



MARÍAMURATORE
EDICIONES



COLECCION
fronteras

MEMORIAS EN MONTAJE

ESCRITURAS DE LA MILITANCIA Y PENSAMIENTOS
SOBRE LA HISTORIA

Alejandra Oberti / Roberto Pittaluga

MEMORIAS EN MONTAJE

ESCRITURAS DE LA MILITANCIA Y PENSAMIENTOS
SOBRE LA HISTORIA

Alejandra Oberti / Roberto Pittaluga

 MARÍAMURATORE
EDICIONES

 **fronteras**
COLECCION

Pittaluga, Roberto R.

Memorias en montaje: escritura de la militancia y pensamientos sobre la historia / Roberto R.

Pittaluga y Alejandra Oberti; dirigido por Luis Alberto Escobar. - 1a ed. -

Santa Fe: María Muratore Ediciones, Argentina, 2011.

284 pp. ; 21x14 cm. - (Colección Fronteras; 4)

ISBN 978-987-25899-5-0

1. Historia. 2. Memorias. 3. Montajes. I Oberti, Alejandra II. Escobar, Luis Alberto, dir.

CDD 807

Corrección: Federico, Coutaz

Diseño y Diagramación: Amílcar Sarcos

© María Muratore Ediciones, 2012

San Jerónimo 2342 Ciudad de Santa Fe

E-mail: mariamuratoreediciones@hotmail.com.ar

© 2011 Alejandra Oberti / Roberto Pittaluga

E-mail: alejandraoberti@gmail.com / roberto.pittaluga@gmail.com

Primera edición, Agosto de 2012

ISBN 978-987-25899-5-0

Hecho el depósito previsto por la ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del autor.

a Camila

“¡Oh, cielo y tierra...! ¿Para qué conservo la memoria?”
Hamlet, acto I, escena V

Agradecimientos

Escribir sobre la memoria y la historia del pasado reciente de la Argentina implica internarse en un territorio que es preciso atravesar con delicadeza en virtud del daño acaecido y de su permanencia, pero a la vez, y en otro sentido, con firmeza, pues la reflexión crítica es una de las pocas herramientas con las que contamos si queremos proceder a una tarea de rescate. A transitar de ese modo por el territorio de la memoria nos han ayudado amigos, amigas y colegas; a ellos y a ellas queremos expresar nuestro agradecimiento.

A Jorge Cernadas y Laura Fernández Cordero, quienes recorrieron pacientemente todo el manuscrito, corrigieron agudamente cada una de las páginas y nos hicieron indicaciones penetrantes e inteligentes que mejoraron nuestro trabajo, instándonos a profundizar distintos aspectos.

A Ezequiel Adamovsky, Claudia Bacci, Vera Carnovale, María Celia Labandeira y Dardo Scavino quienes enriquecieron con sus miradas distintos capítulos.

A Pilar Calveiro, quien tuvo la gran generosidad de leer y comentarnos el capítulo referido a su propio libro.

A José Szabón, quien nos facilitó parte de la correspondencia de Marx que utilizamos.

A las integrantes del proyecto de investigación “Memoria, violencia y género en la cultura argentina contemporánea”, en especial a Ana Amado.

Al Núcleo de Estudios sobre la Memoria del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), con cuyos integrantes pudimos discutir versiones parciales de algunos capítulos.

A los amigos, amigas y colegas del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI) y de Memoria Abierta, quienes en el trabajo cotidiano nos han alentado y apoyado con sugerencias y consejos.

A los colectivos editores de las revistas Políticas de la Memoria y El Rodaballo, donde publicamos algunos avances.

A los integrantes del proyecto “A 30 años” del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, por los momentos y diálogos compartidos durante todo este año.

A Blas de Santos y Horacio Tarcus, quienes creyeron en este libro cuando apenas era un proyecto y nos apoyaron en todo momento para que lo concretemos. Nuestra especial gratitud para ellos.

Finalmente queremos señalar que este libro no hubiera sido posible sin el afecto de nuestras familias y amigos.

PRÓLOGO

Los siete años que pasaron desde la primera edición de este texto han sido prolíficos en escrituras, films, muestras y otra infinidad de materiales referidos a la militancia setentista. Una producción que es académica, militante, artística, periodística. Una superposición de lenguajes, estrategias expositivas, delimitación de problemáticas que han ensanchado notablemente el campo de estudios y los ángulos desde los cuales abordarlo. La posibilidad de reeditar Memorias en montaje nos llevo a preguntarnos si era preciso dar cuenta de los nuevos temas, enfoques y preguntas; en otras palabras, si era preciso actualizarlo. Como podrán apreciar los lectores, sólo este nuevo prólogo se ha agregado a la edición original. Y es que ya cuando escribimos el libro había un número importante de materiales que podríamos haber analizado; sin embargo nos decidimos por una selección de producciones a la que no animaba ningún espíritu de exhaustividad. Lejos de ellos, pensamos que los textos, films y publicaciones periodísticas que elegimos en su momento, tenían la particularidad de ser intervenciones que, además y a nuestro criterio, eran importantes, expresivas de determinadas y disímiles maneras de pensar (y producir) las relaciones entre presentes y pasados.

Realizamos esta selección, en primer lugar, a partir de una problemática que había cobrado vigor desde mediados de la década del '90: la militancia en las organizaciones armadas setentista se había convertido, por entonces, en uno de los temas centrales de las producciones referidas a la experiencia argentina reciente, al contrario de lo que había sucedido en la década anterior. La diversidad de enfoques, de lenguajes y de escrituras que convergían en torno a lo que crecientemente se configuraba como una problemática era un terreno fecundo tanto para pensar esa particular experiencia como para, en una perspectiva más abarcadora, analizar algunas de las principales modalidades de escritura sobre el pasado reciente, reflexionar en torno a sus fundamentos, sus puntos de partida y sus proyecciones en la actualidad. En otras palabras,

existía un material ensayístico, testimonial, historiográfico, fílmico, periodístico, diverso y productivo que permitía ponderar tanto los modos de tratamiento de aquella militancia armada como las específicas gramáticas de la memoria que se ponían en liza, cada una con sus propios montajes. Seguramente había –y sigue habiendo– razones para extender el conjunto de textos que analizamos; también hay motivos para reemplazar algunos por otros que, editados luego de 2006, hoy consideraríamos más apropiados. Sin embargo, preferimos mantener la selección original, sin sustituciones ni ampliaciones, pues ella misma también testimonia el estado del trabajo crítico que en su momento emprendimos. Y es que el carácter abierto y no exhaustivo, la estructura de *collage* y la disposición fragmentaria del trabajo analítico que hicimos con cada texto para componer una suerte de panorama, una configuración, una malla textual que a su vez pudiera ser recorrida de formas diversas, era parte de nuestro propio modo de intervención. Un trabajo que pretendía mostrar los elementos de montaje en cada ejercicio de memoria y al mismo tiempo hacer del montaje una pieza central de la arquitectura del libro.

Pero la pregunta por cómo reeditar *Memorias en montaje* no contesta a otro anterior: por qué hacerlo. Quisimos, en este prólogo, exponer brevemente unos motivos para esta reedición, en la convicción de que todavía es útil para pensar alguno de los problemas atinentes a las memorias y las historias.

Decíamos entonces que el libro pretendía ser un aporte para una memoria crítica, entendiendo por tal una construcción que partiendo de la urgencia actual fuera capaz de abrir pasados hasta ahora ocluidos, sin por ello recurrirlos a la medida de los intereses presentes sino, por el contrario, atendiendo a los derechos que ese pretérito demanda –como dijera Walter Benjamin. En una memoria tal, esos pasados se exhiben bajo cierta extrañeza y en el propio rescate de lo sido dan cuenta de una pérdida irremediable; de modo que el mismo ejercicio de memoria se revela como un choque de tiempos, como una incomodidad, a la par que evidencia su carácter constructivo en la exposición de sus mecanismo de montaje. Se trata de una forma de transmisión que, al asumir los riesgos que acechan a los trabajos de memoria tanto como a los sujetos que lo sostienen, coloca en el primer plano de su proceder la dimensión política inmanente a todo vínculo con el pasado.

A lo largo de *Memoria en montaje* sostenemos que en las narra-

ciones acerca del pasado reciente argentino siempre hay un modo de entender (y producir) la política. Estrictamente hablando se puede decir que todo relato del pasado contiene una concepción de la política, más explícita en algunos casos, menos en otros, subyacente en los más. Y que esa politicidad no remite meramente a los temas que se traten sino que, principalmente, habita los enfoques historiográficos, las opciones estéticas, las modalizaciones de la escritura, plasmándose en un tipo de ejercicio de memoria (conmemorativo, rememorativo, etc.). En ese sentido, la afirmación sobre la política en la producción referida al pasado reciente no haría más que constatar una generalidad y resultaría, en consecuencia, vana. Sin embargo, creemos que conviene subrayar que ese pasado, altamente cargado de política como lo estuvo, se ha transformado, a su vez, en un lugar de concentración de múltiples preocupaciones y en ese sentido, condensa de manera ejemplar el modo en que la política se hace presente en la producción intelectual.

Nuestra preocupación al escribir *Memorias en montaje* fue, precisamente, indagar en los modos en que la política anida (y vertebrata) las interpretaciones del pasado, y decidimos hacerlo concentrándonos en las producciones que tuvieron por objeto a la militancia en las organizaciones político-militares setentistas, con la hipótesis de que dichas lecturas son expresivas de ciertas gramáticas políticas. En los modos en que en el presente se lee y escribe aquel pasado residen las condiciones y las concepciones desde las cuales hoy se piensa la política, la política para nuestro presente. Lo que en el libro hemos llamado “políticas *en* la memoria” —para diferenciar ese aspecto de lo que generalmente se denomina “políticas *de* la memoria”, de sesgo más instrumental— es la inscripción en las prácticas del recuerdo de una dimensión propiamente política, en tanto productora de subjetividad. Se trata de una política que no se deriva de los temas, hechos o personajes que el trabajo del recuerdo trae a escena, ni de los alineamientos o distancias respecto de las grandes o pequeñas tradiciones e identidades políticas. Aunque todos estos elementos tienen también su influencia, la política en la memoria se gesta en el tipo de vínculo que el trabajo de rememoración establece entre pasado y presente, en tanto ese vínculo fundado en el cómo se recuerda es a la vez performativo de quien lo hace y, en cierta medida, de a quien se ofrece.

En este sentido, creemos que *Memorias en montaje* brinda todavía ciertos argumentos para pensar críticamente las dimensio-

nes políticas de las prácticas de memoria en sus diversos registros y lenguajes. Pues, como decíamos, procedimientos de construcción del pasado y sus significaciones que lucen como antagónicos en torno a los objetos o a sus orientaciones “políticas” pueden, por otra parte, ser concordantes en relación a sus regímenes de memoria. Para decirlo en términos benjaminianos: construir una historia de los vencidos no es replicar a los discursos dominantes sobre el pasado con una épica proletaria que se erige sobre los mismos parámetros que las versiones que dice venir a combatir. Es el caso de algunas obras que animadas por el espíritu de rescate de ideales transformadores y políticas revolucionarias, incursionaron sobre aspectos antes elididos por la historiografía hegemónica (al recuperar testimonios obreros, al indagar en las relaciones entre trabajadores y fuerzas de izquierda) pero se desorientaron justamente por reproducir en su propia escritura tanto los modos dominantes de pensar la historia como las formas de la política de las organizaciones setentistas. Allí se requería de una memoria crítica que atravesara los sentidos con que la izquierda de los años setenta pensó la política, que los desarmara para producir otros, poniendo en evidencia cuánto de las formas de aquella política reproducían las nociones burguesas. Esa operación haría visible, otros campos de la experiencia política de los sesenta y setenta, por ejemplo aquella que se expresara en la autonomía acompañada de un pensamiento estratégico en franjas importantes del movimiento obrero.

Desde una perspectiva bien diferente, otras obras se posicionaron como críticas de la experiencia setentista a partir de una concepción de la política democrática que, estiman, estuvo ausente en aquella. Deudoras de los sentidos de lo democrático propios de la Argentina de los '80, esas intervenciones se revelaron incapaces de dar cuenta de los procesos de subjetivación política característicos de los años '60 y primeros '70 (en ámbitos tan diversos como fábricas, barrios, escuelas, universidades, instituciones culturales, etc.), los cuales impulsaban de hecho una distinta concepción de lo democrático como aquella emergencia propiamente política de una palabra que modifica la composición de la polis y por lo tanto también los lugares de interlocución desde los cuales se reconoce (y se fundamenta) la legitimidad del otro.

En esos y otros textos está en juego, como ya se habrá visto, una discusión, una disputa sobre qué se designa por *política*, del

mismo modo que cada intervención trabaja sobre las posibles significaciones del léxico heredado (sea la democracia, la clase, la izquierda, la revolución). Se expresan allí esas dimensiones *políticas* de la memoria, que no se reducen a la selección temática sino que operan además de modo inmanente a los recortes del objeto, a las concepciones teóricas, a las perspectivas elegidas. Podría decirse que en cada intervención trabaja de modo más o menos latente, una *memoria de la política*, entendida como una transmisión de los saberes, las particiones, los espacios de lo que se nombra como *política*; sea bajo un régimen de memoria que repite sus formas pasadas en la historización que se propone, sea por medio de una proyección avasallante sobre aquel pretérito de las actualmente hegemónicas. En ambos casos lo que se perpetúa es un modo de relacionar la experiencia pasada con la presente, cuestión de la más alta relevancia porque atañe además a la posibilidad de pensar un futuro.

En un texto tan esclarecedor como temprano publicado en 1980 en la revista *Controversia*, Héctor Schmucler, se preguntaba hasta qué punto las prácticas políticas de las organizaciones revolucionarias eran tributarias de la concepción burguesa de la política entendida como un campo diferenciado de la vida social. Al duplicar la imagen desarticulada que el capitalismo tiene del mundo, la izquierda olvidaba sus preguntas centrales, aquellas que la definían como tal: de qué nueva manera se pueden relacionar los seres humanos entre sí, cómo cambiar la relación de cada uno con su cuerpo y la de la sociedad con la naturaleza, en definitiva, concluía Schmucler, qué nueva cultura se propone constituir. Esa afectación de la política burguesa en las concepciones y prácticas de quienes venían supuestamente a combatirla tuvo en el “olvido de lo cotidiano” una de sus facetas más notorias. A esta cuestión nos referimos en el libro cuando abordamos el problema de la politización de la vida cotidiana. Un tema, que en los últimos tiempos ha despertado la atención de investigadores y del público interesado, y que anotábamos entonces como clave para comprender hasta dónde la militancia también se basó en una concepción de la política como una esfera separada de la vida privada. Porque sobre este problema no basta con señalar que los militantes habían politizado todo, como bien ha sido tratado, especialmente aunque no sólo, en el cine y en la literatura (además de lo trabajado en el libro, en los últimos años ha habido una multiplicación de producciones que abordan la cuestión de la politización en la vida

cotidiana: para nombrar solo algunas, están las novelas *La casa de los conejos* de Laura Alcoba y *Soy un bravo piloto de la nueva China* de Ernesto Semán, o el film *M* de Nicolás Prividera). El problema sigue residiendo en qué significa “politizar la vida cotidiana”, y esa es la pregunta que orientó nuestro análisis del film *Papá Iván* de María Inés Roqué. Se ha pretendido refutar nuestra crítica a la política setentista que, a nuestro criterio, eludió la politización de la vida cotidiana, contraponiendo a nuestros análisis el ejemplo de la familia Carri, donde *todo* habría sido politizado, es decir, puesto en función de las tareas y objetivos de la militancia política (por otra parte, fijados por la organización). También se ha sostenido que lo que el film *Los Rubios* expone es que hay ámbitos de la vida que deben preservarse de la politización. Ciertamente una memoria de la política sobrevive en estas perspectivas, una memoria de la política entendida como esfera separada, escindida de las otras esferas de la vida. Pero, ¿de qué se trataría la política sino de la perturbación, de la transgresión de las divisiones socialmente admitidas de lo público y lo privado, de una crítica de esa escisión? Pensar la *politización de lo cotidiano* como una subordinación de lo privado o lo personal a la política es reproducir la significación tradicional de la política, sus acepciones hegemónicas, burguesas. Y dejar lo privado al margen de la intervención política es, también, sustentar esa división burguesa y, en el mismo acto, naturalizarla. Por el contrario, politizar lo cotidiano es, para nosotros, encontrar allí mismo las razones y los modos para su transformación; es nutrir una política emancipatoria a través de las múltiples escenas de su gestación, entre ellas la de la alteración de las relaciones tradicionales y dominantes que traman la vida cotidiana a partir de los modos específicos de resistencia y transgresión que esos espacios contienen. La politización de lo cotidiano que nosotros concebimos implica abandonar las nociones de la política como técnica —para usar la fórmula de Schmucler. Se trata de lo opuesto a cualquier concepción instrumental o de medios para determinados fines. Nuestro análisis de *Papá Iván* abordaba esta cuestión desde este ángulo, pues la elaboración de la directora como también el testimonio y la reflexión de su madre, Azucena Rodríguez, permitían exponer otra política revolucionaria; una política que se diferenciaba contrastantemente de aquella que hizo de la revolución una maquinaria infernal que disciplinaba los cuerpos y constituía a los sujetos a partir de unas

finalidades escindidas de las relaciones que era preciso subvertir.

Si las producciones de sentido sobre el pasado reciente que toman por objeto a la militancia de las organizaciones armadas deben abordar la pregunta por quiénes eran esos militantes, el riesgo de ciertos enfoques radica en elaborar imágenes homogéneas, unidimensionales de esa militancia. Por el contrario, bien podrían pensarse aquellos años por la marca que dejó la emergencia de una diversidad de acciones y discursos que atestaban la extensión de los procesos de subjetivación, y con ello, la de lo democrático. Subjetivaciones que tomaban para sí distintos nombres, y que se constituían en los entre-lugares, en los intersticios de las clasificaciones sociales; que por su *existencia* (su aparición, su brotar, su salir de un estado latente) cuestionaban política y culturalmente las nomenclaturas y los órdenes. De allí las dificultades para su definición; su novedad y su capacidad para producir articulaciones parciales de mayor o menor alcance y duración entre aquello que *aparecía*, sin por ello homogeneizarse en una organización o identidad específica, es lo que ha llevado a denominarla, de modo ciertamente impreciso, como “nueva izquierda”. Y si ese movimiento de subjetivación se exhibía tanto en lo que llamamos movimientos sociales como en lo que nombramos como formaciones políticas, tal como lo señaló Cristina Tortti, es también porque esas fronteras estaban puestas en crisis.

Al mismo tiempo, es posible observar que muchas de las formas de organización que asumían esas nuevas subjetividades tendían a *encuadrar* a la militancia emergente, es decir, a darle *un* lugar (limitando la variabilidad y la movilidad que esas formas plurales constituyeron, que iban desde los modales y la vestimenta a las ideas políticas y re-agrupamientos colectivos). Pero es preciso apuntar que allí donde la disciplina y el encuadramiento, la adherencia incondicional a una militancia caracterizada por parámetros rígidos se hiciera más estricta, no dejaban de *existir* sus transgresiones, las indisciplinas, los apartamientos de la línea y la conducta supuestamente revolucionaria. Los mismos militantes que alababan y sostenían organizaciones verticalistas y ciertamente autoritarias eran los que las perturbaban con sus incorrecciones, sus infracciones más o menos abiertas. Pues el problema es pensar esos movimientos de subjetivación como instancias en sí mismas homogéneas, que obedecen a fuerzas que estarían por detrás de sus propias acciones y trayectos; contrariamente, preferimos pen-

sar a los sujetos, a esos movimientos de subjetivación como campos de fuerzas polares. Y precisamente frente a ese riesgo expuesto en algunas obras que tienen por objeto la militancia armada es que, pensamos, *Memorias en montaje* brinda aun algunos elementos para elaborar una mirada alternativa sobre las subjetividades políticas de la época, que no las reduzca a uno de sus rasgos.

Si bien los documentos políticos de las organizaciones tuvieron para los militantes de entonces un carácter performativo, es también necesario señalar que esos mismos militantes eran sus primeros intérpretes, y que por tanto producían allí lecturas disímiles, desplazadas, aunque esos deslices fueran pequeños. Los testimonios, la literatura producida en distintos momentos, incluidos aquellos años, y otras formas de representaciones no cesan de dar cuenta de esto. En efecto, la cantidad de testimonios producidos en distintos formatos y con diversas finalidades, la disposición a narrar sus vivencias, y a través de ellas la militancia, que muestran muchos de ellos, ofrece un material invaluable para conocer la realidad propia de la experiencia setentista. Como ya hemos señalado, los relatos personales no sólo *dicen*, también *hacen*: contienen actos de justificación, denegación, ajustes de cuentas, perdones, condenas, traiciones y acusaciones; recogen además el peso del tiempo transcurrido, con su densidad de sucesos.

En relación a esta cuestión es necesario señalar nuevamente que el riesgo es tomar a quienes *hacen y dicen* en la actualidad como si fueran exactamente los mismos sujetos que vivieron en el pasado. Creemos, por el contrario, que los posicionamientos críticos de los testigos constituyen escenas que tensan el pasado, que en la medida en que lo relatan, lo construyen nuevamente. Al argumentar sobre los hechos vividos el sujeto que narra no repite mecánicamente una y otra vez lo mismo y el desafío para el analista es reconocer estas diferencias. La lectura crítica que hicimos de las producciones que se apoyan en relatos personales está animada por esta hipótesis que acepta al testimonio como un acto de representación y no como una verdad subjetiva absoluta.

Debates latentes acerca de qué entendemos por política y cómo reflexionamos sobre los procesos de des-subjetivación/subjetivación y, consecuentemente, cuáles serían las dimensiones políticas de los ejercicios de memoria, de las prácticas historiográficas, de las intervenciones estéticas que tienen por tema el pasado, son territorios a los que *Memorias en montaje* aun puede aportar. Mo-

tivos razonables, creemos, para su reedición.

Quisiéramos finalizar este prólogo con un señalamiento que consideramos particularmente relevante. En apenas unos años desde la edición original de *Memorias en montaje*, la situación para la investigación y la escritura en torno a la militancia armada setentista ha variado notablemente. Hace poco más de una década, quienes investigábamos sobre los años 70 recurríamos a unos pocos archivos que reunían la mayor cantidad de documentos y publicaciones periódicas que se hallaban disponibles (CeDIInCI, Comisión Provincial por la Memoria, BDIC en Nanterre). Por esos años también comenzó a formarse el Archivo Oral de Memoria Abierta, que reúne ya casi 800 testimonios, entre los cuales una porción importante son de ex militantes. Un volumen considerable de documentos había sido conservado también en archivos de antiguos militantes y de personas interesadas en preservar de la destrucción un patrimonio que, en el caso argentino, está siempre en peligro. Algunas de estas colecciones han dado lugar a compilaciones documentales como las del peronismo revolucionario emprendidas por Roberto Baschetti (desde 1995 en adelante) o las de Daniel de Santis (desde 1998). También el CeDIInCI y la Comisión Provincial por la Memoria pusieron en circulación versiones digitalizadas de algunas publicaciones periódicas de los años sesenta y setenta.

Lo novedoso es el cambio radical que se ha producido en los últimos años en relación al acceso a ese archivo. Gracias a iniciativas individuales y colectivas, una enorme masa documental editada por las más variadas organizaciones político-militares, y más en general, un voluminoso acervo patrimonial de los distintos movimientos de contestación política y cultural de los años sesenta y setenta, puede hoy consultarse en internet, o ser accesible en forma digital. Así, de Santis, hace apenas un par de años, publicó en un DVD la totalidad del archivo del PRT-ERP que había reunido. Sitios como www.elortiba.org, www.ruinasdigitales.com; www.eltopoblindado.com o <http://sitrac.historiaoralargentina.org> han puesto a disposición gran cantidad de colecciones de publicaciones periódicas, folletos, documentos, cartas, volantes, afiches, etc., que pueden ser ahora consultados desde diversos lugares, sin tener que desplazarse necesariamente a los repositorios físicos. Esta relocalización del archivo —una nueva domiciliación, habría dicho Derrida— que lo torna más accesible y a la vez habilita su reproducción infinita y su reordenamiento permanente, tiene un sesgo

particularmente democratizador al desplazar a las anteriores autoridades arcónticas (que son siempre y desde el principio, autoridades hermenéuticas). Y el acceso al archivo, a su organización e interpretación es un índice de democratización de la sociedad.

Hacer historia o memoria en torno a aquellos años de desafío político y cultural, de extensión democrática por la emergencia de nuevos sujetos, y a la vez hacerla en tiempos posteriores a una dictadura que en la práctica terrorista de la desaparición sistemática concibió y ejecutó una colosal operación de borradura del archivo político y generacional de este país, implica hacerse cargo de la misma historicidad de la historia y la memoria que producimos y ejercemos. No se trata tan sólo de explicitar un compromiso político personal con la historia reciente de este país —con sus vocaciones y conatos emancipatorios, y con las víctimas de la feroz represión— sino también de desplegar un trabajo crítico que por ello sea capaz de abrir los pasados hasta ahora olvidados.

INTRODUCCIÓN

*“Esa mezcla de vaguedades y de iluminaciones
acaba por parecerse a auténticos recuerdos:
una memoria verdadera”.*

Jacques Rivette

Toda cultura está habitada por el deseo de transmitir a las futuras generaciones historias, tradiciones y creencias, dice Jacques Hassoun en *Los contrabandistas de la memoria*.¹ Cada uno de nosotros, insiste, está inscripto en una genealogía; somos todos deudores de ese conjunto de objetos, que va desde hábitos a ideales, y que constituye el patrimonio de quienes nos han precedido. Pero, si es cierto que la transmisión es un imperativo social —un mecanismo de constitución y recreación permanente del lazo social— también es cierto que en los casos en que la sucesión entre las generaciones se ve alterada por la irrupción de violencias sociales y políticas que producen fracturas e incluso alteran la cadena de transmisión entre generaciones ésta se vuelve más urgente y necesaria y se presenta como un trabajo, como una cuestión de la que debemos, socialmente, ocuparnos. Se podría creer, entonces, que cuando entre una generación y otras existen estos quiebres, la labor de la transmisión debería estar centrada en construir relatos capaces de entregarle a las nuevas generaciones, en forma de conocimientos, aquellos elementos que se desconocen. Sin embargo, sabemos que la transmisión no se organiza solamente en torno a lo dicho explícitamente sino, también, a los silencios y a las fallas en las narraciones.² Por lo tanto, en momentos críticos se hace particularmente necesario volver sobre las preguntas acerca de qué, cómo y para qué transmitir.

1) Jacques Hassoun, *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires, de la Flor, 1996, p. 178.

2) Cfr. Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, especialmente el capítulo “Transmisiones, herencias, aprendizajes”, y Jelin, Elizabeth y Susana Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

En la Argentina de la transición democrática de los años '80, la transmisión a las futuras generaciones de saberes y experiencias sobre el conflicto político y sobre el horror de la última dictadura se superpuso con la necesidad de construir superficies donde inscribir el recuerdo de las víctimas. En este sentido, la construcción de mecanismos que posibilitaran el traspaso de información y conocimientos se vio, ya muy tempranamente, en la necesidad de lidiar con el silencio y con la ausencia; con la multiplicación infinita de pérdidas que se prolongaron en el tiempo.

Desde los inicios de sus luchas y reclamos, los familiares y víctimas del terrorismo de Estado debieron crear estrategias que pudieran nombrar aquello que para el Estado dictatorial carecía de existencia.³ Construyeron, de este modo, diversos dispositivos de memoria que tenían por objeto poner en orden acontecimientos que habían estado condenados al silencio por la represión y el miedo. Buscaron exponer en el espacio público aquello que desde el poder del Estado terrorista se prescribía como duelo privado, tratando de conectar las vivencias individuales y transformarlas en acciones públicas. Buscaron legitimar sus reclamos, darles anclaje social, exceder su presencia más allá del espacio de lo íntimo y ampliar la circulación de sentidos. Lo hicieron mientras desplegaban una serie de estrategias de producción de lenguajes propios que iniciaron un proceso de transmisión incesante.

En este sentido, el reclamo “aparición con vida” era una doble demanda, pues admitía implícitamente la posibilidad de otra aparición, sin vida. En esa dualidad la consigna ubicaba como problema clave el de la desaparición; nombraba el hueco *constituyente* del diseño represivo a partir del cual se pretendía remodelar toda una sociedad.

El dispositivo concentracionario del poder represivo del Estado se convirtió en el modo represivo y tuvo en la desaparición forzada de personas su figura clave.⁴ Las consecuencias y sig-

3) El presidente de facto Jorge R. Videla afirmó: “...Le diré que frente al desaparecido en tanto esté como tal, es una incógnita [...] mientras sea desaparecido no puede tener tratamiento especial, porque no tiene entidad; no está muerto ni vivo”, *Clarín*, 14 de diciembre de 1979, citado en Noemí Ciollaro, *Pájaros sin luz*, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 39; el mismo tramo es reproducido en la película *Cazadores de utopías*.

4) Cfr. Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 1998, especialmente pp. 23-28.

nificaciones profundas de la desaparición pueden ser abordadas desde distintas perspectivas. Es cierto que, como afirma Héctor Schmucler, se quiso hacer de/con los desaparecidos un olvido total, un olvido del olvido y, por lo tanto, una expulsión absoluta de cualquier forma de memoria. La figura de la desaparición a través de impedirle a un ser humano su propia muerte, su muerte particular, quiso eliminar su existencia, borrar toda huella de que allí había habido un hombre, una mujer.⁵ El olvido del olvido era la meta de la desaparición y, junto con esa desaparición de las existencias particulares de hombres y mujeres concretos, desaparecían también sus ambiciones, deseos y apuestas, sus futuros posibles. Un objetivo y una situación de las que eran plenamente conscientes los principales exponentes del terrorismo de Estado; como lo demuestra la afirmación de Videla anteriormente citada donde se trata a los desaparecidos como una “incógnita”, un no saber.

Esta implicancia de la desaparición como incógnita, como una ausencia que niega una existencia anterior, la de un sujeto, fue desafiada por los familiares por medio de diversas estrategias, una de las cuales consistió en mostrar sus fotos, las fotografías de los desaparecidos. Los familiares pusieron en la escena pública —en la plaza— las fotos de sus seres queridos, convirtiendo el poder de la fotografía en estrategia política contra la desaparición. Ese poder que como ha dicho Roland Barthes reside en que la fotografía es la demostración —por la impresión, inscripción en un medio material— de un momento y una situación, o un sujeto en nuestro caso, que ha efectivamente tenido lugar, que ha existido.⁶ De este modo, los familiares provocaron una fisura en la memoria que pretendía ser constituida por el Estado terrorista: en este sentido, la política de la exposición de una existencia es el complemento de la consigna “aparición con vida”, pues es la muestra de que esa consigna no responde a una incógnita ni a una duda, que existen —existieron— sujetos que hoy han sido desaparecidos por el poder. Las fotos de los desaparecidos, muchas de ellas tomadas de los documentos de identidad, buscaban —como analizó Nelly Richard para el caso chileno— la

5) Cfr. Héctor Schmucler, “Una ética de la memoria”, en *Los puentes de la memoria*, año 1, número 2, La Plata, diciembre de 2000.

6) Roland Barthes, *La cámara lúcida*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

restitución de una individualidad negada en la desaparición anónima (los NN) y su efectividad se basó, entre otras cuestiones, en volver las mismas armas del poder disciplinador y serializador del Estado —la foto de identidad, que a la vez que individualiza, desubjetiviza al intervenir normativa y serialmente en las modalidades corporales del retrato— contra la política represiva del mismo Estado.⁷

Pero la utilización de fotografías con el objeto de reponer el recuerdo de las víctimas se extendió a otras modalidades del retrato, tomó formas que no son las del archivo estatal. De este modo, mientras las fotos de identidad vuelven contra el Estado las mismas señas que éste instituyó, otras fotografías, por ejemplo las de los álbumes familiares, restituyen los lazos sociales en los que la singularidad de este desaparecido o aquella desaparecida se desarrolló en el pasado. Son también un despliegue interpelador para quienes las miramos, entre el momento despreocupado de la toma y la intensidad del drama que —nosotros lo sabemos al mirarlas— sobrevendrá.⁸

Es quizá la ambigüedad en la que se instala la fotografía la que la dota de la capacidad para sostener estrategias que posibiliten una memoria del terror estatal. Pues la fotografía se ubica —o produce— un campo paradójico, al crear un *efecto-de-presencia* (de presente) pero de un instante ya sido, pasado, muerto. Al ubicarse en esa zona “la fotografía comparte con fantasmas y espectros el ambiguo y perverso registro de lo presente-ausente, de lo real-irreal, de lo visible-intangible, de lo aparecido-desaparecido, de la pérdida y el resto”.⁹ Al retratar a quienes alguna vez existieron, a través de mostrar su presencia en un tiempo ya ausente, las fotografías instan a hablar de otra ausencia: aquella forzada por el poder y la desaparición. Y al mismo tiempo se despliegan como base material para una contramemoria que enfrenta al olvido serial de los NN, al posibilitar la restitución de las individualidades de aquellos que no están hoy para testimoniar lo sufrido.

Una estrategia similar podría observarse en el “Siluetazo”. En aquella jornada en la que miles y miles de concurrentes pin-

7) Nelly Richard, “Imagen-recuerdo y borraduras”, en Nelly Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago, Cuarto Propio, 2000, pp. 165-172.

8) Cfr. Nelly Richard, op. cit.

9) Nelly Richard, op. cit., pp. 166-67.

taron siluetas de desaparecidos que fueron adheridas a las calles, aceras, árboles, edificios públicos de la Plaza de Mayo y sus alrededores. Así, se representó el hueco, el agujero que desde la dictadura había pasado a constituirse en marca indeleble de la sociedad argentina. Los cimientos sociales de la república —sus calles, sus edificios públicos, su emblemática Plaza— estaban perforados por la desaparición representada en siluetas oscuras o vacías que sólo portaban un nombre y una fecha singulares. Siluetas de todas las formas y perfiles mostrando un anonimato y una individualidad: mujeres, varones, grandes y chicos, embarazadas, de frente o perfil; las siluetas, figuras de la desaparición, también abrían una brecha e intervenían en los conflictos de las memorias. Figuras que se presentaban en esa hora para denunciar una desaparición forzada que seguía cometándose y que como espectros recorrieron por una jornada el corazón político de la nación.

En la transición, la escena pública argentina se pobló rápidamente de relatos del horror, de relatos que daban cuenta de torturas, asesinatos, desapariciones, niños apropiados. Lo que había sucedido se sabía desde antes, pero carecía del estatuto de estado público que obligara al involucramiento masivo como el que adquirió a partir de 1983. Sin embargo, no todas estas narraciones actuaron de la misma manera que las fotografías o las siluetas. Algunos de los testimonios quedaron encuadrados por los parámetros de la acción judicial en tanto las denuncias apuntaban al esclarecimiento del crimen y al castigo de los culpables. Otros discursos estaban enfocados en demostrar la magnitud casi inverosímil de los crímenes cometidos por el Estado. Muchas de estas instancias —multiplicadas repetidamente en los medios de comunicación masiva— pudieron inscribirse en interpretaciones o narraciones que colocaban esos hechos aberrantes como dato frío (escalofriante) del pasado; recordable sólo en la medida que formara parte de una historia completamente pasada cuyos hilos de continuidad con el presente, se decía, se habían cortado definitivamente.¹⁰

10) Hubo en ese tiempo diferentes discursos que buscaron establecer que ese pasado no tenía nada que ver con el presente, empezando con el llamado “Documento Final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo” (donde las Fuerzas Armadas intentaban decretar que los desapa

Hoy la situación ya no es la de los primeros años de la transición. Se trata ahora de pensar nuevas formas de representación que, como las fotografías y las siluetas en su momento, sean capaces de producir una suspensión en el transcurrir temporal del presente; que sean capaces de sacudir el sentido común que contempla lo presente como el devenir natural de lo pasado. Por ello se trata de una discontinuidad de orden diferente a aquella propuesta por las perspectivas que, situando aquel pretérito en una época supuestamente cerrada y ajena, ocultan sus lazos de continuidad con lo actual.¹¹ Intervenciones diferentes que promueven, así, futuros también distintos. La memoria establece lazos con el pasado, con diversos pasados, pero también con el futuro. Las experiencias pasadas —lo que de ellas se recuerda, tanto como lo que se olvida, lo que se expresa y comunica y también lo que se silencia— están inescindiblemente unidas con los horizontes de expectativas posibles.¹²

En este sentido, si en la Argentina actual nos apropiamos con firmeza de la sentencia de Hassoun cuando señala que en los procesos que implican rupturas y heridas sociales profundas la transmisión entre generaciones pierde su aparente naturalidad y se transforma en una necesidad imperiosa deberíamos ocuparnos de ella de manera particular. Quienes creemos que el pasado reciente tiene consecuencias en nuestro presente debemos plantearnos, entonces, la cuestión crucial de cómo construir una genealogía cultural o, dicho en otros términos, nos vemos confrontados con la necesidad de buscar qué queremos, qué creemos que debemos transmitir y cómo debemos hacerlo.

¿Qué debemos contar? Los diferentes horizontes de expectativas, las diferentes sociedades deseadas e imaginadas, las luchas contestatarias, los proyectos políticos, la lucha armada, los espacios experienciales en los cuales se imprimían los deseos de cam-

recidos estaban muertos a la vez que buscaban argumentar a favor de una Ley de Pacificación Nacional). Pero también desde sectores que propiciaron que los crímenes cometidos durante la dictadura fueran investigados y se juzgara a los responsables, hubo planteos que señalaban que la revalorizada democracia representativa no tenía relación con los diferentes pasados violentos; cfr. el capítulo “La estrategia democrática”, en este volumen.

11) Cfr. los capítulos “Nietzsche o la importancia del olvido” y “Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado”, en este mismo volumen.

12) Cfr. el capítulo “Experiencia y expectativa en Koselleck”, en este volumen.

bio. El horror de la dictadura, la producción de la desaparición, el naufragio de proyectos y sueños. La transición democrática, la persistencia de la amenaza militar, la consigna de “no olvidar”, el miedo a la repetición... Hacerse cargo de la conflictividad que habita los sucesos del pasado implica desplegar diferentes interpretaciones sobre ellos y también diferentes memorias, muchas veces en conflicto; a este tema volveremos más adelante. No se trata, sin embargo, de mirar el pasado para aprehender lo sucedido e imprimirlo en el presente de manera fija e inmutable, sino de abrir la posibilidad de volver a mirar cada día con nuevos interrogantes; asumiendo lo que ese pasado tiene todavía de presente.

Parecería que estamos entonces frente a una paradoja. ¿De qué modo afrontar la necesidad de transmitir y a la vez reconocer que aquello que transmitimos se encuentra influenciado por los requerimientos del presente?

“Cuanto más la transmisión tome en cuenta la situación nueva, menos será una pura y simple transposición del pasado y más podrá inscribir al sujeto en una genealogía de vivientes a fin de realizar, no un recorrido circular alrededor de un enclave petrificado, sino un trayecto susceptible de crear un campo de afluencia, un delta en donde se articulen culturas heterogéneas que se revitalicen mutuamente.”¹³

¿Transmitir quiere decir que estamos condenados a repetir? De ser así, en casos como el que nos ocupa, estaríamos trabajando para construir una historia igual a aquella que queremos mirar críticamente. Para expresarlo siguiendo, una vez más, la fórmula de Hassoun: “Lo que me resulta apasionante en la aventura propia de la transmisión, es precisamente que somos diferentes de quienes nos precedieron y que nuestros descendientes es probable que sigan un camino sensiblemente diferente del nuestro... Y sin embargo... es allí, en esta serie de diferencias, en donde inscribimos aquello que transmitiremos”.¹⁴ Una transmisión lograda debería ofrecer un espacio de libertad. Podríamos decir, entonces, que eso que parece una paradoja es, en realidad,

13) Hassoun, op. cit., p. 148.

14) *Ibidem*, p. 17.

la propia sustancia de la que está hecha la transmisión. Aprender de las lecciones del pasado y transmitir las a la generación siguiente, y también pensar en la transmisión en relación a generaciones que todavía no existen, tal vez implique dar lugar a que el relato pase efectivamente de mano y se modifique asumiendo una nueva forma en un contexto transformado.

Todavía es Hassoun quien habla: “Desprenderse de la pesadez de las generaciones precedentes para reencontrar la verdad subjetiva de aquello que verdaderamente contaba para quienes, antes que nosotros, amaron, desearon, sufrieron o gozaron por un ideal, ¿no es lo que podemos llamar una transmisión lograda? ¿Acaso ahorra un sufrimiento ser a la vez diferente y parecido?”.¹⁵

¿Qué era lo que “verdaderamente contaba” para aquellos militantes que en los tempranos años setenta motorizaron diferentes proyectos colectivos de cambio social? ¿Cuál es esa “verdad subjetiva” que deberíamos ser capaces de legar a las futuras generaciones? ¿De qué modo contar a una joven, a un adolescente, la notable amplitud del debate político y el entusiasmo con el cual nuevos sujetos se volcaron al espacio público? Las imágenes de la sociedad convulsionada de los años setenta tiemblan y se esfuman cual si se tratara de problemas en la recepción de una señal de televisión. Y es que explicar ideales, sueños y expectativas, sin a la vez responder por el lugar que ocupó la violencia política como vía rápida y privilegiada a la transformación social, e incluso por la más abarcativa cuestión de las representaciones y prácticas predominantes de la revolución que desplegaron las izquierdas en el siglo XX, es lo que parece interrumpir la señal.

Qué contar y cómo transmitir asoman por lo tanto como dos aspectos de una misma cuestión, porque la idea de que necesitamos revisar las experiencias de nuestro pasado reciente insiste; y de esa insistencia surge la pregunta acerca de cómo hacer para atravesar las versiones instituidas y producir nuevas interpretaciones. Ni la teoría de los dos demonios, ni aquellas versiones que señalan a los militantes como víctimas pasivas o como héroes o perejiles, satisfacen la necesidad de explicaciones de ese pasado.¹⁶

15) *Ibidem*, p. 18.

16) Tanto la llamada “teoría de los dos demonios” —que pretendió afirmar la idea de que en la Argentina existieron dos bandos contendientes, los dos igual de violentos y responsables de modo equivalente ante una mayoría de la socie

Un legado sólo es posible a partir de la introducción de diferencias en la herencia recibida: "...la transmisión constituiría ese tesoro que cada uno se fabrica a partir de elementos brindados por los padres, por el entorno, y que, remodelados por encuentros azarosos y por acontecimientos que pasaron desapercibidos, se articulan a lo largo de los años con la existencia cotidiana para desempeñar su función principal: ser fundante del sujeto y para el sujeto".¹⁷

Ante la propuesta, o el mandato, de construir una identidad calco con las generaciones precedentes, que es muchas veces el modo en que logramos hacer presentes a aquellos que ya no están o aquello que está ausente, se producen deslizamientos que permiten individualizar la herencia recibida para así reconocerla como propia. Se trata de discursos que circulan entre unas u otras generaciones y son procesados clandestinamente, como un contrabando. Pero, para lograr esa reelaboración, debe desplegarse un conjunto de operaciones culturales de reconocimiento y de distanciamiento que posibilite cada pasaje. El desafío para las nuevas generaciones es apropiarse de la narración establecida para escribir con ella otra historia.

Esta toma de distancia es una forma productiva de reconocimiento hacia quienes realizan la transmisión. Porque quien recibe una herencia debe tener la posibilidad de recrear, de tomar algunas cosas y de dejar otras de lado. Así, el relato transmitido pierde especificidad al conectarse con nuevos contextos diferentes de aquellos.

*

En los últimos años el tema de la memoria ha cobrado una significativa relevancia. Lo que Hermann Lübbe ha llamado la musealización del mundo parece ser, como afirma Andreas Huys-

dad que simplemente era espectadora para resultar luego principal víctima— como las prácticas y nociones primeras de la mayoría de las organizaciones de derechos humanos sobre la necesidad de reforzar el carácter de "víctimas" de aquellos que sufrieron los efectos del terrorismo de Estado, conspiraron, en términos desiguales, para que no se hable de su militancia y en particular de su participación en las organizaciones político-militares.

17) Hassoun, op. cit., pp. 121.

18) Andreas Huyssen, "En busca del tiempo perdido", en *Los Puentes de la memoria*, n° 2, La Plata, diciembre 2000, pp. 12-29.

El despliegue de formas diversas que *presenta el pasado* es realmente muy amplio. Entre los motores de este fenómeno se encuentran las industrias mediáticas y del espectáculo, a cuya vanguardia parece ir la industria del cine, desde el reflotamiento del Titanic¹⁹ a una *nueva* guerra de Troya adaptada a los gustos estéticos que Hollywood supo conseguir (e imponer), pasando por numerosas *remakes* de clásicos de la misma cinematografía: *nuevas* versiones para *Dial M for murder*, *Sabrina* o *King Kong*. Canciones de tiempo atrás son reeditadas, bandas musicales que parecían olvidadas vuelven a montar sus espectáculos en un movimiento que se distingue de la moda pues no quiere presentarse como lo viejo revestido como nuevo, sino exactamente como lo pasado que merece ser nuevamente presente pues repone el sentido de los orígenes. Todos los sitios pueden convertirse velozmente en sitios históricos, lugares de memoria: desde la casa de algún cantante popular hasta la plaza donde alguna vez pateó la pelota un famoso futbolista. Una sistemática transformación de distintos espacios en “sitios históricos” que son inmediatamente investidos —por el acceso a esa misma denominación— de la capacidad de retener el pasado, de ponerlo a disposición del presente que supuestamente lo requiere y de mostrarlo *significativamente*.

Esa memorialización, ese aferramiento al pasado, es para algunos una suerte de respuesta compensatoria a la angustia de un presente cuya fugacidad es vivida como la más clara evidencia de que hoy más que nunca “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Estos gestos de buscar basamentos firmes en el pasado, de darles sólidas ubicaciones a espacios experienciales actuales casi inaprehensibles intentando transportar al presente todo lo pretérito son el fruto de un paulatino pero tenaz cambio en nuestra temporalidad. Como señala el propio Huyssen, apropiándose de las categorías históricas formuladas por Reinhart Koselleck, el auge de la memorialización actual implica el paso de los “futuros presentes” a los “pretéritos presentes”; pero inmediatamente advierte que esas supuestas facultades compensatorias de la memorialización frente al vértigo de un presente efímero tendrían

19) Claro que también hay “un cine que resiste”, como diría Godard, del que podríamos mencionar el interesante contrapunto que significa, también en términos de memoria, el film de Bigas Luna *La camarera del Titanic*, estrenado el mismo año que la superproducción de Cameron.

más bien efectos conservadores y no darían cuenta, por otro lado, del hecho de que los mismos procesos de construcción de memoria están atravesados por las dinámicas fugaces de ese cambio de nuestra temporalidad. La musealización, la memorialización o la conmemoración, como impulsos por recordarlo todo podrían significar, finalmente, que todo puede ser olvidado. Como Funes el memorioso, quien al recordar todo estaba imposibilitado de elegir qué recordar y qué olvidar, careciendo por tanto de *memoria*.

Esta explosión de memorias no se limita a los espacios públicos ni se ciñe a los acontecimientos notables: en los puestos de revistas de Buenos Aires los transeúntes pueden comprar los periódicos del día de su nacimiento, inscribiendo sus propios orígenes en la trama de los acontecimientos y del devenir del país y el mundo, significando su propia llegada a la sociedad; o también pueden encargar a un especialista su propio árbol genealógico y hasta su “escudo familiar”, si es que pueden remontar (o inventar) dicho árbol hasta algún linaje que lo tuviera.

Lo pasado parece ser convocado como conjuro frente a lo efímero del presente. Ésta es, entonces, una de las inscripciones posibles de la expansión de memorias: la de servir como anclaje de sentidos para la nueva temporalidad, cuya marca distintiva podría denominarse “el fin del futuro”.

La volatilidad del presente es promovida por ciertas estrategias de comunicación de masas que saturan el espacio público con infinidad de informaciones, fragmentadas y desjerarquizadas conformando, por volumen y diversidad, una masa imposible de ser administrada por los destinatarios. Como ya señalaran Tzvetan Todorov y Jacques Rancière este flujo y acopio ininterrumpido de información es el movimiento contrario al de la memoria, que trabaja seleccionando.²⁰ Además, en dicho flujo informativo se exhibe como relevante lo que transcurre *en el momento*, en el más instantáneo de los presentes. El énfasis vivencial en lo presente convierte a lo que ya no lo es en material descartable, sin influencia, quedando configurado como lo que “ya fue”. Las estrategias mediáticas consumen entonces un movimiento que

20) Cfr. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000; y Jacques Rancière, “La ficción documental. Marker y la ficción de la memoria”, en Jacques Rancière, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

potencia la articulación de la temporalidad en torno a un puro presente, e inundan el espacio informativo. Es posible pensar, entonces, que esta situación sea, a la vez, promotora de la expansión de las prácticas de memoria; las cuales actuarían, en respuesta, como tentativas por reponer significados en proceso de disolución.²¹

Las fuerzas de la modernidad, aquellas del pacto faústico goethiano, las que conjuró el mago de Marx y que como “potencias infernales” se sustrajeron a su dominio conforman, en los tiempos del capitalismo tardío, uno de los sustratos profundos del actual auge memorial.²² Una de las características de la modernidad ha sido su capacidad para des-unir y re-unir, para reordenar completamente el mundo, y entre sus consecuencias no ha sido menor la paulatina pero tenaz pérdida de la experiencia que Walter Benjamin emblematicara en la frágil figura del cuerpo humano, desolado ante la velocidad y profundidad de los cambios, y asolado en los todavía humeantes campos de batalla de la primera guerra mundial.²³ Como ha sido señalado por varios autores, esta decadencia de la experiencia es también uno de los elementos impulsores de la expansión memorialística.²⁴ La experiencia que se pierde es aquella que podía transmitirse, la que como señala Giorgio Agamben podía tenerse sin hacerse.²⁵ No se trata, para Benjamin, de que no haya más experiencia, pues la modernidad ha entronizado su propia noción de lo experien-

21) Claro que, como mencionábamos antes, las estrategias de los medios masivos de comunicación también reservan un lugar en su flujo informativo para el pasado, ya sea simplemente porque existe un público interesado por el pretérito, ya sea porque los medios tienen una especial compulsión por intervenir en un espacio relevante del conflicto político y cultural del cambio de siglo.

22) Cfr. Marshal Bermann, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989. La cita de Marx es del *Manifiesto Comunista*, y dice: “Esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”.

23) Walter Benjamin, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, en W. Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 189-211.

24) Cfr. Enzo Traverso, *Le passé, modes de emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2005.

25) Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001. También cfr. el capítulo “Agamben, la responsabilidad y el testigo”, en este mismo volumen.

cial, la *experiencia vivida*. Es esta forma de la experiencia la que ha desplazado a aquella otra que caracterizaba a las sociedades tradicionales, la *experiencia transmitida*, la cual podía pasar de una a otra generación por medio de diversos relatos; ésta es la experiencia que la modernidad ha socavado. Ninguna narración parece poder transmitir el *Erlebnis* moderno de un sujeto a otro; y justamente lo que se acota es el significado de lo experiencial, cada vez más adherido a lo *vecú*. La memoria, los testimonios, representan los intentos por conjurar el carácter intransmisible de la experiencia vivida en la modernidad tardía. Si, como parece constatarse en el cambio de siglo, las identidades tradicionales e incluso las identificaciones colectivas de la era moderna se disuelven paso a paso, en la construcción de nuevas identidades —y aun en la (re)construcción de las que se encuentran en decadencia por parte de quienes se aferran a ellas— la memoria juega un importante rol.

Vale la pena señalar que la extensión de las prácticas que podríamos inscribir en esa musealización o memorialización excede largamente los requerimientos por recordar los acontecimientos traumáticos de la historia reciente o la memoria por las víctimas de las catástrofes del siglo XX, las guerras mundiales, la aniquilación en los campos de concentración y la *shoá*, o las sistemáticas masacres ejecutadas por diversas dictaduras en el tercer y cuarto mundo. Aun así, el “auge memorial” tiene a estos procesos como nudos emblemáticos: si ha podido nombrarse a esta época como la “era del testigo”, ese testigo es, en primer lugar, la víctima y el sobreviviente de los *lager*.²⁶ Y es que en el siglo de las catástrofes, cuando las “potencias infernales” revelaron todo su poder en los campos de concentración y en los campos de exterminio, en las bombas atómicas, en las limpiezas étnicas y en los proyectiles inteligentes y lo hicieron en las más diferentes latitudes, de Guatemala a Camboya, de Sudáfrica a Serbia y Croacia, de Ruanda a Irak, los testimonios, las palabras de los testigos representan uno de los pocos elementos desde los cuales sostener una mirada del pasado que no se deje arrastrar

26) Cfr. Annette Wiewiorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; cfr. también, Enzo Traverso, op. cit.

por la cronología hacia la cadena de eventos y que, por el contrario, pueda sostener una interrupción del huracán del progreso; aunque más no sea en una nueva escritura que contemple en el pasado, como el ángel de Walter Benjamin, el rostro aún oculto de la historia.

El archivo y el testigo son figuras claves del cambio de siglo, pues a su suerte también están atados los posibles derroteros de nuevas prácticas políticas y emancipatorias que precisan del pasado. Las profundas mutaciones que signan el cambio de siglo guardan estrechas relaciones con la reconstitución de los modos de dominación social y reproducción del poder, pero también con las nuevas formas del desafío y la rebelión. El llamado auge de memorias está inscripto en este contexto de transformación y conflicto, lo expresa a la par que interviene en su diseño y reproducción, o en su puesta en crisis. Las memorias, las rememoraciones, las conmemoraciones, no son ejercicios ajenos a la crisis y los conflictos del presente, intervienen en dichos conflictos de una manera particular: citando al pasado.

*

La relevancia que en los últimos años tomó el tema de las memorias en la Argentina ha tenido un matiz más explícitamente político. Aun sin obturar otros cultos por el pasado, este carácter de las memorias en conflicto —para utilizar la expresión de Jelin²⁷— tiene un anclaje más denso y traumático: proviene de un momento de la historia política que ha sido también una bisagra, un punto de inflexión histórica sostenido en la violencia extrema.²⁸ La represión del terrorismo de Estado entre 1976 y 1983 ha dejado su propia marca en la sociedad y la política de nuestro país, y por supuesto, en las formas de la rememoración.

Si revisamos la producción editorial de los últimos años, encontraremos que el pasado reciente —hablamos de los años '60, de los tempranos '70 y de los años de la dictadura— ha sido

27) Elizabeth Jelin, "Memorias en conflicto", en *Los Puentes de la memoria*, n° 1, La Plata, agosto 2000, pp. 6-13.

28) Por supuesto que no ha sido el único momento de inflexión de la historia argentina, ni ha constituido el único momento en que se ha recurrido a una forma extrema de violencia estatal.

objeto de un número creciente de miradas y escrituras. Se puede percibir, día a día, un interés renovado que ha adquirido tonalidades bien diferentes de aquellos rasgos predominantes en los primeros años de la transición democrática. En efecto, tanto la tendencia a analizar un segmento u otro de esos años, como también los ejes temáticos desde los cuales se aborda la cuestión han ido migrando. En los años '80, las intervenciones estuvieron centradas en el debate en torno a los alcances y las significaciones de la dictadura y, sobre todo, en la denuncia de los crímenes cometidos por el Estado. Además, en esos primeros años de la transición democrática prevalecieron ciertos discursos sobre el pasado reciente que componían un contexto de producción de relatos y representaciones que fijaba límites bastante precisos a las formas de narración de ese pretérito. Relatos como el de la “república perdida” y la teoría de los dos demonios, clausuraban antes que abrían las miradas sobre el pasado. Es el período en el que el dicho popular de la época de la dictadura para nombrar la desaparición —“algo habrán hecho”— es reemplazado con ese otro que sanciona la desresponsabilización genérica de una sociedad que se planta ante su pasado como si le fuera ajeno: “nosotros no sabíamos”.²⁹ Durante esos iniciales años de la

29) Analizar estos enunciados seguramente daría acceso a variados niveles de significación que ayudarían a comprender lo que sucedía en cada momento. Por ejemplo, en el “algo habrán hecho” se condensa un efecto doble: a) legitimación de la represión, ese “algo” es evidentemente negativo y merece la sanción; incluso la más irremediable; b) al mismo tiempo expresa y construye el terror en cada sujeto (ese “algo” es indefinido, por lo que hay que cuidarse de no “hacer algo”; es una forma de nombrar lo por entonces indecible pues acarrea la peor sanción: ciertas formas de lo político), pero es también una suerte de lugar de resguardo que modera ese mismo terror internalizado (si nada hago, nada me pasará). En el “algo habrán hecho” se cifra también el aislamiento de cada sujeto, la operación para situarlo en soledad ante el Estado: aislamiento de los *otros* en tanto potenciales objetos de la represión, pues podrían “hacer algo”. Pero además, el “algo habrán hecho” encadena con el “*se los llevaron*”. En la frase “se los llevaron”, el *se* nombra al poder desaparecedor; su vaguedad —¿quiénes son o qué es, en definitiva, ese *se*?— es también la cifra de su ubicuidad. Este tipo de análisis debería, además, dar cuenta de los lugares y sujetos de estas enunciaciones, lugares sociales y de clase, para no difuminar las desiguales responsabilidades que tuvieron los distintos sectores sociales y políticos. Hablar de estas responsabilidades significa, por demás, eludir esos modos de abordarlas que se nutrieron de la perduración de una lógica binaria de la política, modos que reducen la complejidad de lo que podría llamarse “la zona de los grises” de la sociedad argentina a una oposición dicotómica.

postdictadura, incluso las formas de la testimonialidad predominantes —probablemente las únicas posibles o viables en ese momento— estuvieron orientadas primero por las estrategias de denuncia del Terrorismo de Estado y luego por la necesidad de la construcción de la prueba judicial, que derivaron en el histórico juicio y en la condena a las Juntas Militares. Entre los efectos de este necesario proceso, estuvo el fortalecimiento de ciertas figuras y modos de ejercicio de la memoria que construyeron los temas posibles de investigación al modelar un campo de determinaciones o presiones sobre las formas de exploración del pasado reciente.³⁰

A fines de la década de 1980, las llamadas leyes de impunidad ley de “punto final”, ley de “obediencia debida” e indultos delinearon un nuevo terreno. Se trató de sucesivos intentos que, desde las políticas de Estado, los medios masivos de comunicación y los grupos dirigentes, buscaron producir alguna forma de cierre del pasado reciente. Frente a esas tentativas, las organizaciones de derechos humanos desplegaron novedosos procedimientos de

30) Hoy es posible y preciso pensar en los límites que imponía la constitución del testimonio como prueba judicial para reflexionar sobre el pasado reciente, limitaciones que pueden observarse al leer las declaraciones de los testigos en el Juicio a la Juntas. Quisiéramos, al respecto, transcribir un pequeño fragmento de la declaración de uno de esos testigos, el Dr. Acosta:

“Dr. D’Alessio: ¿Supo usted si había algún detenido que participara en esta actividad [se refiere a las sesiones de tortura], así como a usted una vez se le ofreció algo que usted interpretó de este modo?”

Acosta: Antes que nada quiero formular una aclaración, si usted me permite, doctor.

Dr. D’Alessio: Cómo no.

Acosta: He estado leyendo que se usa el término colaboración, y no quiero responder a esa pregunta porque no responde a una realidad, creo que es un término que se usa equivocadamente.

Dr. D’Alessio: Perdón doctor. La pregunta es concreta, *se refiere a otro problema que éste de tipo lingüístico* que usted plantea.

Acosta: No, no es un problema de tipo lingüístico, doctor, perdón, es un problema que hace al contenido de la relación que la gente que estaba secuestrada tenía.

Dr. D’Alessio: Sin perjuicio de la calificación del problema, la pregunta que le hace el defensor se refiere a si alguna persona, junto o independientemente de los interrogadores, tomó parte en alguna sesión de tortura.

Acosta: Me consta que una de las personas nombradas por el defensor participó en mi tortura”. Fragmento de la versión taquigráfica de la declaración de Osvaldo Acosta en el juicio a las Juntas Militares, en *El diario del Juicio*, Buenos Aires, n° 27, 26/11/1985, p. 510 (la cursiva nos pertenece).

rememoración con la intención de sostener la cotidiana exigencia de memoria, verdad y justicia. Ante las políticas de impunidad, algunas de las respuestas fueron meramente reactivas, como la consigna “prohibido olvidar”. Otras fueron más propositivas, aun cuando tuvieran el sesgo de la denuncia, como la práctica de los “escraches” o el señalamiento de lo que fueran los centros clandestinos de detención y desaparición, pues ambas prácticas nos recordaban sobre qué territorio sostenía aún “la ciudad”. En un sentido similar aportaron los “juicios por la verdad”, en tanto eran estrategias que intervenían en el espacio público proponiéndose como ejercicio de memoria.

De forma que aquello que quiso ser clausurado por ley, volvió a la escena política por nuevas vías; y uno de los terrenos privilegiados fue, precisamente, el de las memorias. A mediados de la década de 1990, nuevas voces irrumpieron en el centro del espacio público con sus propias interrogaciones y con las marcas presentes de ese pasado; voces de una nueva generación, la de “los hijos”, que no necesariamente son hijos de víctimas del terrorismo de Estado sino todos aquellos que componen en una diversidad de intervenciones un nuevo repertorio de preguntas sobre cuestiones antes invisibilizadas. Junto a estas nuevas intervenciones, se multiplicaron también las voces testimoniales de los ex-militantes, narrando ahora sus experiencias de militancia en los años sesenta y setenta. Los cambios en los sujetos que interrogaban y narraban el pasado, y las mutaciones en los temas de rememoración dotaron a las memorias en conflicto de nuevos impulsos; promoviendo lo que finalmente fueron fructíferas aperturas temáticas y nuevas modalidades de lectura.

Fue así que, de maneras desiguales y con resultados dispares pero poniendo de manifiesto la fuerte persistencia de las marcas del pasado reciente, tanto las políticas de verdad y justicia como la creación de canales para la circulación de relatos testimoniales precisaron y construyeron enlaces con el pasado. Lazos que no se circunscribieron al pasado de la dictadura, sino que se extendieron a los años previos sin los cuales el terror estatal sería ininteligible; y a los años posteriores, que fueron los de afirmación del mismo movimiento de derechos humanos y de una institucionalidad postulada como la absoluta alteridad de aquel pasado, además de haber sido el momento en que surgieron las primeras narraciones sobre los sesenta y setenta.

Es por ello que, en relación al pasado reciente, los conflictos en torno a qué se recuerda y a cómo se recuerda han sido —y continúan siendo— un tema candente, un tema cuya actualidad es renovada día a día en la búsqueda por interpretar ese pasado; y las memorias de ese pasado han ido ocupando un lugar más destacado. Esta posición cada vez más preeminente se debe, en principio, a razones puramente cronológicas: a medida que nos alejamos de los años terribles, el territorio de las luchas por el sentido de lo sucedido se traslada al plano de las memorias.

El vínculo con el pasado reciente, el lazo precisado y constituido, refiere tanto al pasado como a la memoria del mismo, a las formas de relación entre presente y pasado y, por tanto, a las políticas y formas de representación o de *presentificación* del “pasado reciente”. Y aun cuando no se ha establecido siquiera un debate en torno a qué vehiculiza ese enunciado “pasado reciente”, parecería existir un acuerdo tácito sobre ciertos temas o problemáticas que lo habitan. Un “acuerdo implícito” que se verifica en la mayor producción de huellas, de palabras de los testigos. Pero esta “designación” temática, este “sobre qué hablar, sobre qué contar, sobre qué narrar” implica todavía otra pregunta, ¿para qué y para quién necesitamos narrar ese pasado?, ¿acaso porque existe un mandato moral de recordar?

*

La expansividad demostrada por los actos de memoria y sus potencialidades en diferentes esferas de la vida social han promovido, paralelamente, un debate teórico y político cada vez más extenso y rico en torno a las memorias; debate en el cual distintos intelectuales se preguntan por las relaciones entre memoria y justicia, memoria y verdad, memoria y política.

Una de las intervenciones concernientes a este fenómeno que, como decíamos antes, en su impulso por recordarlo todo instituye la posibilidad de olvidarlo todo, fue la de Tzevan Todorov. En su libro *Los abusos de la memoria* sostiene, al distinguir la “memoria literal” de la “memoria ejemplar”, que mientras de esta última forma de la memoria pueden extraerse lecciones y trabajar sobre el presente por analogía, la “memoria literal” prolonga el trauma y hace del pasado un eterno presente. Su manifestación más notoria es la “conmemoración obsesiva” del cambio de siglo,

una muestra de lo que denomina los “malos usos” de la memoria, utilidades que, al sacralizarla, la esterilizan.³¹ Para el autor de *Frente al límite* es importante discernir sobre los usos de la memoria, pues la pregunta que lo orienta remite a los fines de la recuperación del pasado, al “para qué”. El uso ejemplar de la memoria contendría potencias liberadoras en tanto posibilitaría una intervención *aleccionadora* del pasado en el presente y permitiría la comparación entre acontecimientos, lo cual matizaría la unicidad ciertamente intransferible propia del uso literal del pasado. Si los fines son relevantes a la hora de establecer los usos y abusos de la memoria, Todorov no duda en proponer que el objetivo de la memoria —y la historia— debe ser la búsqueda del bien y la justicia.

La intervención de Todorov introduce una dimensión ética y política en toda la problemática y nos reenvía a la discusión sobre el para qué de las memorias, interrogación ya formulada en la cita de Hamlet que como epígrafe inicia y motiva este libro. Esto obliga a pensar las relaciones de las memorias con sus contextos de producción, a la vez que a meditar sobre los potenciales efectos que dichos ejercicios de rememoración pueden tener sobre esos mismos contextos y sobre los sujetos que en ellos se desenvuelven.

Una situación de este tipo, creemos, tiene lugar en la Argentina. Durante los últimos años, la circulación de disímiles versiones, perspectivas y narraciones ha fortalecido un enfoque que sostiene que en las representaciones del pasado reciente es preciso articular una multiplicidad de visiones e interpretaciones. Pero ya vimos con Todorov, que existen usos y abusos de memoria, y también señalamos que, tanto por los contenidos como por las formas, se establece un espacio donde las memorias entran en conflicto, cada una proponiendo sus propios modos de citar y vincularse con el pasado. De tal manera que no todas las memorias pueden, ni deberían, ser parte de la mencionada articulación. Ya en el análisis inicial que nos brinda Todorov, las memorias literales no podrían articularse con las memorias ejemplares, pues sus efectos se mueven en direcciones opuestas —las primeras hacia la sacralización y las segundas hacia un

31) Tzevan Todorov, *Los abusos de la memoria*, op. cit., pp. 30-33.

uso analógico—; más difícil aun es esa articulación si partimos de la idea de que la rememoración debe tener como propósito el bien y la justicia.

Pensamos que estas cuestiones son a la vez razones para interrogarse por los fundamentos y por los efectos de los ejercicios de memoria, para lo cual se precisa avanzar más allá de ese punto de partida que constituye la citada distinción de Todorov. Pues no se trata de alentar una suerte de proliferación absoluta de relatos sobre el pasado reciente; ni tampoco de promover su equiparación interpretativa por respeto a lo diverso. Por el contrario, se trata de reflexionar y explicitar las bases políticas, éticas y teóricas desde las cuales se piensa —y representa— el pasado, para colocar esos fundamentos en la superficie de las mismas tareas de narración y representación. Y en la medida que toda presentación del pretérito está unida sólidamente, aunque no siempre de manera explícita, a determinados horizontes políticos, esta puesta en superficie serviría para ahondar en las razones —en el para qué— de la representación del pasado reciente.

*

Ideas como “memoria colectiva” y “memorias en pugna” sugieren que en las sociedades existen recuerdos que son a la vez actos compartidos y objetos de disputas y controversias. En la senda de la por entonces ascendente sociología durkheimniana, Maurice Halbwachs acuñó la idea de memoria colectiva. Sin embargo, no la concibió como aquella memoria que surgiría de algún tipo de entrelazamiento o síntesis de las diversas memorias individuales, sino que propuso pensar el proceso exactamente a la inversa. Para el autor de *Les cadres sociaux de la mémoire*, la rememoración siempre requiere de otros, siempre es colectiva, y es a partir de los recuerdos colectivos, compartidos, que los individuos construyen lo que creen son memorias individuales. Son justamente los marcos sociales los que determinan —y a la vez posibilitan— los recuerdos, y lo hacen bajo el modo de la influencia o la presión social, creando incluso la ilusión al individuo de que sus recuerdos son personales y exclusivamente propios. Aun cuando se ha señalado que el enfoque de Halbwachs tiene el problema de desconocer o minimizar al individuo como sujeto genuino de la rememoración —pues sus recuerdos no serían más que un eco de

instancias sociales, de memorias colectivas—, el señalamiento del carácter compartido de los trabajos de memoria, su referencia a un nosotros, sitúa una de las dimensiones más relevantes, a nuestro juicio, de la rememoración: su implicancia directa en la constitución de los lazos sociales.

Memorias colectivas que son también memorias en pugna, en conflicto. En la obra que dirigió Pierre Nora, *Les lieux de mémoires*, hay un espacio para las contramemorias, narraciones del pasado que se opusieron a las que a la postre terminaron siendo las versiones oficiales, las memorias de la Nación.³² Las prácticas de la rememoración y la conmemoración, las interpretaciones del pasado, lo que se recuerda y cómo se lo recuerda, constituyen dimensiones capitales de los procesos sociopolíticos: no hay memorias al margen de las relaciones sociales y de los conflictos inscriptos en estas relaciones. El terreno de lo memorial no es un campo de sutura, aun cuando determinadas versiones quieran presentarlo en esos términos; en esos casos es porque se trata de los relatos que armonizan con el proceso hegemónico. Como decíamos antes, lo distintivo de la modalidad de intervención de las memorias en el conflicto social, político y cultural es que lo hacen hablando del pasado, de lo sido. En el campo conflictual de las memorias, éstas son expresión de enfrentamientos sociales, políticos y/o culturales, pero en el mismo movimiento establecen ciertas determinaciones, ejercen presiones y fijan límites; tanto por medio de la selección de lo que se recuerda y lo que no se recuerda como por los modos con los que el pasado es *presentado*. Podríamos decir que los trabajos de memoria están determinados por sus propios contextos de producción y a la vez influyen modi-

32) La obra dirigida por Pierre Nora, de la que participó más de un centenar de intelectuales y que fuera editada en varios volúmenes entre 1984 y 1993, constituye un notable esfuerzo por diseñar —y establecer— los contornos de la memoria de Francia, y es por ello que se integran en la empresa a las evocaciones designadas como contramemorias, pero también se incluyen ciertas formas de lo memorial cuya pertenencia a lo nacional, a lo francés, podría ser largamente discutida. El emprendimiento de Nora guarda un segundo propósito, también normativo: delinear lo más nítidamente posible la frontera entre memoria (afectiva, sentimental, real o imaginaria, abierta a todos los cambios e inconsciente de los mismos, etc.) e historia (intelectual, racional, crítica, problemática, explicativa, etc.). Cfr. la entrevista a Pierre Nora, “No hay que confundir memoria con historia”, publicada en el diario *La Nación*, el 15 de marzo de 2006.

ficando, al menos parcialmente, esos mismos contextos. Además, los conflictos no son sólo entre memorias rivales, ni éstas son homogéneas ni perfectamente trazadas. Por el contrario, en general, más que construcciones unívocamente significativas, las memorias de los distintos grupos —Estado, clase, comunidad, etc.— son ellas mismas memorias divididas, fragmentadas.³³

A estas dos condiciones de la memoria, su carácter colectivo y su inscripción en un espacio de rememoraciones en disputa, se suma una tercera, señalada por muchos autores: el trabajo del recordar promueve siempre rasgos identitarios. Todo ejercicio de memoria tiene una incidencia subjetiva, tanto en los individuos como en los colectivos a los que contribuye a sostener como tales. No quisiéramos detenernos en esta cuestión, pues la tratamos de diversas maneras a lo largo del libro, sino sólo señalar este fuerte vínculo entre memoria e identidad.³⁴ Pues es en el reconocimiento de esta relación entre memoria e identidad que se ha extendido la idea de la existencia de “políticas de la memoria”. Con esta expresión se pretende señalar que en las manifestaciones colectivas, las representaciones de lo pasado cumplen una función *política*, en el sentido de reforzar o debilitar las cohesiones de los distintos grupos, políticos, sociales, etc. Es por ello que los propios grupos se dan *una política* en relación al pasado, a sus propias memorias, para que actúen fortaleciendo sus fundamentos y debilitando los de grupos antagónicos o competidores. El mejor ejemplo de cómo esto se lleva a cabo son las políticas de la memoria de los Estados, con sus prácticas específicas, como las conmemoraciones nacionales fijadas y ritualizadas, proveedoras de sentido para la trayectoria histórica de “la nación” y a la vez forjadoras de los sujetos que la componen.

Quizá esta formulación de las “políticas de la memoria” esté más atenta a lo que podría ser el lado instrumentalizado de los actos de conmemoración, es decir, a ver la dimensión *política* de las memorias en juego en el recorte del pasado que se propone (lo que se recuerda y lo que se olvida), o en las posiciones y colectivos

33) Cfr. el ya clásico análisis de Alessandro Portelli, “O massacre de Civitella val di chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito y política, luto e senso comum”, en Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (Orgs.), *Usos y abusos da História Oral*, Río de Janeiro, Fundação Getulio Vargas Editora, 1994, pp. 103-130.

34) Cfr. los capítulos “Marx y el riesgo de la veneración supersticiosa del pasado” y “Ricoeur o la memoria como trabajo”, en este mismo volumen.

que se consolidan en el presente con ese recuerdo de lo pasado (lo que las genealogías construidas legitiman). Sin desconocer esta faz potencial de lo memorial, también puede pensarse que la dimensión *política* de las memorias reside no sólo en qué se recuerda, sino en el modo en que se lo hace; un modo que atañe tanto a las formas de citación del pasado como al propio trabajo de rememoración. La mirada sobre el cómo se recuerda —qué vínculo se establece con lo pasado; la exigencia del trabajo del recordar— resitúa al mismo tiempo las representaciones de lo pretérito y los materiales de dichas representaciones, hurgando más allá de los sentidos literales de los monumentos y los documentos, e indagando en otros soportes que, estratificados, habitan la cotidianeidad. La disposición a buscar más allá de la literalidad de lo que se ha erigido “en memoria de”, la determinación a explorar las huellas, las marcas del pasado en los espacios que no han sido explícitamente configurados como *lugares de memoria*, constituye un trabajo, una tarea que repercute en las subjetividades que la ponen en práctica, pues es una práctica que en su ejercicio colabora en la constitución subjetiva. A la par, contribuye al rescate del pasado; *rescate* que es posible si se verifica una triple y simultánea predisposición: una escucha de las deudas con el pasado, el establecimiento paralelo de la distancia necesaria, y la capacidad para poder decir lo que la pura repetición no permite. En un sentido análogo, esta disposición repercutiría en las representaciones del pasado, en particular de los sucesos más dolorosos, y contribuiría en la configuración de otros “lugares” de memoria.

Pero al hablar de estas dimensiones de la rememoración, de las potencialidades alojadas en los modos de relacionar pasado y presente, ya no estaríamos refiriéndonos a las modalidades antes mencionadas bajo el nombre de “políticas *de* la memoria”. Se trataría, más bien, de una politicidad —en tanto producción de subjetividad y de vínculos entre sujetos— alojada en el mismo trabajo de memoria, en su práctica, lo que podríamos llamar “las políticas *en* las memorias”.

Tanto en uno como en otro caso —es decir, en “las políticas *de* la memoria” como en “las políticas *en* la memoria”— las representaciones de lo pasado, memoria e historia participan en consonancia o disonancia del proceso hegemónico. Apropiándonos de las categorías de Antonio Gramsci, y de las formulaciones de Raymond Williams, podríamos hablar de memorias hegemónicas y

de modos de la rememoración alternativos o contrahegemónicos. En este último caso, se trataría de memorias que actúan desbaratando las estrategias instrumentalizadoras del pasado que sirven al mantenimiento de la dominación, al mantenimiento del orden; estrategias que incluyen como en todo proceso hegemónico voces y relatos opositores. Estas referencias al pasado que intervienen en el presente poniendo en cuestión, en crisis, los lugares y roles sociales de las identidades y de los sujetos, es lo que llamamos *memorias críticas*. Ellas intervienen sobre conmemoraciones, ritos y cultos del pasado, pero también trabajan socavando sus propias cristalizaciones, sus propias tendencias a la formación de ritos y mitos; una memoria cuya criticidad reside tanto en lo que selecciona del pasado como en el modo en que es ejercida, en cómo representa lo pasado y lo pone en la escena pública. Unos modos de presentar el pasado, de articular lo presente y lo acaecido que evitarían, además, que los ejercicios de rememoración sean utilizados para desentenderse de las demandas políticas y sociales actuales, es decir, de las deudas generadas hoy.

*

Este libro intenta ser un aporte a esas memorias críticas. Las secciones y capítulos que lo componen tienen cierta autonomía, pueden sostenerse por sí mismos, pero también pueden tejer lazos con otros segmentos del libro. Nosotros proponemos algunas de las conexiones posibles que, vinculando las diferentes partes, arman una suerte de malla textual. Pero, al modo de un juego o de un *bricolage*, se podrían proponer otros encadenamientos para las distintas piezas, otras construcciones. Es un texto pensado como un mosaico que puede asumir diversas figuras, dependiendo de cómo se elija disponer las distintas piezas, al modo del juego chino *Tangram*. Nuestra intención es, de tal modo, presentar un texto —y unos textos— que actúen a la manera de un tejido; una trama abierta desde la cual pensar cuestiones relativas a la memoria y la historia, la política y el pasado reciente. En un sentido, quiere aproximarse a lo que aprendimos —a lo largo del tiempo que nos llevó escribirlo y en diálogos con otros— sobre lo que es un trabajo de memoria; una actividad que también dejamos a los lectores. Pues la memoria, como la lengua, es al mismo tiempo propia y de otros; en el mismo momento en que se la

práctica, cuando se la ejerce, quien rememora lo hace con otros. La memoria es de sí y de otros. Por eso no proponemos *un* sentido para esa memoria crítica, sino puntos de vista y nudos teórico-políticos desde los cuales pensar, cada vez, los ejercicios de memoria. Y seguramente por eso, también, este libro, al resguardo de la empresa cortazariana, puede leerse en *desorden*, o puede ser tomado en fragmentos.

Presentamos en estas páginas parte de nuestro propio itinerario por la cuestión. Recorrido por las escrituras sobre la militancia setentista con sus distintos formatos, presupuestos y objetivos. Itinerarios por las elaboraciones teóricas. De estas últimas, presentamos ciertos aspectos de las obras de algunos autores, en tanto los consideramos necesarios para pensar —y cuestionar— los debates actuales y las formas predominantes de “hacer memoria”. Podríamos también habernos detenido en las reflexiones de Yosef Yerushalmi o Andreas Huyssen, pero no nos propusimos un libro que presentara a todos aquellos autores que han incurrido fecundamente en el tema, muchos de ellos bien conocidos en el medio argentino. Nuestra intención estaba orientada a presentar intervenciones que, de alguna manera, rasgaran ciertos presupuestos en el tratamiento de la memoria y la historia. La selección de autores de la segunda sección tiene algo de arbitrario, pero también existe un hilo rojo que la subtiende: se trata de autores que incursionan en distintos aspectos o problemas relativos a los modos de “tratar con el pasado” y a lo que en esa empresa se juega de las relaciones entre memoria, historia, política, subjetividad y emancipación. Son, por otro lado, elaboraciones que nos han resultado útiles para pensar esta problemática.

De igual manera, la primera sección reúne los análisis de un pequeño universo de trabajos sobre el pasado reciente: en realidad sobre un fragmento: las escrituras sobre las organizaciones armadas setentistas. La producción de textos sobre el pasado reciente en la Argentina se ha extendido en los últimos años, tanto en lo que hace a la dictadura y sus efectos como en lo que refiere a las diferentes modalidades que adquirió el compromiso político y social de los años '60 y '70. Nuestra intención no fue realizar una presentación exhaustiva de todo lo producido sobre el pasado reciente, ni siquiera de todo lo producido sobre las organizaciones armadas de los años setenta, sino que nos guió el propósito de exponer los modos en que se hace historia y memoria sobre

ese pasado; para lo cual tomamos como una excusa, o como un instrumento, el “caso” de las escrituras sobre la militancia armada. La elección de este segmento radica en que se trata de un tema difícil, cruzado todavía por diversos reduccionismos: un tema del que sólo hace poco se ha comenzado a hablar.

Mientras este libro estaba en sus tramos finales, un conjunto de intelectuales y ex militantes ha producido una importante intervención sobre la experiencia armada en la Argentina de los años sesenta y setenta. Nos referimos al debate que tuvo lugar luego de publicada la carta de Oscar del Barco en la revista cordobesa *La intemperie* de diciembre de 2004. El escrito de del Barco, motivado por un reportaje a Héctor Jouve a propósito de la guerrilla del Ejército Guerrillero del Pueblo en Salta y el fusilamiento de varios de los guerrilleros por sus propios compañeros, tuvo una amplia repercusión en las páginas de la misma revista cordobesa, y también en otras publicaciones político-culturales.³⁵ La discusión que se abrió manifiesta la tensión en la que se encuentra todavía el abordaje de la experiencia armada setentista, un abordaje que se debate todavía entre la reflexión crítica y la justificación contextual. De no haber sido contemporáneo de nuestra propia escritura, seguramente el debate iniciado con la carta de Oscar del Barco —discusión que todavía hoy continúa— le hubiéramos dedicado un capítulo específico en este libro.

Quisimos acercarnos a las formas de reconstrucción del pasado reciente en la medida que, como decíamos antes, esas formas de memoria y de la historia tienen consecuencias políticas en el presente. O, en otras palabras, comprender las políticas en las memorias (o las historias) a partir de los modos en que presentan sus versiones de lo sido; a partir de las formas y los temas que abren o cierran, rescatan u olvidan. ¿Cómo incursionar en las

35) La entrevista a Héctor Jouve apareció en los números 15 y 16 de la revista *La Intemperie*, de octubre y noviembre de 2004 respectivamente. El texto de Oscar del Barco, se publicó en la sección del correo de lectores del n° 17 de la misma revista, en diciembre de 2004. Varias intervenciones, bajo el título “¿No matarás?”, se publicaron en los números siguientes, hasta el n° 23 de agosto de 2005, y además el debate se extendió a otras publicaciones político-culturales, como *Confines*, *Conjetural*, *El interpretador* (revista digital), *El ojo mocho*, *Políticas de la memoria*, etc.

historias de las organizaciones armadas, cuyos militantes ofrendaron sus vidas en pos de sus deseos de erradicación definitiva de la explotación y la dominación sociales, sin quedar apresados en los homenajes a los héroes o las víctimas? ¿Cómo sostener la crítica a las prácticas y subjetividades que dichas organizaciones promovieron sin deslizarse hacia otro tipo de enfoque —que no llamaríamos *crítico*— más inclinado a la condena que preocupado por promover un pensar, una reflexión? ¿Será acaso la repetición de ritos por el sacrificio la mejor manera de honrar sus memorias o acaso, como creemos, el rescate reside en afrontar el análisis y la crítica de unos modos de entender y practicar la política que los militantes setentistas extremaron? ¿Cómo internarse en una política que era pensada y ejercida “como tránsito”, como etapa hacia una meta, y en consecuencia en ella los medios podían escindirse de los fines? ¿De qué modo debemos hacer memoria de la violencia guerrillera, en su ejercicio con quienes consideraban sus enemigos y también en su ejercicio con sus propios compañeros? ¿En una sociedad que ha terminado repudiando vehementemente y por muchas razones a las Fuerzas Armadas, cómo recordar los esfuerzos setentistas por construir ejércitos regulares? ¿Es posible una historia y una memoria del setentismo armado sin un ajuste crítico con las tradiciones hegemónicas en el universo político y cultural de izquierdas? ¿Recordar esas tradiciones, no implicará también atender a los intentos libertarios y emancipatorios que no sucumbieron a las tentaciones de las formaciones políticas verticalistas? ¿No precisamos de un balance, una reflexión crítica de las tradiciones de las izquierdas, para exponer los materiales de una posible transmisión, para saber de aquellos que pueden ser conservados y actualizados, distinguiéndolos de aquellos otros que deben ser definitivamente abandonados? ¿Una memoria del setentismo, no debería empezar por desbaratar lo que se oculta tras la homogeneización de ese nombre, indagando en las iniciativas a contracorriente aun al interior del universo de las izquierdas? Estas preguntas surcan la difícil temática de la militancia armada setentista. Como campo espinoso, en el que se juegan también afectos y solidaridades, nos pareció oportuno analizar cómo se hace historia y memoria de esa experiencia militante.

La selección de los textos objeto de análisis en la primera parte del libro no guarda relación con atributos de calidad; es

más, no se trata de abrir juicio sobre ese aspecto de los distintos trabajos, sino que intentamos exponer el modo en que *construyen una narración y un sentido* sobre la militancia armada setentista. Por otro lado, se trata de trabajos incomparables entre sí, pues remiten a escrituras diferentes: films, textos académicos, literatura testimonial, ensayos, prensa escrita. Que sean éstos los textos elegidos obedece a su ubicación en el espacio de escrituras sobre el tema, pero también a que consideramos que son expresivos de ciertas tendencias. Para cada tipo de textualidad, seleccionamos lo que nos pareció más interesante de analizar hoy, aunque existían otras posibilidades. Sin embargo, creemos que hay ciertas líneas predominantes que articulan los núcleos densos de las interpretaciones en que se sostiene gran parte de las nuevas investigaciones —mayoritariamente del tipo periodismo de investigación— o de las narraciones testimoniales, y que dichos vectores de interpretación surgen de los análisis que ofrecemos a los lectores.

La articulación entre las secciones primera y segunda del libro está presente sobre todo en los modos en que tratamos las distintas escrituras sobre la militancia armada. Podríamos haber optado por desplegar los soportes teóricos y conceptuales de la segunda parte al interior de cada uno de los análisis de los textos sobre el pasado reciente argentino que componen la primera, pero elegimos desarrollarlos por separado y mantener solamente algunas referencias de enlace. Esta elección nos pareció adecuada porque nos permitía presentar el libro como una suerte de ejercicio de memoria que, a la manera de la rememoración que se construye como un montaje, muestra las uniones, las costuras y los empalmes entre las distintas piezas. Pues justamente para que nuestra tarea de escritura no aparezca naturalizada es que exhibimos su carácter de artificio y su dimensión política, de la misma forma que tratamos de exponer, en los análisis de las escrituras sobre la militancia armada setentista en Argentina, sus vínculos con ciertas estrategias y expectativas de futuro. Porque, en definitiva, pensamos que cada trabajo de rememoración implica una inescindible dimensión política: políticas en las memorias. En este libro tratamos, entonces, de poner a la vista las piezas del *Tangram*, como modo de sostener la reflexión crítica e indagar en las relaciones entre las diversas formas del rescate de lo pasado y los horizontes fu-

turos. Por eso no hablamos de buena o mala memoria, sino que tratamos de proponer preguntas antes que ofrecer respuestas, de reconstruir los mundos a los que refieren y aportan cada una de las escrituras, y de presentar enfoques y pensamientos sobre la memoria y la historia que, a nuestro juicio, pueden incorporarse a las elaboraciones y prácticas orientadas a recrear las perspectivas emancipatorias.

PRIMERA SECCIÓN
**ESCRITURAS SOBRE LA MILITANCIA
ARMADA EN LA ARGENTINA**

*“he nacido tanto
y doblemente sufrido
en la memoria de aquí y de allá”*
Alejandra Pizarnik

I. ENTRE LA ENSAYÍSTICA Y LA TESTIMONIALIDAD

*“Quiero seguir siendo testigo,
aunque no quede ni un ser que pida mi testimonio”*

Christa Wolf, Casandra

En los últimos años se han publicado numerosas intervenciones que toman como punto de partida el testimonio de quienes fueron protagonistas para abordar el tema de la militancia en las organizaciones político-militares de los años sesenta y setenta. Se trata de un universo que crece día a día y que encuentra canales de expresión en una pluralidad de formas discursivas. Investigaciones periodísticas, ensayos, novelas, biografías y autobiografías modelan de las maneras más diversas la palabra testimonial propia o ajena.

En esta sección nos aproximamos a cinco casos de escritura que reunimos bajo el título: “Entre la ensayística y la testimonialidad”. Se trata de textos de estilos muy variados, pero que tienen en común —y a esto obedece la decisión de agruparlos— sus orígenes en reflexiones motivadas por marcas autobiográficas para ir más allá: la identidad personal de quienes firman cada texto está incluida de diversos modos, silenciosa o estridentemente presente.

La selección de estos textos, que sin duda deja otros de lado, pretende mostrar una diversidad de formas de aproximarse a la temática y también un abanico de posibilidades en relación a qué hacer con los testimonios y a cómo presentarlos.

Mientras que *Monte Chingolo. La mayor batalla de la guerrilla argentina* de Gustavo Plis-Sterenberge recoge entrevistas para con ellas escribir una narración que las tiene fundamentalmente como fuente de datos; los tres tomos de *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina* de Eduardo Anguita y Martín Caparrós intercalan la palabra de los militantes en un relato que busca ser una síntesis de todos los puntos de vista. Por otro lado, *Mujeres guerrilleras* de Marta Diana y *Pájaros sin luz* de Noemí Ciollaro publican las entrevistas y construyen objetos donde las vivencias personales están desplegadas singularmen-

te. Además, en cada uno de esos textos encontramos diferentes maneras de presentar el yo autobiográfico de los autores.

En *Política y/o violencia* la acción de recordar y la propia identidad personal de Pilar Calveiro se muestran fundamentalmente en el uso de la primera persona del plural a la hora de convocar a los actores de entonces a tomar la palabra y a revisar la experiencia de los setenta haciéndose cargo de las responsabilidades de cada uno. Podríamos haber situado la intervención de Calveiro en el capítulo “Versiones de academia”, sin embargo, la afirmación de la autora de que se trata más de un ejercicio de memoria que de una historia nos motiva a ubicarlo en esta serie.

Ejercicio de memoria, ejercicio de transmisión

La publicación del libro de Pilar Calveiro *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70* estuvo acompañada de un conjunto de textos y presentaciones que, de manera bastante elocuente, indicaba que su aparición constituía una oportunidad para instalar nuevas coordenadas en relación al debate sobre las organizaciones armadas setentistas.¹ Y ciertamente, la autora del excelente *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* y de numerosos artículos sobre memoria e historia en revistas político-culturales², ofrece en este volumen

1) Pilar Calveiro, *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005. Entre las reseñas y noticias por la publicación, pueden consultarse las siguientes: Gabriel D. Lerman, “Los males de la derrota. Reseña a *Política y/o violencia*”, en *Radar Libros. Suplemento de Página/12*, 25/09/2005; María Moreno, “Los setenta en cuestión (el poder de otras palabras)”, en *Las 12. Suplemento de Página/12*, 30/09/2005, que es el texto de su intervención en la presentación del libro; Marta Dillon, “Hay que romper el disimulo de la militancia. Entrevista a Pilar Calveiro”, en *Radar. Suplemento de Página/12*, Buenos Aires, 2/10/2005. Además, en la contratapa del libro las directoras editoriales explicitan esta intencionalidad, pues proponen la colección que el libro de Calveiro inicia como herramienta para “abrir un *nuevo* debate sobre los años ‘70” (la cursiva es nuestra).

2) Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 1998. Entre los artículos en revistas, pueden mencionarse: Pilar Calveiro, “La memoria como futuro”, en *El Rodaballo. Revista de política y cultura*, n° 13, Buenos Aires, invierno 2001, pp. 2-7; Pilar Calveiro, “Puentes de

una intervención que se inscribe en la todavía débil corriente de escrituras críticas sobre el pasado reciente de las izquierdas argentinas. Afrontar esta tarea implica, como advierte la autora, dejar de refugiarse en aquellos discursos que, bajo distintos pretextos, buscan suspender cualquier evaluación crítica de la experiencia militante; significa dejar de lado las versiones heroicas o victimizantes en tanto constituyen enfoques que imposibilitan cualquier comprensión verdaderamente política de aquel pasado.

El texto de Calveiro es, decíamos, una intervención, en el sentido fuerte del término: una fundamentación razonada y practicada de cómo “hacer memoria” sobre el pasado militante. Fundamentación: establecer ciertos fundamentos, una fundación. Fundar para reconstruir sentidos, para establecer conexiones entre pasado, presente y futuro. Leemos en este libro una concepción de la memoria como esa capacidad humana para vincular temporalidades, como esa potencia humana para el establecimiento de enlaces “entre las necesidades del presente, la experiencia del pasado y la necesidad de abrir un futuro siempre distinto”.³ Se propone entonces dibujar líneas fuertes, trazar un plano de los cimientos, un mapa de los fundamentos sobre el cual asentar las interpretaciones. Un plano construido desde un ejercicio de memoria y que a su vez trace los modos, induzca las maneras de ejercitar la memoria. Calveiro expone explícitamente la dimensión política que habita estos actos de memoria. Por ello su texto es un “ejercicio de memoria” en el que se pone en juego, de manera práctica, aquello que considera es el modo de inscripción de la memoria en el espacio cultural: un trabajo de construcción de puentes, de restitución lazos quebrados o inexistentes, de reposición de sentido (o directamente de su constitución). Extender esos puentes de sentido implica necesariamente el examen profundo (y por ello crítico) del pasado, y como el objeto del libro es

la memoria, terrorismo de Estado, sociedad y militancia”, en *Lucha Armada en la Argentina*, n° 1, Buenos Aires, dic. 2004-feb. 2005, pp. 71-77; Pilar Calveiro, “Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia”, en *Lucha Armada en la Argentina*, n° 4, Buenos Aires, septiembre-noviembre 2005, pp. 4-19.

3) P. Calveiro, “Puentes de la memoria...”, op. cit., p. 72. Tomamos la idea de capacidad o poderes humanos —*poder* hablar, *poder* actuar, etc.— de Ricœur; cfr. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, y del mismo autor, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004, donde incluye a la memoria entre esas capacidades.

la restitución de los sentidos de la política, la autora se propone una exploración aguda y franca de los modos de entender y hacer política desarrollados por las organizaciones armadas setentistas. Comprender ese sentido de la política es, para Calveiro, ejercitar una memoria política que atienda a las otras dimensiones temporales también implicadas en la rememoración: las del presente y las del futuro.

El punto nodal de la intervención de la autora reside en su capacidad para reponer sentidos, una capacidad inherente a la misma acción de rememoración. Pero las significaciones repuestas dependen de los modos de ejercitar la memoria. Es por eso que Calveiro expone con precisión cómo procederá para construir las conexiones de sentido. No sólo qué procesos, acontecimientos o figuras se buscan en el pasado, sino de qué modo se ensamblan esas piezas, por lo que la autora asimila los procedimientos de la memoria con el juego del *Lego*.⁴ Y como la memoria no es algo que viene del pasado, argumenta Calveiro, sino una interrogación del pretérito desde las necesidades y las urgencias del presente, es desde aquí que se abre el pasado (por eso la memoria es siempre un acto de reconfiguración de lo pretérito). Pero al mismo tiempo, en el mismo acto, es preciso tener en cuenta que el sentido sólo puede ser “recuperado” si aquello que es objeto de la mirada retrospectiva es reinscripto en su contexto epocal.⁵ Resulta, entonces, que el “ejercicio de memoria” estaría constituido por dos instancias: una referida a la motivación, al impulso que promueve el acto de rememoración, instancia en la que el presente urge al pasado, abriéndolo. Paralelamente, una segunda instancia estaría referida más específicamente al acto rememorativo, pues los sentidos de lo acaecido sólo pueden ser recuperados “en contexto”: es el pasado, entonces, el que provee los elementos para que el presente pueda comprender y por tanto posibilita la elaboración de un balance.

4) P. Calveiro, “Puentes de la memoria...”, op. cit., p. 72.

5) Calveiro habla de “recuperación del sentido”, “reencontrar el sentido”: “En fin, el ejercicio de memoria es, sobre todo, una recuperación de sentido”; cfr. P. Calveiro, *Política y/o violencia*, op. cit., pp. 20-22. El término “recuperación” para hablar de las significaciones de lo pretérito es un término difícil, pues encierra el peligro de pensar el ejercicio de rememoración como un procedimiento de descubrimiento del sentido, algo que está lejos de la intención de la autora cuando piensa la memoria a partir de la analogía del *Lego*.

¿Cuáles son las “urgencias del presente”, las “necesidades del presente” desde las cuales se abre el pasado? Evidentemente son de distinto orden y remiten a distintas cuestiones, desde la justicia a la verdad. Las fuerzas que impulsan el acercamiento a las prácticas políticas setentistas —una aproximación a la guerrilla de los años ’70, reza el subtítulo del libro— las que motivan esta “memoria política” son las nuevas prácticas emergentes, que precisan de un “análisis de la derrota” de los años setenta. Son estas necesidades las que llevan a Calveiro a este emprendimiento y a convocar a los actores políticos de entonces a “retomar la palabra, una palabra crítica” para legar a las nuevas generaciones “algo más que los jirones de una historia”.⁶ Se entiende el riesgo en el que está pensando la autora: que el patrimonio heredado de aquellos años sean “jirones”, fragmentos, retazos desde los cuales, piensa, es imposible reponer el sentido de la práctica política setentista. Esos jirones, esos retazos inconexos no han sido suficientes para hacer “reaparecer” la política “en el sentido fuerte y resistente del término, como desafío para inventar un mundo común”.⁷

Recuperar el sentido sólo es posible si se mira el pasado militante de manera crítica, si se lo examina para entender las expectativas pero también las consecuencias de lo que se hizo y lo que no se hizo, incluyendo aquellas consecuencias no previstas. Mirada crítica, entonces, que es asumida no “como un castigo sino como una forma de ser veraces para, de verdad, pasar a otra cosa”.⁸ Una mirada que requiere de la asunción pública, expresa, de las responsabilidades de los distintos integrantes de las organizaciones; pues la exposición de estas responsabilidades permitirá (la autora utiliza el significante “esracharnos”) desbaratar el funcionamiento de las distintas coartadas con las que hasta hoy se ha obstaculizado el examen profundo del pasado reciente argentino. El examen crítico, la “memoria política” que Calveiro

6) *Ibidem*, pp. 21-22.

7) P. Calveiro, “Antiguos y nuevos...”, op. cit., p. 7. Calveiro no aclara esta contradicción entre la constatación del surgimiento de nuevas prácticas políticas —que son las que demandan una rememoración crítica del pasado— y esta otra afirmación según la cual, sin la reposición de sus significados en los setenta, la política no puede reaparecer “en el sentido fuerte y resistente del término”.

8) P. Calveiro, *Política y/o violencia*, op. cit., p. 19. Subrayado en el original.

propone, permitirá tender los puentes entre aquel pretérito y el presente de las nuevas prácticas. Pero para hacerlo es preciso analizar las prácticas políticas setentistas en su propio contexto: la primera mitad del libro se orienta hacia esa reposición, a “re-historizar el pasado”.

*

El ejercicio que nos sugiere el libro implica salirse de las versiones de los héroes y las víctimas, proponer otros lazos con lo acaecido, rearticular y redefinir las dimensiones que se analizan del pasado setentista y, al mismo tiempo establecer nuevas atalayas, nuevos lugares desde los cuales recordar e historizar. La forma de llevar adelante esta intervención es a partir de una fórmula constituida por dos conceptos que han sido ampliamente propuestos como medulares en las escrituras sobre los '70: política, violencia. Calveiro intercala entre ambos dos conjunciones combinadas, como una forma de reponer la tensión entre ellos y la vez dar cuenta de cierta ambigüedad: *política y/o violencia*. La fórmula, que no establece un a priori sino que intenta poner en primer plano que se trata de una relación problemática, le parece apropiada para articular, en primer lugar, la reposición del contexto y, en segundo término, para entender las razones y las tendencias que dominaron a las principales formaciones de las izquierdas en los años '70. En torno a esta cuestión, anticipa desde el inicio del libro una de sus ideas principales: la derrota setentista no se debió a un exceso de política sino a su falta, a su desplazamiento y/o supresión.

En ese abandono de “lo político”, se juega parte importante de la interpretación expuesta. *Política y/o violencia*; como decíamos, el uso de las conjunciones de coordinación “y/o” nos habla, por un lado, de una continuidad entre política y violencia, continuidad cargada de tensiones, de oposiciones y superposiciones, continuidad conflictiva pero, para la autora, ineludible en tanto reconoce la dosis de violencia que implica la política. Por otro lado, esa misma combinación nos habla de una discontinuidad, de un reemplazo, de un potencial predominio de una sobre otra. Para nuestro caso, indica que la violencia tomó el lugar de la política, tesis de la autora a fin de comprender a las organizaciones armadas setentistas. Si la *política* que piensa Calveiro remite a “lo colectivo, lo

común y lo público”, a la organización del poder social, a la toma de decisiones y a las relaciones de fuerzas y por ello a “una política que no se espanta de la violencia pero que la reconoce como una dimensión que puede y debe subordinarse a los consensos tanto tiempo como sea posible”, en los setenta habría sucedido exactamente lo contrario: un desborde de la violencia sobre la política hasta anularla por completo.⁹ Desplazamiento, ausencia de la política que habría conducido a que el “intento de construir un proyecto revolucionario” fuera derrotado antes de 1976.¹⁰

*

El primer movimiento del ejercicio de memoria es, entonces, volver sobre los sentidos de la política y la violencia *en* los años '70. “Rehistorizar el pasado” —título de una de las dos principales secciones que forman el libro— es reponer el contexto, restituir los marcos históricos en los cuáles se pensaban y ejercían la política y la violencia; sin esa reposición contextual, la fórmula *política y/o violencia* no podría servir como herramienta de inteligibilidad, como instrumento de cognoscibilidad y por ello de comprensión de los sentidos. Se trata de bucear en esas relaciones históricas entre política y violencia, en volver sobre sus significados epocales, y no en asignarles los sentidos actuales.

Ese contexto, ese marco histórico, está signado por el lugar preponderante que ha tenido la violencia, manifiesto en la especial configuración del campo político y del Estado. La larga crisis de hegemonía debida a la incapacidad dirigente de la burguesía argentina, la consecuente “militarización del Estado” y la paulatina institución de un “poder desaparecedor” fueron aspectos principales de la conformación de una “lógica totalitaria” de la política, es decir, de una concepción del conflicto como guerra, de su resolución por medio de la aniquilación del otro y de la inaceptabilidad de lo no idéntico, devenido inmediatamente en enemigo. Esta configuración produjo una reducción de lo político a lo militar, una cada vez mayor percepción y actuación de lo político como continuación de lo militar; estrechando sus significaciones

9) P. Calveiro, *Política y/o violencia*, op. cit., p. 24; y P. Calveiro, “Puentes de la memoria...”, op. cit., p. 75.

10) *Ibidem*, p. 21.

a las producidas desde una lógica amigo/enemigo, sostenido en lenguajes y prácticas del conflicto dominadas por visiones guerreras y oposiciones binarias. Esta caracterización del campo político que expone Calveiro se inscribe en una versión establecida en la analítica del campo político y de las relaciones entre Estado y sociedad civil en la Argentina, retomando en este punto los trabajos de Hilb y Lutzky —seguidos luego por Ollier— pues en estos textos la tradición autoritaria de la política argentina es condición indispensable y central para entender el fenómeno de los años '60 y '70. Sin embargo, si encuentra los mismos elementos y principios constitutivos de “lo político”, la exposición de Calveiro se diferencia de los otros enfoques citados en su orientación general, al estar alejada de lo que llamamos, en este mismo volumen, “la estrategia democrática”.¹¹ Además Calveiro señala los anclajes sociales del autoritarismo, los enraizamientos más profundos de la violencia en la sociedad argentina, pues la lógica totalitaria y la militarización del Estado requirieron de un sujeto específico. Un sujeto capaz de ejercer el mandato de disciplinamiento de una sociedad que se rebelaba más o menos abiertamente contra el orden, un sujeto que antes de ser disciplinador debió ser disciplinado, un sujeto capaz de torturar para sostener el orden, capaz de hacer desaparecer a los otros para proteger esa sociedad. Calveiro rastrea la construcción de este sujeto militar, para explicar cómo fue posible lo sucedido; cómo y de qué maneras se construyó ese “soldado-ciudadano”. Y también señala su complemento, sin el cual ese sujeto habría sido imposible: esa otra subjetividad arraigada ya no en las instituciones militares sino en la misma sociedad, el “ciudadano-soldado”. Subjetividad configurada en el cruce del temor y el consenso para la perpetuación del orden, subjetividad que convalidó las prácticas autoritarias, la tortura y aun la desaparición.

Éste es el contexto. Restablecerlo es la condición —y a la vez el primer movimiento— del ejercicio de memoria. Calveiro acierta al afirmar que sin ese contexto histórico, la violencia guerrillera es incomprensible. Más aún: haciéndose implícitamente eco de interpretaciones como la de Eric Hobsbawm para el siglo XX,

11) Cfr. en este volumen los capítulos “La estrategia democrática” y “La creencia como política”.

expande ese contexto nacional a uno mundial, dominado también por la lógica de la guerra (Primera Guerra Mundial, entre guerras, Segunda Guerra Mundial, Guerra Fría, cuya expresión latinoamericana fueron las “guerras sucias”). La guerrilla argentina queda inscrita así en un movimiento de enfrentamiento, de confrontación —a escala latinoamericana, si no planetaria— contra el hegemonismo norteamericano; un movimiento que, más o menos homogéneamente, se caracterizó por sus perfiles “nacional-populares”.¹²

En el específico escenario argentino de fines de los años '60, acontecimientos como el Cordobazo o el surgimiento de las formaciones guerrilleras, no fueron en la reflexión de Calveiro sino la *reaparición mutada* de la política que la militarización del Estado y la lógica totalitaria del Onganiato (y sus antecesores) habían pretendido suprimir. La política vuelve a la escena, irrumpe violentamente con el Cordobazo. Pero se trata de un retorno bajo el signo de la transformación, de la *mutación*; la política que vuelve lo hace “en otras formas de organización y politización”: los grupos armados, organizaciones que se plantean disputarle al Estado el monopolio de la violencia legítima.¹³ *Política y/o violencia*: el par conceptual permite a Calveiro indagar el pasado reciente a la vez que señalar las íntimas conexiones entre ambos términos en ese mismo pasado.

Pero ¿qué significa que “la política desaparecida” por la dictadura de Onganía, “*reaparecía* a pedradas y a tiros”, y que “*reaparecía*, además, *mutada* en otras formas de organización y politización”?¹⁴ La violencia militar, continúa Calveiro, empezaba a “encontrar respuesta, también violenta, desde otros sectores de la sociedad”; y enumera: Taco Ralo, asesinato de Vandor, asesinato de Aramburu, Garín. Como dijimos, plantear las fuertes conexiones entre política y violencia es uno de los nudos del texto, pero además de que la “rehistorización” ponga en primer plano esas conexiones, quizá habría que otorgar un estatuto explicativo del mismo alcance a la diferenciación entre los distintos tipos de violencia política. Pues aun cuando Calveiro no parece igualar todas las respuestas violentas al régimen, si se acepta que ante

12) *Ibidem*, p. 20.

13) *Ibidem*, p. 37.

14) *Ibidem*. Cursiva en el original.

el intento de la llamada “Revolución Argentina” por suprimir la política se produce un retorno de esta última pero mutada en violencia, hay que decir que esa mutación tiene caracteres muy diferentes si nos referimos al Cordobazo o al asesinato de Aramburu; e incluso, como veremos luego, discutir qué “política” —mutada o no— proponen o potencian acontecimientos tan disímiles.

Y esto lleva a una segunda cuestión. ¿Hasta dónde hay una *mutación* de la política en el asesinato de Vandor o de Aramburu? Tal como la autora está pensando la problemática, en particular el desplazamiento y supresión de la política por la violencia, estos hechos ¿no representarían, acaso, actos de supresión de “lo político”, al ser éste reemplazado por “lo militar” y por la aniquilación del otro? ¿No hay ya en los orígenes una “falta de política”? La reducción de lo político a lo militar, o la ausencia de política, tesis principal del libro de Calveiro, ¿no es la marca de origen de las organizaciones armadas? Si esto es así, ¿hasta dónde la práctica de los grupos armados era una vuelta de la política o era, más bien, una expresión de la ausencia de política? El carácter peculiar de sus acciones respecto de las del régimen militar parece sugerir que las intervenciones armadas de los grupos guerrilleros, más allá de lo que su aspecto superficial puede inducir a pensar, se inscribían plenamente en las prácticas hegemónicas, esto es, en el crecimiento de esa lógica totalitaria que intentaba “desaparecer” la política. El análisis de Calveiro desemboca en esta evaluación —como decíamos, su idea principal—, pues habría sido ese “foquismo” o vanguardismo de los orígenes, nunca del todo abandonado, siempre latente, el que recuperó su predominio e impulsó —en un clima represivo acentuado desde 1974— el abandono de la política por la acción militar y la lógica guerrera. Siguiendo este razonamiento, las acciones guerrilleras, más que expresiones de una política que reaparecía mutada bajo el signo de la violencia, habrían constituido respuestas caracterizadas por la “ausencia de política”, por el predominio de una visión y una práctica militar que podían inscribirse en un proceso hegemónico distinguido por la supresión de lo político.

La autora se percata de estos problemas y por eso sugiere, en primer lugar, distinguir entre diversos tipos de acciones de las organizaciones político-militares; básicamente distinguir entre las que considera como acciones militares y aquellas otras que entiende como más “políticas” (el entrecomillado es de la autora).

Los operativos de “expropiación” de armas, dinero y documentación, las acciones de propaganda armada o las llamadas operaciones de “justicia popular” (nuevamente las comillas son de Calveiro), componen parte del repertorio de las acciones que podríamos llamar “militares”, pues la autora las contrapone a otro conjunto: los repartos de alimentos, los actos de propaganda en fábricas y barrios populares, los operativos de apoyo a los conflictos sindicales, que en tanto componían un accionar orientado “a ganar la simpatía de la población”, habrían denotado un carácter más “político”. Es decir, suponemos, tenían un fundamento y una motivación menos subordinados a la lógica militar y más determinados por la construcción de consensos. Esta distinción entre prácticas “militares” y “políticas” es relevante en la economía del texto, pues está puesta al servicio de la inscripción de la tensión entre política y violencia en las organizaciones político-militares setentistas. Aceptada la existencia de esa tensión, la autora propone que el “foquismo” y el “vanguardismo” de los orígenes se vieron contrabalanceados en el caso de los grupos armados identificados con el peronismo por su inmersión en las aguas del populismo, lo cual promovió “el contacto con los grupos de base estudiantiles, profesionales, territoriales y, en menor medida sindicales, donde los militantes de las OAP [Organizaciones Armadas Peronistas] saborearon otras dimensiones de la política, más ‘nutritivas’ que las que habían conocido hasta entonces”.¹⁵ La tensión entre el momento de la política —acciones “más políticas”, populismo— y el momento de su negación en la pura acción militar, se habría quebrado con el pase a la clandestinidad, tirando definitivamente “por la borda buena parte del trabajo previo”.¹⁶

Sin embargo, la argumentación con base en la distinción entre las acciones consideradas “políticas” y las puramente militares nos parece, al menos, problemática. No es que las diferencias entre robar un camión de leche y repartirlo en una villa, y asesinar a un represor no sean considerables, hasta el punto de hacerlas inconmensurables. Lo problemático es cómo juegan es-

15) *Ibidem*, pp. 114-115. Es debido a esta suerte de equilibrio entre populismo y foquismo (y a su propia experiencia personal) que la autora restringe su análisis, a partir de este punto, a las organizaciones armadas identificadas con el peronismo, en particular a Montoneros.

16) *Ibidem*, p. 23.

tas diferenciaciones en la interpretación del fenómeno guerrillero. Porque junto a la distinción habría que incluir la valoración epocal de esas prácticas por parte de los sujetos que las llevaban a cabo, de manera que la fórmula *política y/o violencia* sea utilizada analíticamente “en contexto”. Y en esa valoración habría que reponer la jerarquía que guardaban entre sí tales acciones para gran parte de la militancia setentista: no por casualidad era la imagen del guerrillero heroico la más valorada y se constituía en el vértice superior de una gradación jerárquica de funciones y acciones, donde las más “políticas” en general estaban muy atrás en la escala.¹⁷ En esta situación, la diferenciación entre los dos tipos de acciones —que, repetimos, no negamos que existiera— no parece ser un argumento suficiente como para sostener la tesis del “abandono” de la política.

Por otro lado, tal vez la tensión entre “foquismo” y “populismo” no sea la única manera de pensar la relación entre el vanguardismo de las organizaciones setentistas y sus prácticas en el movimiento de masas, o las prácticas de las agrupaciones de base que se les asocian. Tal vez haya que invertir la manera de pensar esta relación: más que una politización en los movimientos de masas *por* la acción de las organizaciones políticas —lo que conduce a pensar que los grupos armados se inclinaban por unas prácticas más “políticas”—, habría que pensar en una politización propia *en* los movimientos de masas, entre cuyas consecuencias estaba la integración de los nuevos activistas a las organizaciones setentistas. Devenidos sujetos políticos en la conflictividad creciente de los '60 y '70, estos nuevos activistas se vinculaban a las organizaciones armadas a través de sus agrupaciones de base territoriales, sindicales, estudiantiles, etc. (lo que crea la imagen de la politización de la práctica guerrillera). Más allá de los motivos de ese acercamiento, que fueron seguramente diversos, el nuevo vínculo generaba una “militarización” de las prácticas de esos nuevos militantes, al transformar sus actividades en los grupos de base en trabajo de apoyo de “las más importantes” actividades militares, y a forjar una estructura difusa pero efectiva en la cual

17) Habría que señalar, además, que muchas de las acciones “militares” eran realizadas y decididas por sus consecuencias políticas, en las cuales “ganar la simpatía de la población” era uno de los parámetros de evaluación de esas consecuencias buscadas.

las decisiones estratégicas quedaban siempre subordinadas a las razones militares. De allí que a pesar de los vagos contornos y estructuras de la Tendencia, el lugar de las decisiones fundamentales quedara reservado a la dirección de Montoneros, como en el mentado caso del pasaje a la clandestinidad. En esta relación entre “vanguardia” y movimiento de masas, el populismo —con su verticalismo y su paternalismo— más que contrabalancear el foquismo, alimentó un tipo de vínculo utilitario en el cual “las masas” eran grupo de apoyo, playa de maniobras, fuerza de choque, lugar de reclutamiento o expresaban la “acumulación de fuerzas” del partido o la vanguardia.

*

El último movimiento del ejercicio de memoria de Calveiro es, probablemente, el más incisivo si se piensa en la necesidad de un balance crítico de la militancia armada. Se trata del repaso analítico y crítico de “los mecanismos políticos, militares y organizativos que, junto al ímpetu represivo, asfixiaron la práctica de Montoneros”.¹⁸ Una asfixia que se habría debido a la “lógica cerrada” sobre la que se construyó finalmente el funcionamiento de la organización, lógica que la autora examina en el cruce de “lo político”, “lo militar” y “lo organizativo”. En ese cruce, Calveiro señala una serie de mecanismos: un pragmatismo que reducía la teoría a una dogmática simplificada; la “confusión” de las dimensiones resistentes del peronismo con presuntas disposiciones revolucionarias; la lectura de los acontecimientos como una serie confirmatoria de las previsiones montoneras; la creencia en la inexorabilidad del triunfo; la “desinserción de los sectores populares” debida a la mayor represión militar y paramilitar pero también al pase a la clandestinidad; la comprensión de lo político como mero problema organizativo; la creciente falta de democracia interna que definiera quiénes integraban los organismos de dirección y cómo se tomaban las decisiones; el disciplinamiento del desacuerdo interno, en los mismos términos que la binaria y violenta lógica amigo/enemigo. Todos estos elementos se habrían combinado para fortalecer esa “lógica cerrada” y una práctica

18) *Ibidem*, p. 144.

internista, donde “la realidad” sobre la que se debía actuar era decodificada en función de las necesidades de la acción militar y de la organización.¹⁹ En este punto, todo estaba dispuesto para que el “foquismo” reasumiera la dominancia en la relación *política y/o violencia*. La reducción de lo político a lo militar significó también que la militancia quedara inerte ante la prepotencia de las lógicas del campo político autoritario argentino. Este militarismo de las organizaciones armadas peronistas —cuyas raíces Calveiro identifica en una porción de la tradición autoritaria argentina, aquella que remite al stalinismo y al nacionalismo antisemita— armonizó con la lógica binaria y guerrera de la política argentina (ese “contexto” antes analizado) que equiparaba el adversario con el enemigo y la lucha política con la guerra. El “enemigo” de la guerrilla, dice bien Calveiro, se parece demasiado al “subversivo” del discurso militar.

La exposición de estos mecanismos y sus resultados coloca el texto de Calveiro como una aguda puerta de entrada a una variedad de temas centrales a la tan necesaria discusión sobre los años '70. Un texto en el que, mientras se señala el carácter “libertario y subversivo” de la desobediencia armada, no se teme plantear que las prácticas guerrilleras también “fueron parte constitutiva de la trama autoritaria” de la Argentina de entonces. Mirar los costados aberrantes de las prácticas setentistas ya no puede ser una tarea postergada si lo que se busca es la comprensión del pasado reciente y el fortalecimiento de nuevas prácticas y concepciones políticas. Y esa mirada conduce necesariamente a la cuestión de las responsabilidades, tema con el que se abre y cierra el libro. Resulta indispensable la inclusión de las distintas responsabilidades en el balance crítico, y por tanto comprensivo, que se precisa.²⁰ Calveiro no habla únicamente de aquellas relativas a las acciones militares, sino también a las políticas y aun a las éticas, podríamos agregar. Exponer estas responsabilidades no significa “atenuar la responsabilidad militar”, sino “reconocer la otra, la que nos cabe a nosotros, los que fuimos militantes y participamos del desastre, en algunos casos propiciándolo y,

19) *Ibidem*, pp. 144-176.

20) Cfr. P. Calveiro, “Puentes de la memoria...”, op. cit., p. 77.

en otros, sin ser capaces de evitarlo. ¿O a nosotros no nos cabe responsabilidad alguna?”²¹

El tema de la responsabilidad está íntimamente vinculado a las posibilidades de construcción de una memoria crítica. Un vínculo entre responsabilidad y memoria que, más que encontrar sus fundamentos en el viejo adagio de que recordar sirve para no repetir, creemos que se nutre de esa referencia en común que tienen la responsabilidad y la memoria en relación a la deuda, a la obligación de reparación de las consecuencias de las acciones realizadas libremente. La demanda de Calveiro a las direcciones de las organizaciones, pero también a cada militante setentista, de afrontar sus propias responsabilidades —de cada uno, no una responsabilidad general y abstracta de la izquierda o de las organizaciones— obedece a esta dimensión de la deuda y de la reparación de la memoria crítica.²²

Por otro lado, esta cuestión de las responsabilidades nos lleva a un terreno extremadamente próximo: el de las subjetividades. Pues si Calveiro analiza lo que denomina los mecanismos que redujeron la política hasta anularla, es preciso preguntarse por el otro rostro de dicho proceso: los sujetos que corporizaban esos mecanismos políticos y organizativos. Preguntas por los perfiles subjetivos que sostenían los dispositivos de la militancia, preguntas por las subjetividades que esos mismos dispositivos generaban; y aun preguntas por las resistencias a los mecanismos, por los desplazamientos de los sujetos de los lugares asignados por la organización. Preguntas en el cruce de las subjetividades militantes y los dispositivos político-organizativos normalizadores del militante promovido (el ideal propuesto y el efectivamente existente); en otras palabras, preguntarse por los sujetos que erigieron esas organizaciones y por las subjetividades que producían estas últimas. Las tramas autoritarias que se sostenían en determinados sujetos de la política a la vez modelaban los perfiles subjetivos del militante, de manera tal que los problemas relativos a las formas de dominación social se reproducían

21) P. Calveiro, *Política y/o violencia*, op. cit., p. 186.

22) Para nuestras referencias a la *deuda* y la *reparación* en su relación con la memoria, cfr. los capítulos “Nietzsche o la importancia del olvido” y “Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado”, ambos en este volumen.

acríticamente en las organizaciones y en los sujetos. Esos mandatos eran sufridos y sostenidos por los militantes (claro que desigualmente, como eran también desigualmente resistidos): el verticalismo, el sexismo, la jerarquía, el anti-intelectualismo, el hombre nuevo (así, en masculino) como guerrero, etc., no sólo fueron consecuencias de la reducción de lo político a lo militar, sino sus *vehículos primordiales*. Estas prácticas, y aun algunos de sus discursos legitimantes, eran parte del repertorio político setentista; explícitas algunas, ocultas otras en las relaciones interpersonales de las organizaciones.²³

El libro de Calveiro tiene, entre otras, esta virtud de apertura. En tanto busca traspasar las imágenes idealizadas de la militancia para interrogarse por los dispositivos políticos y organizativos de unas estructuras que fueron derrotadas antes de 1976, nos permite ampliar los temas que propone, para pensar qué subjetividades (y por eso qué proyectos) (se) modelaban en las organizaciones político-militares setentistas. En esta apertura de temas y problemas, el trágico final de gran parte de aquella militancia con todo el dolor que sigue causándonos no puede transformarse, tras el recurso de la derrota, en un impedimento para la crítica profunda de dicha experiencia política.

La dimensión autoritaria de las organizaciones político-militares convivió con su carácter “libertario y subversivo”, y Calveiro no duda en conceptuar a la “desobediencia armada” como “la más radical y confrontativa” de las desobediencias.²⁴ Más allá de lo difícil que sería establecer una comparación entre la radicalidad de las distintas prácticas políticas, nos interesa pensar a qué se refiere la autora cuando plantea esta radicalidad y estas cualidades subversivas y libertarias de la izquierda armada. Ese carácter “radical” se desprende, para la autora, del hecho de que estas experiencias se plantearon —y llevaron a cabo— la disputa al Estado del monopolio de la violencia legítima. Sin embargo, esta característica puede leerse de modos diferentes. En especial cuando el mismo libro brinda una variedad de sólidos argumentos para comprender la sintonía entre la práctica

23) Cabe señalar, por demás, que estos dispositivos no fueron exclusivos de las organizaciones armadas, por lo que su existencia difícilmente se debiera a “la reducción de la política por lo militar”.

24) P. Calveiro, *Política y/o violencia*, op. cit., p. 97.

militarizada de los grupos armados y los modos de entender y practicar la política —autoritaria— en la Argentina. Es cierto que ese desafío al monopolio de la fuerza estatal puede concebirse como parte de una crisis de hegemonía, pero las fuerzas que se enfrentan para redireccionar el proceso hegemónico pueden ser de muy diversa cualidad y proyección. En todo caso, existen muchas formas de enfrentar el monopolio de la violencia estatal; hasta podríamos pensar —contra lo que quería la significación guerrillera en aquellos años— que “el Cordobazo” y “el asesinato de Aramburu” son dos formas “radicalmente divergentes” en su cuestionamiento de dicho monopolio, de la misma forma que las violencias que encarnan son de distinta clase (en al menos dos de los sentidos del término clase) hasta el punto de ser difícilmente comparables. La reproducción de las formas de la política autoritaria que Calveiro agudamente señala en los grupos armados significa, inmediatamente, un cuestionamiento a sus potencias radicales. Inversamente, más bien parece que la *experiencia* de las organizaciones político-militares se constituyó en un obstáculo para las originales *expectativas de futuro* que alentaron a los militantes. Como si los espacios de experiencia se hubieran *desconectado* de los horizontes de expectativas, o como si estos últimos hubieran sido paulatinamente resignificados por los propios espacios experienciales, o como si se hubiera tratado de un *mal entendido* entre experiencias y expectativas, y el sentido *real* de los deseos militantes, en lugar de ser el de las imágenes de liberación y socialismo, aflorara en las formas de plasmar las concepciones políticas. *Experiencias y/o expectativas*.

Creemos que pensar “la radicalidad” de las prácticas políticas no persigue el objetivo de establecer ningún tipo de comparaciones o de jerarquías, sino la más inmediata tarea de reflexionar sobre las consecuencias —las responsabilidades— de la praxis. Esto exige un análisis capaz de desplazarse del terreno de la disputa del poder del Estado —tal como fue concebido el desafío guerrillero a su fuerza militar— hacia un territorio en el que nuevos poderes se vertebran en dos planos relacionales: constituyendo espacios autónomos para y por el despliegue de nuevas y diversas subjetividades; y a la par debilitando las prerrogativas y capacidades de las fuerzas hegemónicas en el campo político y social. En esta dirección se mueve Calveiro en uno de sus textos, al pensar a la violencia como “violencia resistente”, que

podríamos interpretar como acciones que resistan la violencia: “Tal vez lo que la experiencia pueda enseñarnos es que cualquier violencia resistente debe tener como objetivo desacelerar y, si es posible, detener la violencia en lugar de potenciarla.”²⁵ Claro que esta radicalidad contrahegemónica está muy distante de las concepciones y prácticas de la izquierda armada setentista.

Reflexionar sobre “la radicalidad” de la militancia armada setentista nos lleva también a pensar el discurso revolucionario con el que sostenían esa militancia, a pensar la revolución que proclamaban como su meta. Analizar su imaginario revolucionario pero también sus prácticas, interrogarnos sobre qué vínculos sociales —qué revolución— promovían efectivamente esas prácticas y cómo empalmaban —o no— con los discursos de la revolución. Reflexionar en torno al concepto de revolución —o a su mutación en “guerra revolucionaria”— importa porque nos permitiría descifrar las capas de significación que la experiencia setentista inscribió en dicho concepto, acceder a las producciones de sentido con las cuales los propios protagonistas querían “atrapar”, en el concepto, el proceso que vivían. A la par, comprender cómo el empleo de este concepto, para significar esas experiencias, actuaba como factor de la historia y, por tanto también, como modelador de las subjetividades revolucionarias.²⁶ Este ejercicio también nos abriría un campo para la reconsideración —una puesta en crisis— de los significados ya adheridos en el concepto heredado de revolución —en el cual, como se sabe, se han conjugado trágicamente los mayores anhelos de emancipación con el terror estatal. De esa puesta en crisis y su conexión con nuevas prácticas es posible que surja una nueva concepción de la revolución.²⁷

Esta crítica de la razón revolucionaria, de ese pensar y practicar la revolución, en tanto parte de un balance político del setentismo, necesita ser complementado por un balance ético: tareas indisociables si el propósito es reponer los vínculos entre política

25) P. Calveiro, “Viejos y nuevos sentidos...”, op. cit., p. 19.

26) Cfr. el capítulo “Experiencia y expectativa en Koselleck”, en este mismo volumen.

27) Contra las habituales “conmemoraciones de la revolución”, una “memoria de la revolución” puede pensarse como una “repetición con diferencia”, entonces también como una revolución del concepto de revolución.

y ética. En este plano, seguramente habrá que deconstruir también un concepto con el cual se ha caracterizado repetidamente un aspecto central de aquella experiencia; hablamos de “la derrota”. Todo el análisis de Calveiro abre las posibilidades para pensar más allá de “la derrota” (que sitúa el peso del resultado en las fuerzas del adversario), y hacerlo en otros términos, como potencia ya contenida en las propias fuerzas que se motorizaron para el cambio. En este sentido, el balance debe extenderse más allá de los grupos armados, hacia la mayor parte de las tradiciones políticas de las izquierdas.

*

¿Qué significa, entonces, “rescatar” esas experiencias? Evidentemente no significa una reivindicación acrítica, que hasta ahora lo único que ha producido son discursos sobre la heroicidad pero ha fracasado estrepitosamente a la hora de inscribirse en un verdadero proceso de transmisión, fortaleciendo, por el contrario, una mitificación de la militancia (y por tanto, un relato intransmisible: el mito no se transmite, se repite). En primer lugar, como decimos en varios lugares de este libro, no habría que reducir la experiencia setentista —y menos aun la sesentista— a la de los grupos armados; a pesar de que esos grupos hegemonizaron la escena en su lado izquierdo y actuaron como poderosos polos de atracción de gran parte de la militancia. En segunda instancia, de la política de las organizaciones político-militares, con su privilegio por la acción y en particular por la acción violenta, probablemente no haya nada que “rescatar”, ninguna experiencia que transmitir. Acaso sea preciso radicalizar la separación entre los campos experienciales y los horizontes de futuro que la política militarizada fomentó, y rescatar no tanto la experiencia sino las expectativas, los anhelos de cambio social y de un mundo mejor. Acaso sea ése su lugar en un legado.

El texto de Calveiro se mueve en la dirección de la transmisión, de la apertura a la posibilidad del legado. ¿Cómo lo hace? Escribiendo este texto. Un libro cuyo mayor valor no reside, como se ha dicho, en reclamarle a los ex-dirigentes montoneros por sus responsabilidades, sino en producir el gesto que la esponga —a ella misma— y establezca las condiciones para el diálogo. Un libro crítico que se interna en una discusión necesaria e impostergable

sobre lo acaecido: es en esta criticidad, que desbarata las versiones consagradas, donde habita su politicidad profunda. Calveiro escribe un texto que abre los temas, que apunta a la construcción de una problemática, que pretende deshacer los mitos; un texto que se escribe contra la pura repetición y por eso se inscribe en el potencial terreno del legado, esperando que otros digan lo suyo.

Monte Chingolo o el ojo en la tormenta

Un libro sobre un acontecimiento singular. Un texto que intenta y logra reconstruir con el mayor grado de detalle posible hasta ahora, dicho evento. Podría pensarse —como una primera y rápida impresión del título del volumen induce a hacerlo— que el acontecimiento elegido oficia como coronación de una historia cuyos protagonistas y cuyos sentidos han sido ya instaurados tan plenamente que la narración de “la mayor batalla de la guerrilla argentina” es fácilmente inteligible para los destinatarios del libro. ¹Quien así pensara, no podría estar más errado, pues el procedimiento es exactamente el inverso. La reconstrucción de “Monte Chingolo”, de esa “mayor batalla”, de esa acción de la “guerrilla argentina” es, para el autor, volver a las preguntas más simples: ¿Quiénes eran los protagonistas de la acción? ¿Por qué tuvo lugar “la batalla” de Monte Chingolo?

Preguntas simples que modulan un recorrido y que colocan al evento elegido en el lugar de puerta de entrada para la comprensión de los sentidos de la militancia armada de los años setenta. Y justamente porque se trata de indagar las dimensiones del pasado reciente a partir de lo que comúnmente se llama “un acontecimiento significativo”, la elección recae en el intento de copamiento del Batallón Depósito de Arsenales 601 “Coronel Domingo Viejobueno” en aquel 23 de diciembre de 1975; la “mayor batalla”, aquel acontecimiento cuya indagación *debería* echar luz sobre las razones de su acontecer y de los sujetos que participaron en ello. Es justamente ese aspecto “evidente” de ser un “acontecimiento significativo” el que hace de Monte Chingolo una suerte

1) Gustavo Plis-Sterenbergh, *Monte Chingolo. La mayor batalla de la guerrilla argentina*, Buenos Aires, Planeta, 2003.

de portal de acceso. Porque Monte Chingolo, a primera vista, es un acto desdoblado. Como hecho extremo de una práctica política correspondería poder hablarnos de esa práctica; pero su ya mencionado carácter parecería evadir inmediatamente su inclusión en una lógica política, aun en una completamente militarizada.

*

Un nombre, una fisonomía, un carácter, una experiencia, unos deseos y expectativas, unos gustos y aficiones. Por medio de estas superficies intenta el autor restituir un cuadro mínimo de la vida de los militantes del ERP que participaron del operativo, incluyendo a quienes estuvieron en las actividades preliminares. Un trabajo de reconstrucción cuyas fuentes primordiales son los relatos de los otros, los que sobrevivieron.

«Jorge Omar Arreche (el “Gordo Emilio”), “era un muchacho bueno, sencillo, respetuoso y buen compañero”. En la escuela de Bellas Artes de La Plata, donde hizo el bachillerato especializado en Dibujo, conoció a Norma Concepción Finocchiaro (“Gringa” o “Margarita”), una “jovencita ardiente, de bellísimos ojos pardo-verdosos y pelo claro”, quien llegaría a ser su compañera de toda la vida».²

Las citas podrían multiplicarse porque el libro de Plis-Sterenberg está compuesto en parte no menor por esta trama. Restitución de identidades y de anhelos por medio de recuerdos; rememoraciones de los vínculos personales y de las relaciones políticas, allí donde esos vínculos y esas relaciones se cruzaban, para intentar la presentación de esos sujetos como lo que eligieron ser en ese momento de sus vidas: militantes. La militancia y el compromiso parecen venir de muy atrás cuando en los relatos, amigos y conocidos intentan recrear una pintura de aquellos a quienes recuerdan. A continuación de la cita anterior, puede leerse:

«“Con la Gringa hicimos todo el secundario juntas, estudiábamos Dibujo. Ella era de una familia trabajadora. Amaba a

2) *Ibidem*, p. 17.

sus padres y hermanas, con ellas siempre tuvo una relación entrañable. La Gringa era una persona muy humana y muy inteligente, pero sobre todo tenía una gran sensibilidad”. Fue “muy humilde en su forma de ser, de vestir”; sin embargo, “siempre tuvo mucha garra y profundidad en lo que sentía y pensaba”, recuerda su ex compañera Perla Diez». ³

El compromiso político y la militancia son apuntadas como una suerte de destino inevitable para quienes poseyeron ciertas características personales, como la “sensibilidad” por los demás o la “inquietud” por la cuestión social, etc. Se produce así una naturalización de la decisión por la militancia, enraizada en ciertas peculiaridades personales y resultado normal de su desenvolvimiento.

«Roberto [Stegmayer] tenía gran afición por el aeromodelismo; su cuarto estaba repleto de aeroplanos de madera. Amante de todo tipo de diseños, decidió estudiar Arquitectura en Tucumán. Sus inquietudes sociales lo llevaron a la militancia, y llegó a presidir el Centro de Estudiantes de su facultad. En una reunión de la Federación Estudiantil conoció a una tucumana, Diana Rozemberg, presidente del Centro de Estudiantes de Psicología, de la que se enamoró perdidamente. La pareja compartió estudios y esfuerzos militantes. Asistieron a las reuniones del Partido Unificado FRIP-PO, donde conocieron a Santucho, y en 1965 se integraron con entusiasmo al flamante PRT». ⁴

Como en este ejemplo, en la mayor parte de los perfiles personales y políticos de los militantes, el relato empalma sin solución de continuidad las aficiones personales y el derrotero político; sin interrogarse por las transformaciones subjetivas que tales trayectorias comportan. Es cierto que no es el objetivo del libro una reconstrucción detallada de la militancia —al estilo de *La voluntad*—, pero sí lo es la restitución de nombres, vidas, aspiraciones, donde hasta el momento había cifras de muertos y desaparecidos. Un propósito que se refuerza con el listado completo

3) *Ibidem*.

4) *Ibidem*, p. 74.

de los participantes en los acontecimientos: uno de los anexos está compuesto por una enumeración lo más exhaustiva posible de dichos participantes, a partir de la información que el autor recogió pacientemente de fuentes escritas y orales. En primer lugar, los nombres de los militantes del PRT-ERP; allí figuran los nombres de los muertos del ERP que participaron en los combates, de los prisioneros y de los desaparecidos, y también figuran los nombres de militantes del ERP que no participaron de esta acción pero que habiendo sido secuestrados con anterioridad se los hizo aparecer como caídos en combate en Monte Chingolo por el ejército y las fuerzas de seguridad.

No sólo los nombres de los militantes consigna el autor. La lista se completa con los nombres de los miembros de las Fuerzas Armadas y de seguridad que murieron o fueron heridos, y con los nombres que pudo reunir de las víctimas de la “población civil”. La intención de restituir los nombres se aprecia incluso cuando Plis-Sterenbergh se encontró con vacíos documentales y tuvo que conformarse con señalar que “la lista es incompleta”, y al menos dejar sentado que entre los muertos había “una niña de 4 años. No identificada”; “un niño de 11 años. No identificado”; que entre los cuerpos desaparecidos hay un “NN masculino, posiblemente herido, secuestrado”; o que “alrededor de cuarenta civiles murieron como consecuencia de los disparos efectuados por personal del Ejército o fuerzas de seguridad durante la represión posterior al repliegue del ERP”.⁵ Indicaciones para una investigación que no se considera concluida.

En el mismo sentido de restitución se inscriben las fotografías de militantes del ERP caídos en Monte Chingolo que se intercalan irregularmente en el texto. Hay, entonces, un esfuerzo por reponer a los militantes que hicieron Monte Chingolo; una restitución que pareciera tener dos intenciones. Una, el ejercicio de memoria que ya señalamos, vinculado a la reposición de los nombres y las trayectorias personales de cada militante. La importancia de esta cuestión puede verse en un hecho aparentemente simple pero revelador. Un hecho que desnuda tanto la necesidad de trabajos de investigación y de relatos sobre el pasado reciente, como el estado de la memoria colectiva al respecto. Como puede

5) *Ibidem*, “Anexo 2”, pp. 430-435.

verse en los testimonios transcritos por el autor, varios de los militantes que combatieron en Monte Chingolo no sabían —en el momento de las entrevistas— la suerte corrida por algunos de sus compañeros; no sabían si estaban vivos, muertos o desaparecidos. La reconstrucción de los hechos con una minuciosidad impecable y la reposición de los militantes —de sus trayectorias y de sus específicas actuaciones en el evento “Monte Chingolo”— conforman la más valiosa contribución del libro de Plis-Sterenbergh; un aporte con una dimensión reparadora.

La dificultad, de todas formas, radica en cómo presentar —y pensar— la formación de esas subjetividades militantes. Y esto se vincula con la otra intención presente en la reconstrucción biográfica: el paso de la pregunta por el “quiénes eran” a la pregunta del “por qué decidieron hacerlo”, ya que el tránsito fluido de una a otra de las preguntas —y en ambas direcciones— es la estrategia narrativa subyacente al libro entero. Sin embargo, es en este punto en donde se presenta el problema, pues entre las imágenes ciertamente idealizadas de los militantes que resultan de las biografías personales y políticas tal como las expone el autor, y la dinámica propia de la organización político-militar que lleva a realizar la acción guerrillera, resulta insostenible el enlace natural que implícitamente sugiere el texto.

*

La reposición de “quiénes eran” las personas que intentaron el copamiento del Batallón de Monte Chingolo en 1975 no tiene por objeto un análisis de la subjetividad militante de los grupos armados, en particular del PRT-ERP, sino más bien obedece a la misma reconstrucción del hecho y a una deuda con el pasado; de ahí su carácter reparador. Por eso cuando el autor se interroga por “el sentido de la militancia revolucionaria”, su voz calla y deja paso a “las cartas de Inés”.⁶ Los textos de esas cartas, conmovedores, parecieran no requerir análisis ni interpretación; como si hablaran por sí mismos. Como si la literalidad de sus dichos —su enorme amor por los demás, su compromiso total

6) *Ibidem*, p. 145. El capítulo “Las cartas de Inés” abarca las páginas 145 a 154. Inés era el nombre de guerra de Silvia Gatto, muerta en las inmediateces del cuartel en las tareas de contención.

con la causa de sus ideales, etc.— nos hablara completamente de “quién era” Silvia Gatto. Apenas una tensión disruptiva emerge cuando algunos de sus ex compañeros advierten que por los riesgos a los que se exponía, “con gran dolor” tuvieron que decirle “que se cuide más”⁷; o cuando su ex compañero refiere la preocupación creciente de Inés por la muerte, y la advertencia que le formularon “en el sentido de que teóricamente no era lo correcto, en esa época y para un cuadro de gran responsabilidad como lo era, hablar tanto de la muerte”.⁸ Una indagación, aun mínima, sobre estos y otros aspectos de la subjetividad militante en las organizaciones armadas, seguramente hubiera contribuido a una mejor comprensión de los motivos para el asalto al Batallón de Arsenales 601. Claro que exigiría integrar en el análisis una dimensión no consciente, configurante de la misma práctica política guerrillera.

Porque el punto cardinal al que se enfrenta Plis-Sterenbergh en su obra es la aparente ausencia de razones que expliquen la decisión de atacar ese cuartel; es la dificultad para hilar esa acción con las argumentaciones de sus móviles explícitos, y aun con la dinámica político-militar, tal como se la ha entendido hasta ahora. Pues pareciera que “la batalla de Monte Chingolo” resiste su inscripción semántica en las narraciones sobre el PRT-ERP —al menos en sus versiones más difundidas— por lo cual el autor debe desplegar su intento explicativo a partir de otros interrogantes dispuestos a modo de aproximaciones a la pregunta madre.

En primer lugar, responder a la cuestión de las consideraciones que llevaron al PRT-ERP a la etapa de los ataques a grandes unidades de las Fuerzas Armadas. El tercer capítulo del libro está dedicado a una descripción de cada uno de los ataques “guerrilleros” del ERP a grandes unidades militares. Sin embargo, no hay una exposición de las razones de dichos ataques, ni una explicación del cambio de estrategia político-militar del PRT-ERP hacia principios de 1973. Las grandes operaciones del ERP se inscriben en la estructura narrativa elegida por el autor como prolegómenos del ataque de Monte Chingolo —con el

7) *Ibidem*, p. 149.

8) *Ibidem*, p. 152.

cual se cerraría el ciclo, por la derrota—, pero su presentación no aporta claves explicativas para el objeto central que quiere ser analizado.⁹ La explicación de por qué el ERP comenzó una escalada de acciones sobre los cuarteles del Ejército se reduce a la voluntad perretista —de Santucho, en primer lugar, y de la dirección partidaria que lo acompañaba¹⁰— de formar un “ejército guerrillero regular”, es decir, un ejército como el de las Fuerzas Armadas pero cuyas acciones fueran “guerrilleras”. Si ése era el propósito, las dudas se multiplican, pues la formación de escuadras, pelotones, compañías y batallones, con sus sargentos, tenientes, capitanes, comandantes y Estado Mayor, los entrenamientos, los rituales de graduación y ascenso de los oficiales del ERP, contrasta dramáticamente con la impericia de los combatientes. Como el mismo autor consigna, entre quienes integraban la Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez “había algunos que nunca habían disparado un tiro ni participado en práctica alguna, ni mucho menos en una acción”, mientras otros “equipados con granadas, nunca había arrojado una. Su enorme entusiasmo no reemplazará su falta de preparación”.¹¹ Las imágenes de suficiencia en el accionar guerrillero, contrapuestas a otras que hablan de improvisación, constituyen un poderoso dispositivo de memoria en el que se sostiene gran parte del libro y sobre el que volveremos más adelante.

En tanto el objetivo de formar un ejército guerrillero no sería suficiente para entender las acciones del ERP, y en especial el ataque al cuartel de Monte Chingolo, Plis-Sterenbergh suma otros factores, como el alegado propósito de impedir el golpe militar; o la caracterización que el PRT-ERP hiciera en relación al momento político —junio-julio de 1975— afirmando que se trataba de una situación revolucionaria y que por ende correspondía incrementar el accionar militar.¹² Elementos que, según el autor, muestran cómo el PRT-ERP se había deslizado paulatinamente hacia una lógica puramente militar, y había perdido simultánea-

9) *Ibidem*, “Las grandes acciones”, cap. 3, pp. 41-63.

10) *Ibidem*, p. 43.

11) *Ibidem*, p. 53. “En la casa [se refiere al acuartelamiento en los días previos al asalto al cuartel de M. Chingolo, n. de los a.] yo aprendí a manejar una pistola”, confiesa Silvia”, *Ibidem*, p. 138.

12) *Ibidem*, p. 70.

mente la comprensión política de la situación.¹³ De tal forma, el libro se orienta hacia la explicación hoy predominante: el militarismo reemplazó finalmente a la política, el PRT-ERP sufrió una “desviación militarista” respecto de su orientación política, y por ello respondió desesperadamente a las cada vez mayores señales del próximo golpe militar; en palabras de Luis Mattini, “había una pérdida de iniciativa política” y “toda ofensiva se transformaba en acción desesperada”.¹⁴

La noción de “desviación militarista” es extremadamente confusa, porque no apunta al tema que debería ser analizado.¹⁵ Pero incluso para quienes aceptan esta noción, el caso de Monte Chingolo plantea un desafío mayor. Pues ¿cómo explicar que fuera “el militarismo del PRT-ERP” la razón que los llevó a persistir en un ataque que involucraba a más de cien combatientes cuando existían suficientes indicios para estimar que la acción “estaba cantada” y la organización infiltrada?¹⁶ ¿Cómo explicar, a partir de la “fuga hacia adelante” —otra forma de decir “desviación militarista”— la existencia de una dirección incapaz de escuchar las numerosas opiniones que alertaron sobre el fracaso y sobre el conocimiento de la acción por parte de las Fuerzas Armadas?¹⁷ Incluso desde el punto de vista técnico-militar, el operativo, como lo muestra claramente Plis-Sterenbergh, presentaba deficiencias alarmantes en lo referente a la preparación y la planificación¹⁸, por lo que la tesis del militarismo resulta incapaz de explicar las razones de una acción cuya derrota era segura y cuyos propósitos y preparativos ni siquiera atienden a la más cruda lógica militar.

13) *Ibidem*, pp. 83-86.

14) *Ibidem*, p. 383.

15) Tratamos este tema en el capítulo “El tiempo que faltó”, en este mismo volumen.

16) Sobre el conocimiento de la acción por parte de las Fuerzas Armadas, cfr. pp. 114-119, en especial el ítem con el evidente subtítulo “Todo el mundo lo sabía”.

17) “Resulta difícil creer que, a pesar del manifiesto riesgo de seguridad en que se desenvolvían los preparativos para la acción, las caídas de oficiales que conocían el operativo y la frustrada búsqueda del *filtro* en la organización, el mando del ERP no cancelara el ataque [...] El PRT-ERP había entrado en una peligrosa ‘fuga hacia adelante’, hacia una guerra de aparatos donde, olvidando las reglas que debían orientarla, la guerrilla atacará al Ejército en el lugar donde éste es más fuerte”, *Ibidem*, p. 108.

18) Por ejemplo, cfr. pp. 298-301.

Mientras el libro avanza, el asalto al Batallón de Monte Chingolo parece hacerse más incomprensible. La narración de las distintas acciones, que Plis-Sterenberga describe en detalle, va instalando paso a paso en primer plano una incomodidad: el sentido de lo que se narra está ausente; busca ser aprehendido en la reconstrucción minuciosa y, sin embargo, parece eludir constantemente su significado. Finalmente, la “batalla de Monte Chingolo” trata de ser entendida por el acopio de distorsiones: el PRT-ERP tuvo “rasgos de aventurerismo”; impulsó “un accionar que no se correspondía con el desarrollo político-militar de la organización”¹⁹; sus inclinaciones voluntaristas se transformaron en omnipotencia y subestimación del Ejército y las fuerzas de seguridad²⁰; el “militarismo” lo cegó políticamente. Pero esta sumatoria de factores no termina de conformar una interpretación de la política y el accionar del PRT-ERP, de forma tal de *comprender* las razones por las cuales —a pesar de todo lo que se sabía— se continuó con el operativo de atacar el cuartel de Monte Chingolo. Precisamente, en relación al propósito de comprender la “batalla de Monte Chingolo”, el libro de Plis-Sterenberga es un primer paso que exige continuar la incursión, aunque por otros terrenos. No se trata de explicar la omnipotencia como una distorsión debida a la casi exagerada capacidad de entrega militante, ni el predominio de un pensamiento militarizado porque se desviaron de los principios fundacionales. Si en lugar de tratarlos como desviaciones, fugas o distorsiones se toman estos elementos como frutos genuinos de una forma de hacer política y de su correspondiente organización, las distintas dimensiones de la subjetividad militante, la estructura organizacional y las consecuencias políticas y éticas de todo ello, se verían bajo la luz de un prisma distinto.

Suturar por medio de esta imagen del desliz, de la distorsión, del desvío, es una de las particulares modalidades de intervención sobre el pasado militante setentista que pueden hallarse, también, en el libro de Plis-Sterenberga. Aquello que el método de la descripción pormenorizada y la pregunta del “por qué” pone en primer plano, la imagen del desvío vuelve a ocultar, dejando en suspenso una explicación. Consideramos que esta presentación de las preguntas, de “lo inexplicable” y de su sutura, indica de manera palmaria

19) *Ibidem*, p. 93.

20) *Ibidem*, pp. 138-141.

hasta dónde se ha llegado en la indagación de ese pasado y, por ende, las posibilidades de construcción de una memoria crítica. Un efecto de suspensión similar al que mencionábamos antes como la contraposición de las imágenes de memoria de la eficacia y las de la inexperiencia. Una imagen de competencia, idoneidad y preparación minuciosa que habría sido una característica del PRT-ERP es contrastada recurrentemente por otra de ineptitud, impericia y negligencia. Entre ambas, median las figuras del entusiasmo y el voluntarismo, del heroísmo y la omnipotencia. Imágenes de idoneidad guerrillera: como las que hacen notar que muchas de las casas, “cárceles del pueblo”, “embutes”, etc., nunca fueron descubiertos por las fuerzas represivas; o las que narran la preparación de la maqueta del cuartel o del *camouflage* de los camiones cisterna que iban a trasladar el armamento que se pensaba capturar en Monte Chingolo; o aun las del copamiento del Batallón de Arsenales 121 de Fray Luis Beltrán (Santa Fe), que el autor evalúa como un “operativo impecable”. Contrapuestas, se exponen las imágenes de la improvisación o la negligencia, como aquellas que mencionan la falta o las características inadecuadas de las armas para los combatientes, la incorrecta evaluación del poder de fuego de los militares, la insólita y dramática pregunta a los conscriptos rendidos por la ubicación del galpón donde supuestamente estaba el armamento.²¹ Entre unas y otras imágenes: una mediación, la de las figuras del heroísmo o la omnipotencia; mediación que produce un borramiento de la problemática. Imágenes del héroe, a través del relato de la decidida resistencia y el enorme sacrificio de los guerrilleros en cada una de las acciones. Imágenes de la omnipotencia: el grandioso lugar que dicen ocupar en la historia, ejemplificado en las palabras de Santucho a los militantes acuartelados, y que el autor reproduce por medio de los testimoniantes: “Compañeros: esta es la operación guerrillera más grande en la historia de América Latina. Más grande por su envergadura que el asalto de Fidel al Moncada”.²²

21) El relato sobre la maqueta y los camiones cisterna, en pp. 73-75 y 76-78 respectivamente; la evaluación del ataque al Batallón de Arsenales 121, en p. 62; las menciones al armamento —incluyendo su adulteración por parte de las fuerzas de seguridad a través del Oso Rainer—, entre otros lugares, en pp. 108-109, 137-138, 297-299; sobre la estimación del poder de fuego y las posiciones del ejército, pp. 138-141; la pregunta por el galpón, en p. 304; la mención de la documentación personal de los guerrilleros, p. 355.

22) *Ibidem*, p. 139.

Como advirtió Jorge Luis Borges, la figura del héroe siempre va acompañada de la del traidor; Monte Chingolo es un caso paradigmático de esta combinación y por ello, las figuras del héroe y el traidor —al igual que en el cuento— conforman obstáculos para la interpretación de los hechos. En el texto de Plis-Sterenber, ambas figuras provocan la elisión de todos los problemas y dimensiones de la práctica militante de las organizaciones armadas que las preguntas por “quiénes eran” y “por qué Monte Chingolo” habían abierto a través de la “descripción densa”. Al sostener la imagen del “traidor Rainer”, aun sin hacer de ella la clave interpretativa del desastre de Monte Chingolo, el autor evita preguntarse por la “pena de muerte” aplicada por el PRT-ERP, como si la “traición” legitimara inmediatamente la muerte de Rainer. Preguntarse por la decisión de matar a Rainer conduciría el análisis hacia otro terreno, donde son más difusos los límites de la violencia política de un grupo armado. Interrogarse por esa decisión significa indagar en los fundamentos políticos sobre los que se construye la capacidad para aplicar la “pena de muerte”, y por sus relaciones con una política emancipatoria que, por definición, supondría abolirla.

En el trabajo de Plis-Sterenber estas ambivalencias aparecen repetidamente. Ambivalencia entre preguntarse sin tapujos por esas prácticas y concepciones que la investigación saca a luz, y cerrar las preguntas por medio de los lugares ya comunes. Pero estas ambigüedades no mellan el aporte de este libro, que constituye una plataforma importante para continuar los debates y las investigaciones, y seguramente será una pieza más del mosaico de una memoria crítica.

También nos deja una imagen de otros posibles “lugares de memoria”. El libro se abre y se cierra con un brevísimo relato sobre una leyenda popular —real o supuesta— que circula en las cercanías del ex Batallón de Arsenales 601. Las toqueras hoy recicladas en complejo industrial se convirtieron en un lugar de memoria: dicen los lugareños que cada 23 de diciembre vagan por allí las almas en pena de los guerrilleros pidiendo justicia.²³

23) *Ibidem*, pp. 9-10; 424.

El año pasado en los '70

La historia que cuenta *La Voluntad* nos dice en su título que es *una*.¹ Y hablar de una historia indicaría, por lo menos hipotéticamente, que hay otras historias para ser contadas desde otras perspectivas. La estrategia de Eduardo Anguita y Martín Caparrós es basar *su* historia en su propia experiencia personal y en el testimonio de veinticinco “protagonistas” que son presentados con nombre propio y diversos datos biográficos, en la búsqueda tal vez de un efecto de verosimilitud. Porque, después de todo, ¿qué lector, más o menos entrenado en nuestra historia reciente, no reconoce muchos de los nombres de los “personajes” de este libro? Graciela Daleo, Horacio González, Miguel Bonasso... para nombrar algunos. Pero también aparecen como personajes los propios Anguita y Caparrós quienes invitan a leer suponiendo que lo hacemos desde una perspectiva con la que ellos se identifican. De este modo logran, por lo menos parcialmente, lo que para Luisa Valenzuela es una ambición frecuente en el mundo de las letras: “todo escritor debe haberse soñado alguna vez como personaje de su propia literatura”.²

La intención manifiesta es reconstruir la historia de la militancia política en la Argentina en los años sesenta y setenta, pero también la de mostrar un panorama de la cultura y de la vida cotidiana de esa época. Exponer cómo una cantidad de personas entregaron su vida en la expectativa de construir otro mundo y, a la vez, dar cuenta del contexto sociopolítico, nacional e internacional en que eso fue posible.

Es así que *La Voluntad* recorre la multiplicidad de manifestaciones que tuvo el conflicto social y la movilización de los años sesenta y setenta, en tanto las contempla como señales de un nuevo tiempo que estaría comenzando, que haría estallar las formaciones políticas tradicionales, las formas habituales de ser intelectual, y que traería consigo la necesidad de comprometerse plenamente. Una multiplicidad expuesta en un recorrido verti-

1) Eduardo Anguita y Martín Caparrós, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria*, Tomos I, II y III, Buenos Aires, Norma, editados respectivamente en marzo de 1997, octubre de 1997 y marzo de 1998. En adelante citados: *LV*, seguido del tomo correspondiente.

2) Luisa Valenzuela, *Peligrosas Palabras*, Buenos Aires, Temas, 2001, p. 56.

ginoso por sus diferentes expresiones: las luchas por el control de las condiciones y formas de producción entre empresarios y trabajadores; las disputas que dieron aliento a la emergencia de diferentes vertientes radicalizadas dentro del sindicalismo predominantemente vandonista de la primera mitad de los '60; la experiencia de la CGT de los Argentinos y la conformación de nuevas corrientes en el movimiento obrero (como el sindicalismo de liberación y el clasismo); el Cordobazo; el fin de las políticas económicas del ministro Krieger Vasena y las insurrecciones que siguieron; la caída de la dictadura de Onganía; el Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo y su "opción por los pobres"; el contexto internacional: de la revolución vietnamita al mayo francés; el proceso de fraccionamiento de la izquierda tradicional a partir de la radicalización de sectores de su militancia y los enfrentamientos dentro del peronismo que dan lugar a la emergencia y proliferación de una gran variedad de grupos políticos de la "nueva izquierda"; la renovación cultural a partir de prácticas novedosas y cuestionadoras del orden, al mismo tiempo, manifestadas en el campo artístico (por ejemplo, en el Instituto Di Tella y Tucumán Arde). También el renovado interés por la política y los modos en que ese interés fue llevando a la radicalización de numerosos sectores y el notable incremento de la violencia en las relaciones entre clases y sectores; cómo esa violencia, que comenzó como medio defensivo, terminó, en ciertos sectores, convirtiéndose en el modo privilegiado de acción; el nacimiento de las organizaciones que privilegiaron la lucha armada, sus relaciones complejas con la protesta social, las representaciones de cómo debía ser el proceso revolucionario, la lucha armada, las acciones, las revistas, los periódicos, la formación del PRT-ERP, Montoneros, Trelew, Ezeiza, la elección de Cámpora, la amnistía a los presos políticos, la vuelta de Perón, la fórmula Perón-Perón, las disputas dentro del peronismo, la muerte de Perón, la triple A, Tucumán, el golpe, la represión, el mundial 78, las primeras rondas de las madres... la lista es infinita. En un esfuerzo digno de la elaboración de un mapa del Imperio del tamaño del Imperio³, *La Voluntad* quiere recorrer todos los hechos de la his-

3) Borges y Bioy Casares dicen que: "En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda la Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesu-

toria argentina entre 1966 y 1978, en un total de 1915 páginas. La misma energía puesta en construir esa suerte de cartografía exhaustiva desmiente lo declarado en el título, no se trataría ya de una historia, sino de la historia. Todas las historias, toda la historia desfila ante nuestros ojos.

Conviven en sus páginas textos de naturaleza muy diversa. Por un lado, Anguita y Caparrós reunieron fuentes documentales variadas que buscan reponer un sentido original: revistas, periódicos, documentos, bibliografía del período, ficciones; pero por otro, *La Voluntad* está basada, como ya señalamos, en los testimonios de actores de la época, minuciosamente interrogados y cuidadosamente presentados a lo largo del texto. No llama la atención que la vía de entrada para la comprensión de los sentidos de la militancia esté conformada por un entramado de narraciones testimoniales. Hacia el año 1997, momento en que se publicó el primer tomo, los relatos personales de la militancia ya comenzaban a tener un espacio para expresarse y los testigos de los acontecimientos de los setenta empezaban a hablar en nombre propio, no ya sólo desde el lugar de la víctima, sino como sujetos de la historia.⁴

El año anterior, Nicolás Casullo, uno de los testimoniados de *La Voluntad*, había publicado un artículo en el dossier “Memoria y terror en la Argentina 1976-1996” de la revista *Confines*. En ese texto relata una polémica que tuvo lugar entre los exiliados

rados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. Suárez Miranda, Viajes de varones prudentes, libro cuarto, cap. XIV, Lérida, 1656”, en Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, “Del rigor en la ciencia”, en *Cuentos breves y extraordinarios*, Buenos Aires, Losada, 1995, p. 128. La idea de que la representación sólo es posible si existe un sujeto capaz de operar una selección y la consiguiente crisis del pensamiento que surge cuando ésta se presenta como una “copia textual” de un original —que por otra parte es siempre imposible— es abordada en otros momentos de la obra borgiana; cfr. de J. L. Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote” y “Funes el memorioso”, en Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, pp. 444-450 y pp. 485-490 respectivamente.

4) Aquí pretendemos que el término testigo retenga los dos sentidos que menciona Agamben. Cfr. “Agamben, la responsabilidad, el testigo” en este mismo volumen.

argentinos en México en 1979 acerca de la entidad que se le debía dar a la figura de Rodolfo Walsh, asesinado en Buenos Aires en 1977. El debate fue generado por un texto que escribiera Lilia Ferreyra después del asesinato de su compañero, donde lo nombra como militante orgánico y oficial montonero. La polémica con la dirección de Montoneros en el exilio, cuya posición compartían algunas agrupaciones de derechos humanos, se produce porque la campaña por la libertad de Walsh (que en la versión de la organización era nombrado como periodista y escritor perseguido, secuestrado y torturado, y no como oficial montonero) era una pieza central en la estrategia montonera contra la dictadura que gobernaba la Argentina desde el 24 de marzo de 1976. Por lo tanto, hacer pública su condición de militante de una organización con grado de oficial atentaba contra sus propias estrategias en defensa de los derechos humanos y perturbaba las denuncias sobre asesinatos, torturas y desapariciones; denuncias que al silenciar la condición de militantes de gran parte de los desaparecidos, generalizaban su condición de víctimas. Este recuerdo le sirve a Casullo para señalar algo que ya en 1996 empezaba a circular: “Comprendí que tenían razón: que eso era lo necesario y lo trágico. La memoria que quedaba por delante, gigantesca, la de muertes y muertes sólo podía parirla la maldición de un olvido, el de nuestros viejos rostros y viejas palabras. [...] Ya no podíamos con el pasado, contarlo. Ya ni siquiera éramos el relato moribundo. [...] La memoria no sería la nuestra sino escrituras recicladas. Pasábamos a ser sólo víctimas, cuerpos, hijos, desaparecidos, inocentes. En el reconocimiento del pasado me vuelvo otro”.⁵ La reflexión retrospectiva de Casullo pone en evidencia que hubo un silencio estratégicamente dictado por la necesidad de dar cuenta de los crímenes de la dictadura; silencio que contribuyó a generar una *doxa* donde las víctimas de la dictadura fueron presentados resaltando fundamentalmente ese carácter, desprovistos de todo otro atributo. Pero también manifiesta que ese silencio largamente madurado no podía conservarse para siempre. Cuando Casullo dice en 1996 que en 1979 debieron olvidar su carácter de agentes para dar mayor legitimidad a las de-

5) Casullo, Nicolás, “Una temporada en las palabras”, en *Confinés* N° 3, año 2, vol. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996, p. 15.

nuncias contra la dictadura, lo hace públicamente, por lo tanto, en el mismo movimiento en el que habla de aquel olvido dice de esta memoria. En este sentido, *La Voluntad* es parte de un giro, que se aprecia desde mediados de los noventa, a partir del cual ya no hay sólo víctimas, cuerpos, hijos; hay sobre todo sujetos.

El esfuerzo que hace *La Voluntad* por mostrar el despliegue subjetivo que condujo a muchos jóvenes a optar por la militancia política es doble: la normalidad de la vida, el transcurrir moroso de las etapas biográficas, y la opción política. El nombre propio, la infancia, el origen familiar, la educación, el aspecto físico, los gustos, el dolor y la alegría de las búsquedas personales componen en cada caso un relato minimalista que ayuda a comprender quiénes eran esos militantes que querían cambiar el mundo: “Graciela [Daleo] era muy buena alumna, un poco rebelde y leía con fruición”,⁶ o “[esa] tarde Elvio [Vitali] se bañó dos veces, se llenó de desodorante, se puso los Lee que ya estaban a punto de agujerarse y se encontró en la esquina con unos cuantos amigos”.⁷ Las escenas evocadas están asociadas a la época y a la edad de los protagonistas, son acontecimientos que muestran la cotidianeidad de jóvenes buenos o malos alumnos, seductores o tímidos; en diálogo con la familia, la novia o en el descubrimiento de la sexualidad y los primeros empleos. Sin embargo, la empresa de este libro no se detiene allí. Hay otro universo a ser evocado: la política, ese mundo al que estaban convocados y que se hace presente desde los primeros recuerdos. Las decisiones que los fueron llevando a integrarse a la vida pública ocupan desde el principio del texto un lugar fundamental; lugar que, a medida que el relato avanza, se hace más prominente, para finalmente —en un gesto que podría parecer mimético de la valoración de lo político por sobre lo personal en momentos claves de la historia— adquirir una centralidad que desaloja hacia los márgenes del relato las otras cuestiones.

Con dificultad, creemos, el libro se interna en la búsqueda de decir y de encontrar cómo decir, la simultaneidad de lo normal y lo excepcional, negándose a separar el orden de lo cotidiano del orden de los acontecimientos enormes que se estaban gestando.

6) *LV*, Tomo I, p. 23.

7) *LV*, Tomo I, p. 305.

Las conocidas “Carta a mis amigos” y “Carta a Vicky” que Rodolfo Walsh escribiera tras la muerte de su hija en un enfrentamiento y que aparecen en *La Voluntad* transcritas como tantos otros documentos son, en su particular hibridez, un antecedente de este modo de movilizar un dispositivo explicativo-descriptivo donde la lógica del discurso político aparece en tensión con la descripción de una escena íntima, es este caso la del duelo privado que impone la despedida dolorosa de un padre.⁸ Un aparato similar se despliega en la extensa y lúcida “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar”, que escribió al cumplirse un año del golpe militar de 1976. Este documento que *La Voluntad* también reproduce aun siendo un análisis minucioso de la situación económica y política del país, del accionar de las fuerzas represivas, de la extensión y profundidad del daño que estaba causando el régimen militar cuando recién se cumplía un año de su instauración reserva un lugar, aunque en menor medida, para el recuerdo privado de “la pérdida de una hija que murió combatiéndolos”.⁹ El texto de Anguita y Caparrós retoma de cierto modo esa forma de articular lo privado y lo público. Si Walsh se permite en sus cartas abiertas exponer el duelo por la muerte de su hija, mostrar ese dolor privado, casi íntimo, es porque Vicky Walsh está destinada a ocupar un lugar en la historia: murió combatiéndolos. Lo mismo sucede con los testigos de *La Voluntad*, momentos íntimos de sus biografías cobran sentido, dejan de ser algo despojado de privilegios porque fueron tocados por la historia.

El prólogo, de apenas veinte líneas, dice que “*La Voluntad* es la historia de una cantidad de personas, muy distintas entre sí, que decidieron arriesgar todo lo que tenían para construir una sociedad que consideraban más justa. [...] la veintena de relatos que se cruzan en su trama muestran cómo era la vida cotidiana, los intereses, odios, convicciones, objetivos, miedos y satisfacciones de los que eligieron ese camino”.¹⁰ La normalidad de la vida

8) Cfr. María Moreno, “Poner la hija. Cuerpos y caras”, en Ana Amado y Nora Domínguez (compiladoras), *Lazos de familia*, Buenos Aires, Paidós, 2004. En este texto Moreno analiza las cartas de Walsh poniendo en evidencia la tensión entre lo público y lo privado, entre el duelo personal y la causa política que las caracteriza.

9) *LV*, Tomo III, p. 280.

10) *LV*, Tomo I, p. 15.

de jóvenes que no son héroes, pero tampoco víctimas, da lugar a una reconstrucción biográfica que otorga un lugar central a las cualidades que hicieron posibles esas elecciones. Es decir, y esto no es ajeno a buena parte de la literatura que evoca mediante testimonios el pasado reciente¹¹, la opción por el compromiso político es interpretada como la última estación de un recorrido donde las vicisitudes de la vida se articulan de manera coherente. En el camino: obstáculos, desacuerdos, encuentros con personajes claves, pruebas; y, siempre como telón de fondo, la historia del país.

La idea de que aquellas personas que militaron en los años sesenta y setenta tuvieron sus opciones políticas moldeadas tempranamente, definidas por una serie de valores que los llevaron a pensar en los otros antes que en sí mismos, en un proyecto colectivo antes que inscriptas en un futuro individual, en cambiar el mundo antes que en “salvarse” recorre pacientemente los primeros capítulos del libro. Es así que la opción por los pobres se convierte en compromiso militante, la sensibilidad social en activismo, la vocación alfabetizadora en la obligación de entregar la vida en pos de la construcción de una sociedad justa.

«Cada mañana, Graciela [Daleo] reunía a un grupo de chicos del pueblo [Tartagal, Chaco] y les enseñaba el catecismo. Graciela se había recibido de catequista en su colegio y había practicado con chicos de Floresta pero en ese pueblo, entonces, sentada bajo un árbol y rodeada de chicos desarrapados, le parecía que estaba entendiendo cuál era la verdadera tarea del cristiano. Se sentía una especie de Jesús predicando a los niños».¹²

Cada uno de los militantes que entregó su testimonio para que Anguita y Caparrós escribieran *La Voluntad* son presentados de ese modo. Los capítulos iniciales se detienen minuciosamente en diversas formas de incomodidad o de rebeldía que concluyeron en el compromiso político radical y trazan, de este modo, un perfil individual sintético. Lo colectivo aparece por insistencia, por reiteración. Por un lado, lo privado, la vida en sus detalles,

11) Cfr. a modo de ejemplo, “Monte Chingolo o el ojo en la tormenta” en este mismo volumen.

12) *LV*, Tomo I, p. 26.

no de uno sino de muchos; cada cual en su individualidad puesto en serie con muchos otros. Por otro, los grandes acontecimientos expuestos a partir del trabajo de archivo que le dan soporte a la narración, pero sin quitarle legitimidad a los testimonios. Estos últimos, paradójicamente, son presentados en tercera persona. La voz de los testigos aparece de manera rara. Son la principal fuente del texto, su presencia está allí como discurso referido, se habla de ellos, se los nombra, se cuentan sus vidas, pero ¿su voz está realmente presente?

Las anécdotas son seguramente verídicas, algunas las escuchamos en otros lados antes y después de la publicación de *La Voluntad*; sin embargo los sucesos están modificados, embellecidos, por la pluma de Anguita y Caparrós. ¿Qué dijeron los testigos? No lo sabemos. Qué palabras, qué expresiones, qué dudas, qué silencios, qué modulaciones... eso está perdido para los lectores, sepultado bajo un relato novelado donde la voz de los entrevistados es presentada a veces de manera directa y otras indirecta. Volveremos sobre este punto.

Ciertamente, narrar una historia implica asumir un punto de vista, mirar las cosas desde un lugar y darle, en ese movimiento, un sentido a los hechos relatados. Implica también modalizar la narración de cierta manera. Desde esa perspectiva, una cuestión clave para comprender el papel del narrador en cualquier discurso es analizar cómo trata el discurso reproducido. Dicho de otro modo, qué mecanismos se eligen, de aquellos que la lengua ofrece para usar y marcar la cita, y qué efectos tienen esas elecciones en el producto final.

La cuestión acerca de cómo se introduce en un texto escrito la palabra del otro ha sido extensamente desarrollada por el análisis del discurso.¹³ Ya en los trabajos de Mijail Bajtin aparece la idea de que todo enunciado tiene una cualidad dialógica; todo discurso está poblado de las voces de otros.¹⁴ Esta concepción se opone a aquella que indica que los sujetos son fuente autónoma de un sentido que sería comunicado por medio de la lengua:

13) Cfr. María Marta García Negroni y Marta Tordesillas Colado, *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*, Madrid, Gredos, 2001.

14) Cfr. Leonor Arfuch "Dialogismo" en Carlos Altamirano (director), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 64-68.

«Es más, todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él no es el primer hablante, quien haya interrumpido por primera vez el silencio del universo, y él no únicamente presupone la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con los cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones».¹⁵

Tomando esta definición como punto de partida, y considerando que el autor nunca es indiferente a la palabra de los otros —ya sea que la acepte, la conteste, la ironice o lo que fuera que haga con ella—, el tema de la inserción de una situación enunciativa en otra se vuelve crucial. Si todo discurso es constitutivamente heterogéneo, en el caso al que nos estamos refiriendo, esa heterogeneidad se manifiesta a través de una elaborada intertextualidad. Decíamos más arriba que *La Voluntad*, además de valerse de los relatos personales, reproduce numerosos textos (prensa, documentos). Se trata de una escritura que se resiste a ser “original”; por el contrario, se muestra ostensiblemente intertextual, casi un *collage*. Esta pluralidad de citas componen un extenso corpus textual que busca dar cuenta de la situación socio-política de la Argentina de la década de 1970 y que opera como reaseguro de una verdad que puede ser verificada. Pero, el uso que hacen Anguita y Caparrós de los textos que toman prestados para escribir el suyo sugiere que, potencialmente, éstos podrían retener el sentido original pero con un plus agregado que vendría dado por el nuevo contexto donde están insertados, por las nuevas series en las cuales se los coloca; por lo tanto, ya no serían los viejos documentos sino que se presentarían actualizados para decir algo nuevo; algo que tal vez no hayan dicho. Los nuevos sentidos podrían desprenderse no del texto sino de su posición en estas otras cadenas discursivas y en su relación con la voz de los entrevistados quienes son abordados de manera peculiar. Creemos que el modo en que se articula la narración hace que esta potencia no se despliegue.

Retomemos ahora la cuestión del tratamiento de los testimonios. *La Voluntad* abre un espacio para que expresen sus puntos de vista numerosos protagonistas. Ellos hablan en nombre

15) Mijaíl Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1979, p. 258.

propio, pero también intentan traer las voces de otros que no sobrevivieron, de otros que no hablan. Las voces de estos personajes, donde están incluidos los autores, son introducidas usando alternativamente diferentes modalidades disponibles para formalizar la cita.¹⁶

Veamos un ejemplo:

«Julio [Urien] lamentó que fueran a matar a un compañero suyo, pero no pudo evitar un sentimiento optimista: entre los dos a lo mejor conseguimos hacer algo para zafar. [...] Era mejor seguir tratando de hacer algo, la pura espera era terrible.

Parecía que habían pasado horas. Quizás ya fuera de noche. Julio, al fin consiguió aflojarse la mordaza:

—Che, yo pude zafar una muñeca de las esposas, si nos llegan a bajar para fusilarnos acá tenemos que salir corriendo uno para cada lado.

—Sí, está bien, a mí me las ajustaron mucho y con el calor se me hincharon las manos, así que no puedo aflojarme nada, pero igual puedo correr...»¹⁷

En este breve párrafo que muestra un diálogo “imaginario” entre Julio Urien y Ángel Georgiades están presentes de manera alternada el estilo indirecto libre, el estilo indirecto y el directo. El párrafo comienza en estilo indirecto, la voz de Urien

16) Las estrategias discursivas habituales para realizar la cita son: el discurso directo, el indirecto y el indirecto libre. La denominación discurso directo corresponde a aquella modalidad de cita donde el discurso del otro es referido de manera textual y marcado por el uso de comillas o itálicas. Pretende, por lo tanto, ser la actualización fiel de lo dicho por el locutor citado. En cambio, el discurso indirecto introduce al locutor citado sin transponer las palabras, apenas refiriéndose a ellas; presupone la interpretación por parte del narrador. En el discurso directo, entonces, hay dos actos de enunciación disjuntos, donde cada uno remite a su propia situación enunciativa, lo cual queda en evidencia por el uso de la deixis; mientras que en el discurso indirecto hay dependencia entre las dos situaciones enunciativas, el discurso citado es en realidad relatado. Por último, existe el discurso indirecto libre que es característico de la narración literaria. En él se asocian sin marcas recursos de los dos anteriores, de tal modo que podemos encontrar a la vez la huella del locutor citado y el punto de vista exterior propio de la cita relatada.

17) *LV*, Tomo III, p. 259.

en tercera persona es introducida con un verbo de habla: “Julio lamentó...”. Luego hay un salto y sigue en estilo indirecto libre; aparece la primera persona, la voz del personaje irrumpe directamente en el discurso del narrador sin guiones de diálogo, sin embargo, puede deducirse el cambio de voces: “entre los dos a lo mejor conseguimos...”. Un poco más adelante, estilo directo marcado por el uso de guiones y primera persona: “...yo pude zafar...”. Y el mismo procedimiento para citar a otro personaje: “...a mí me las ajustaron mucho...”

Calificamos el diálogo de imaginario porque el modo en que está presentado invita a leerlo como si estuviéramos ante una novela. Aparecen varias voces: la del narrador, la del entrevistado y también la voz de Ángel Georgiades (asesinado unos días después). Si lo característico del discurso indirecto libre es la dificultad que presenta a la hora de atribuir inequívocamente el enunciado a un locutor (¿quién habla? ¿el locutor citado o el locutor que cita?), el uso sucesivo de estilos refuerza la idea de que tenemos un narrador múltiple. La pregunta que surge es si pretende ser colectivo.

¿Quién, entonces, se hace responsable de la emisión del discurso? El narrador se deja invadir por la voz de los entrevistados (como si fueran los personajes de una novela) y relata, por momentos, como si el que hablara o pensara fuera el testimoniante y no él mismo (para el caso, ellos). La fusión de voces —por ejemplo, el uso alternativo de deícticos del testigo y de deícticos del narrador— manifiesta el intento de minimizar la distancia entre ambos. Así, testigos y narradores se funden por medio de ese procedimiento de retomar las formas expresivas del testimoniante, dando a muchos enunciados un efecto de hibridez.

Pero todavía hay otra cuestión: esta modalidad pone de manifiesto la estructura dual del testimonio como acto de autor a la cual se refiere Agamben. Decíamos que la autoridad del testimonio no reside en que garantiza la verdad factual del enunciado, sino en su vitalidad. En su presencia como contingencia y no como necesidad, en su actualización de lo que pudo no haber sido. En este sentido, el testimonio de los sobrevivientes, dice también de aquellos que no pueden hablar.¹⁸ Los enunciados híbridos que

18) Cfr. “Agamben, la responsabilidad, el testigo” en este mismo volumen.

encontramos en *La Voluntad* sugieren un modo coral de expresión en el cual se pretende ceder la palabra a los testigos convocados y también “inventarle una voz” a aquellos que no pueden hablar porque ya no están.

Por otro lado, podemos suponer que hay una trabajosa insistencia interrogativa por detrás de las muchas horas de entrevistas que hicieron Anguita y Caparrós para escribir *La Voluntad*. Sin embargo, de esa labor nada sabemos. El modo de presentar los testimonios, la ausencia de preguntas, la ubicación de los dichos de cada entrevistado en un relato mayor que, por otra parte, se pretende coherente y preciso terminan por desdibujar ese otro lugar posible para la aparición del/de los narrador/es: el lugar de la pregunta. En efecto, el uso tan extendido de modos de narrativización donde el narrador es el principal responsable de lo que se dice, contrasta con el borramiento del narrador ahí donde sabemos que estuvo más presente, es decir, a la hora de formular las preguntas.

Creemos que, de este modo, termina por perderse lo que sería uno de los elementos más ricos de un libro como éste. En el momento en que fueron escritos los diferentes tomos que lo componen, más todavía, en los tiempos en que fueron tomadas las entrevistas, se estaba comenzando a hablar de la militancia, y es de suponer que las largas horas de entrevista que realizaron Anguita y Caparrós deben haber dado lugar a relatos variados, muchos de los cuales se habrán producido en esa ocasión por vez primera, y a numerosas reflexiones. Sin embargo, el tratamiento que se hace de los testimonios puede traer como consecuencia que esa riqueza se pierda.

El modo de articulación de las voces en el texto y la omisión de las preguntas con las cuales se orientaron las entrevistas provoca un particular efecto de lectura. Es como si la historia estuviera construida al modo de un mosaico donde los diferentes fragmentos se acoplan solidariamente, donde ninguna voz es privilegiada. El narrador intenta, a través del deslizamiento entre estilos discursivos, reducir la distancia que lo separa de los entrevistados, pero efectúa este acercamiento sin renunciar a su función rectora, que es a la vez una función armonizadora.

El resultado es un texto donde la narración está sostenida en el supuesto de que los años setenta son un conjunto coherente, posible de ser narrado sintéticamente y cuyos hitos fundamenta-

les se suceden de manera lineal. Pero además, los sujetos de esta historia, que no son otros que los del relato, se presentan como sujetos íntegros, fieles a sus ideales. Constituyen un conjunto conciso y coherente donde no están ausentes las tonalidades afectivas, de modo tal que los sentidos de la narración religan ese pasado con nuestro presente de una manera moralizante. Un fundamento último rige las vidas, los acontecimientos y la historia que avanzan casi sin tropiezos hacia su realización, la que conocemos. Leyendo *La Voluntad*, se tiene la sensación de que la explicación de cada hecho se encuentra en sus datos previos, que la historia simplemente deviene.

En este sentido, se puede señalar que, antes que una nueva interpretación sobre los '70, *La Voluntad* se pretende como un esfuerzo por reponer la lectura que se hacía de los hechos en aquella época; como si fuera posible realizar una reproducción auténtica de un fragmento recortado del "original". Al final del tercer tomo, en una sección titulada "Epílogos" se puede leer:

«La Voluntad intentó contar la historia de una época a través de las historias de un grupo de gente que vivió, como tantas otras, esa época. Muchas veces en las horas incontables de entrevistas, cada uno de ellos quiso hacer una aclaración: 'No, entonces yo hice tal cosa, pero ahora pienso que...'. La convención narrativa de *La Voluntad* era cruel: no había forma de incluir las opiniones actuales de sus protagonistas —o de sus autores. Por eso, para compensar la rigidez de esa regla, les propusimos que escribieran un breve balance de sus experiencias. La mayoría de ellos quiso hacerlo. Suya es, ahora, la palabra».¹⁹

La intención manifiesta de no permitir la evaluación, el señalamiento explícito de que la convención narrativa no permitía opiniones actuales y la publicación de esos breves balances al final del texto se constituyen en recursos que buscan producir el efecto de que el resto del libro se relata efectivamente y sin intromisión del presente lo que sucedió en los '70 o, aun, que se narra desde aquella época.

19) *LV*, Tomo III, p. 466.

El procedimiento expresivo de *La Voluntad* sugiere un movimiento opuesto al que realiza Alain Resnais en *El año pasado en Marienbad*, el filme del cual este capítulo toma prestado libremente el título. En esa película el destinatario juega un papel central en la construcción de la historia porque la suma de imágenes que se le ofrecen no tiene un sentido prefijado de antemano, es el espectador quien deberá completarlo. Por otro lado, el punto de vista que alterna entre los personajes propone una memoria múltiple que no puede ser uniformizada, transformada en una. Las memorias que se despliegan en el filme de Resnais muestran puntos de vista divergentes que proceden de capas de pasados coexistentes, es decir, pasados que en tanto no están cerrados, se hacen presentes. La negociación que aparece en escena es producto de la coexistencia de memorias en disputa.²⁰ En cambio, las capas de pasado, las diferentes temporalidades que se muestran en *La Voluntad* están presentadas de modo que nos invitan a que visitemos los '70 como si fuera un tiempo que está allí detenido²¹, al cual podemos acceder bajo la única condición de suspender la evaluación. Se trata de un relato que quiere disipar todo equívoco, por lo tanto cada fragmento viene acompañado de su significación.

Los sujetos que son invitados a narrarse en *La Voluntad* eran muy jóvenes en los '70. La movilización social y política y las expectativas de cambios profundos que vivieron vastos sectores los tuvieron como protagonistas; el mundo nuevo que proponían podría realizarse ya no como promesa de un futuro lejano sino en lo inmediato. El ejercicio de memoria que realizan Anguita y Caparrós insiste en presentar a sus testimoniantes como si todavía fueran aquellos mismos del pasado, anclados en el polo de la continuidad; como si fuera posible que todavía fueran tan jóvenes.²² Como si pudieran contestar las “largas horas de entre-

20) Cfr. Gilles Deleuze, *La imagen tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 160-169.

21) Para una crítica del pasado como punto fijo, como algo cerrado, cfr. el capítulo “Walter Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado”, en este volumen.

22) Cfr. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996. En ese texto Ricœur señala que la identidad de un sujeto es fundamentalmente narrativa, es decir, no es una esencia prefijada sino que se construye en el proceso vital que desarrollan los sujetos cuando se narran a sí mismos. En el capítulo “Ricœur o la memoria como trabajo” desarrollamos este tema.

vista” haciendo de cuenta que estamos en los ’70, repitiendo una y otra vez el mismo texto. La posibilidad de generar un diálogo, de abrir preguntas sobre los sucesos de los que fueron protagonistas queda así postergada. Porque ese diálogo —que podría ser entre los entrevistados, con los autores y con los lectores— exigiría un reconocimiento de que los sujetos son los mismos y a la vez no lo son. La ilusión de que el balance está al final y no en cada una de las afirmaciones del texto es un efecto narrativo, pero en su imposibilidad, tiene consecuencias políticas. Un efecto de apertura, que contribuyera a la construcción de una memoria crítica necesitaría reconocer esa distancia entre lo que fueron y lo que son. No sólo sujetos de la voluntad (por cambiar el mundo) sino, además, sujetos de responsabilidad de las acciones realizadas para lograrlo.

Entre lo personal y lo político: escrituras acerca de la militancia femenina

Los textos que analizamos a continuación reúnen testimonios de mujeres que tuvieron una participación activa y comprometida en los proyectos militantes de los años sesenta y setenta en la Argentina. *Mujeres guerrilleras* de Marta Diana agrupa entrevistas a militantes que integraron ellas mismas las organizaciones armadas, mientras que *Pájaros sin luz* de Noemí Ciollaro hace otro tanto con mujeres cuyas parejas fueron desaparecidas por la dictadura.¹ Si bien en este segundo caso se podría señalar que el motivo de la convocatoria no es, en sentido estricto, el compromiso militante de cada una de ellas, la mayoría de las testigo-niantes tenía militancia y, a la hora de contar cómo vivieron la desaparición, su propia actividad queda puesta en primer plano. Se trata en ambos casos de convocatorias específicas para mujeres. Sin embargo, el involucramiento personal que demostraron en aquellos años no se relaciona directamente con su condición femenina. Ciertamente, a través de sus acciones ellas pusieron en cuestión que la diferencia sexual sea un elemento clave en la

1) Marta Diana, *Mujeres guerrilleras. La militancia de los setenta en el testimonio de sus protagonistas femeninas*, Buenos Aires, Planeta, 1996 y Noemí Ciollaro, *Pájaros sin luz. Testimonios de mujeres de desaparecidos*, Buenos Aires, Planeta, 1999.

definición de lo que un sujeto es o de lo que puede hacer con su vida, pero esto no fue una declaración de principios *a priori*, sino que simplemente lo hicieron.

Al encontrarnos con estos libros surgen, en consecuencia, algunas preguntas: ¿En qué medida existe algo que se pueda llamar *mujeres guerrilleras*? ¿Constituyen un colectivo, o por lo menos un conjunto agrupable, una cantidad de mujeres cuyo único punto en común aparentemente sería el tener a sus compañeros desaparecidos? Si se mira el pasado reciente argentino esa cuestión no surge por sí sola: es necesario realizar una intervención, una operación de lectura de signos o, en otros términos, producir una designación, marcar, construir una serie allí donde previamente no había nada. Porque como señala Michel Foucault: “El signo no espera silenciosamente la venida de quien puede reconocerlo, nunca se constituye sino por un acto de conocimiento”.²

Tanto el texto de Marta Diana como el de Noemí Ciollaro están compuestos por una cantidad de testimonios serializados, cual signos ordenados en una cadena. Ahora bien, las series que dan sentido a uno y otro tienen, a pesar de que sus contenidos específicos son diferentes, un elemento fundamental en común: sus entramados internos están sostenidos en el propio texto por decisiones autorales que aparecen explicitadas. No es que no haya elementos en común en las historias que componen cada volumen, sin embargo, lo que les otorga cohesión interna es el ejercicio de lectura —que es a la vez un ejercicio de memoria— que realizan las autoras. Ambas construyen sus intervenciones haciendo explícito que sus objetos no están dados, por el contrario, entienden que están realizando operaciones relativamente arbitrarias. Salen a buscar los elementos que compondrán los encadenamientos y realizan a lo largo de los textos numerosas operaciones de justificación, entre las cuales la más notable es apelar a una especie de sentido común de género, propio de la década del noventa; sentido común que es seguramente resultado y derivado de la presencia cada más vez mayor en el espacio público, en la academia y en el mercado editorial de los estudios de género, la historia de las mujeres, la historia feminista y la literatura hecha por mujeres. Hay todavía, y en el mismo sen-

2) Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1999, p. 65.

tido, otra cuestión en común: los dos textos tienen como puntos de partida relatos donde la vida personal de las entrevistadoras queda expuesta abiertamente.

Mujeres Guerrilleras comienza con un capítulo autobiográfico. “Mi tiempo recobrado”, como se titula ese apartado, es a la vez punto de partida del relato y presentación de la problemática que aborda el texto. En él Marta Diana narra su amistad adolescente con Adriana Lesgart; la desazón que sintió en 1972 cuando se enteró que una hermana de su amiga, Susana Lesgart, había sido fusilada en Trelew; la búsqueda por saber qué había sido de la vida de Adriana; el descubrimiento de su militancia en la organización político-militar Montoneros; la noticia de su desaparición. Se trata de un relato lleno de tonalidades afectivas, donde es la búsqueda por saber más sobre una amiga lo que hace avanzar la narración y la interna en un terreno donde la política está entrecruzada con lo personal. ¿Adriana tuvo hijos? ¿Dentro de la organización era una de las pocas que llegó tan alto? Dos tipos de preguntas de orden diverso que están puestas en el mismo nivel de importancia.

¿Habrá nacido de esa amistad el interés de Marta Diana por las militantes de las organizaciones político-militares? El relato así lo insinúa. Todo el libro está recorrido por la idea de que el profundo afecto de la autora por su compañera de escuela la motivó a tratar de conocer detalles de su militancia y a comprender los motivos que la guiaron. Esa afectividad le otorga legitimidad y cohesión interna a un volumen formado por fragmentos bastante dispares. El final del texto es, en ese sentido, elocuente. Allí, Marta Diana describe la foto de egresadas donde están ella y Adriana; cuenta las impresiones que le causa visitar ese viejo retrato que, dice, la acompañó durante la investigación y señala:

«A través de esa búsqueda yo traté de saber algo de Adriana, y a medida que iba conociendo detalles de la vida de otras militantes pude comprender/imaginar lo que seguramente fue su vida. No me encontré con ella, como esperaba mi fantasía al iniciar el trabajo. ¿Qué habría pasado en ese caso? He pensado bastante sobre eso. ¿Habríamos recuperado el afecto que nos unió durante el secundario? ¿Nos habríamos desilusionado, como suele pasar en esos reencuentros? ¿Habría criticado ella mi falta de militan-

cia o mi criterio pacifista que rechaza los métodos violentos que usaron las organizaciones? Mi corazón se inclina a pensar que el encuentro habría sido bueno, feliz y aleccionador para las dos. Su desaparición implica que nunca podré saberlo». ³

Si la amistad justifica el texto, la información disponible sobre la vida de Adriana es poca y la motiva a buscar más. Anécdotas de la época de estudiantes, el relato de una compañera de militancia, algunas cartas, el hijo, que conoce al pasar, algunas referencias poco precisas y el testimonio de la hermana constituyen apenas unos trazos insuficientes para una reconstrucción biográfica. El recuerdo que Marta Diana tiene de Adriana Lesgart se transforma cuando ella es evocada por otros. De la imagen de la adolescente que le había tendido la mano para salvarla del mal momento que significaba para Diana el ingreso al colegio surge, después de la investigación, una historia personal llena de matices y de claroscuros que no le permiten reconocer a su compañera en esa militante armada. Busca, entonces, en otras historias de vida; en la vida de otras mujeres elementos que iluminen esa geografía desconocida que es el territorio de las *mujeres guerrilleras*. ⁴

El libro contiene once testimonios de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de la década del '70 y cuatro de mujeres que fueron parte del intento de copamiento del cuartel de La Tablada en 1989, detenidas al momento de la publicación del volumen en la cárcel de mujeres de Ezeiza. También lo integran algunos testimonios de varones que hablan de sus compañeras de militancia o simplemente opinan acerca del fenómeno de la participación femenina y una entrevista a la hija de una militante. Esta última es invitada a recordar sus primeros años de vida, cuando vivió con su madre en la clandestinidad y luego en el exilio, que ella dice recordar con alegría. ⁵ Aclara que “fue la época de los cinco a los doce años, cuando tenía dos vidas”, una con el padre y otra con la madre, pero que no se

3) Marta Diana, *op. cit.*, p. 445.

4) Tal es la denominación por la que opta la autora después de algunas dudas acerca de la propiedad del término. *Ibidem*, p. 22.

5) *Ibidem*, pp. 277-282.

acuerda de vivir de manera diferente al resto de los chicos, sólo “que estaba con más gente”. Evoca los momentos a solas con la madre, el día en que salieron del país a sus cinco años, el exilio y el momento en que volvieron a vivir en la Argentina. Con relación a la militancia de la madre dice: “si hay algo que tengo claro, es quién es mi mamá y no me la toques porque perdiste”. En cambio sobre el padre (quien no fue militante): “es de derecha, reaccionario, fanfarrón, materialista al mango”.⁶ A lo largo del relato se va definiendo a sí misma como rebelde, de izquierda, socialista; y dice, finalmente, que aunque acepta la lucha de la madre no sabe si pelearía como ella. Sus propias opciones marcan una cierta distancia con las de la madre: buscó una pareja que, aunque de izquierda, no tiene relación con exilios y militancias setentistas; amigos que no pertenecen a su historia de viajes. A pesar de que se trata de un testimonio breve y único en el libro, en algún sentido, otorga una clave de lectura posible para el resto, ya que permite leer la centralidad que ocupan los hijos en las entrevistas a las militantes (casi todas madres) desde el otro lado del arco generacional, a partir de la problemática de la identificación. La recuperación de la militancia materna sólo es posible, en este caso, en la medida en que ella dispone de una cierta libertad para reinventar el pasado, para reinterpretar la historia en términos más propios de su contexto actual y no según una repetición ritualizada.

Tomadas en su conjunto, las entrevistas a las militantes componen un cuadro de puntos de vista diversos, pero que se encuentran unificados por la intervención de la compiladora quien busca darle homogeneidad a su objeto mediante un cuestionario único. Será la diversidad de experiencias la que rompa con un cierto tono coral. Es decir, la condición de mujeres y de militantes armadas construye un conjunto, pero las diferentes pertenencias partidarias, edades, clases sociales y vivencias de la represión contribuyen a individualizar cada uno de los testimonios. Se ve, entonces, que la uniformidad de las narraciones reside sobre todo en que siguen la propuesta de la entrevistadora. Con más o menos detalles todas hablan del ingreso a la

6) *Ibidem*, p. 279.

vida política, de la militancia, de las acciones armadas, de hijos e hijas, de parejas, de la vida cotidiana, de su relación con los compañeros, del machismo/no machismo en las organizaciones, de la clandestinidad, la represión, el exilio, las muertes, las vueltas, las expectativas actuales.

Como sabemos que cada entrevista implicó una conversación, podemos considerar que el resultado será una serie de piezas cuyas autoras son dos: la entrevistada y Marta Diana; ya que, como señala Leonor Arfuch refiriéndose a las entrevistas como método para la investigación en las ciencias sociales y en la labor periodística: “el producto obtenido lo será de autoría conjunta, indisoluble de la escena de la interacción, de la subjetividad puesta en juego [...] de la confrontación discursiva de los esquemas valorativos. Nada de lo que suceda en el transcurso del encuentro tendrá una existencia independiente en otro lugar, por más que remita a 'hechos' verdaderamente ocurridos”.⁷

En *Mujeres guerrilleras* la intervención de la entrevistadora es muy intensa. Por un lado porque es ella quien propone los términos de la interacción y, además, porque se implica a la hora de exponer las entrevistas a la lectura pública transformando lo que en su origen fueron diálogos en monólogos. Hacia el final del libro, Diana hace explícitos los motivos por los cuales organiza el texto de ese modo. “Una vida no se explica, por eso transformé los reportajes en historias contadas en primera persona. Me pareció que era la forma más honrada para transmitir la experiencia de sus vidas en aquel momento de la historia. A través de esos relatos cada uno podrá seguir la génesis de su salto y elaborar, de acuerdo con sus propias convicciones, su interpretación y valoración”.⁸

El registro que ofrece resigna la literalidad de la transcripción en aras de obtener una escritura que muestre los diferentes puntos de vista y los sentimientos de cada entrevistada. En ese camino renuncia también a incluir el cuestionario que utilizó para las entrevistas y borra en ellas las marcas del diálogo. De este modo, con su intervención se arriesga a que el resultado esté regido por un punto de vista central y único para todos los testimonios: el de ella.

7) Leonor Arfuch, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 178-179.

8) Marta Diana, *op. cit.*, p. 437.

Esto constituye una paradoja. Un libro que, como ya señalamos, pretende mostrar o transmitir la experiencia vital que se generó a partir de la integración femenina a la militancia armada y con ese fin indaga —pregunta y hace dialogar— a una cantidad de mujeres que fueron protagonistas, luego recrea, transforma lo que ellas dicen. Como ya señalamos, aquello que inicialmente son respuestas a preguntas concretas aparece en el texto en forma de monólogo. Y entonces ella, Marta Diana, que está tan presente cuando desnuda desde las primeras páginas las intenciones y motivaciones que la llevan a escribir *Mujeres guerrilleras*, desaparece a la hora de constituirse (textualmente) en interlocutora.

Ambas cuestiones, la reescritura de los testimonios —es decir la intervención explícita de la compiladora— y la ausencia de las preguntas —en consecuencia el borramiento de la interlocución— parecerían apuntar en direcciones opuestas. Creemos, por el contrario, que se refuerzan mutuamente y producen como resultado un texto más atractivo y hasta más legible. Pero el costo de esa operación no es menor: se pierden las tonalidades propias de cada discurso, las dudas, los silencios, las confrontaciones y negociaciones, en definitiva, la infinita cantidad de matices que tiene toda tentativa de explicarse. Al borrar las marcas de la situación enunciativa en la que se produjo el relato se desestructuran las relaciones internas entre el decir y lo dicho, entre lo efectivamente pronunciado y lo silenciado o dicho a medias.

¿Qué deja, entonces, la lectura de estas entrevistas? ¿Logran hacer inteligibles aspectos hasta el momento desconocidos de la militancia? Es probable que su mayor valor resida en el modo en que en ellas se despliegan y cargan de sentido las diferentes tematizaciones propuestas. Acercarse a las entrevistas y leerlas en serie muestra que en el transcurrir de los diferentes relatos se van encadenando de manera similar elementos emblemáticos de una especie de “feminismo espontáneo”. Bagaje de palabras e ideas compartido por las entrevistadas, la entrevistadora y también por quienes se acercan a leer, ya que se trata de enunciados incorporados a la cultura contemporánea. Es decir, fácilmente identificables y discernibles de otras marcas identitarias que siguen estando presentes.

La trama de las reminiscencias deja entrever trazos de identidades del pasado que la memoria recrea en estado de impureza, no tal cómo eran, sino combinadas con distintos modelos identitarios que se fueron haciendo disponibles con el paso del tiempo

y con la disolución o transformación de los modelos de entonces. Pero, ¿cómo rastrear las marcas de esas identidades inevitablemente contaminadas? ¿Cuánto del ejercicio de memoria presente en la intervención de Marta Diana consiste en poner en evidencia los modos en que esas identidades se fueron complejizando al ser interrogadas con nuevas preguntas?

Un punto esencial, en este sentido, es la manera en que todos los testimonios ponen en cuestión, en mayor o menor medida, el estatuto cultural de inferioridad física femenina a través de elaboraciones de los cuerpos propios como idénticos a los masculinos. Este proceso, que se daba en nombre de la construcción de un colectivo igualitario que proyectaría hacia el futuro la utopía de una sociedad emancipada, es narrado pero a la vez reevaluado en sus límites, alcances y consecuencias.

Lo mismo sucede con la caracterización que hacían las organizaciones político-militares del escenario nacional como de “guerra revolucionaria” y la consecuente exigencia de que los y las militantes se involucraran totalmente en esa guerra. El modelo extremo del compromiso era la subordinación de las relaciones personales a la actividad político-militar, compromiso que se guiaba por una “moral revolucionaria” que indicaba las conductas esperables y aceptables.⁹ Las entrevistas de *Mujeres guerrilleras* relatan numerosos acontecimientos donde esa moral es ubicada en una trama de significaciones de aquellos momentos y explicada en función de ese contexto. Pero, al mismo tiempo, es puesta en discusión al ser calificada de “doble moral”, ya que no interpelaba del mismo modo a varones y mujeres. Para argumentar en este sentido, una entrevistada relata el caso de

9) Esta evaluación produjo una particular manera de concebir las relaciones familiares, las relaciones sexuales y la continuidad generacional. Los conceptos burgueses tradicionales de familia, pareja, maternidad y paternidad eran duramente criticados, sin embargo, como se puede leer en estos testimonios, no se vislumbraba ninguna alternativa. La “revolución sexual” era descartada por tratarse de una “falsa” revolución que la moral burguesa se habría inventado volviendo del revés los conceptos tradicionales sobre la familia, la pareja y el amor. En tanto tópico central de la revolución sexual, el amor libre era descartado del mismo modo: por el contrario, la propuesta era construir una nueva moral sexual y familiar basada en parejas-compañeros que tuvieran como eje la actividad revolucionaria. Cfr: Alejandra Oberti, “La moral según los revolucionarios” y Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero, “Militancia, política y subjetividad. La moral del PRT-ERP”, en *Políticas de la memoria* N° 5, Buenos Aires, 2005, pp. 77-84 y 85-92, respectivamente.

una militante cuyo compañero, y padre de su hijo, había partido a Europa mientras ella se quedaba en Brasil con el bebé, trabajando en la casa de una familia. Un tiempo después, todavía sin noticias de su pareja inició una nueva relación. Ante esto la entrevistada dice: “lo que me pareció lógico, natural, normal, es una mujer sola que está pasando por un proceso de tanta inseguridad [...] inmediatamente vino el juicio moral: que no podía ser militante, que era... te imaginás, toda esta moralina estructurada que frente a un problema caía como un hachazo sobre las compañeras (no era igual con los compañeros), y en donde encima, las responsables mujeres eran las más duras”. Luego de relatar el episodio y dar sus impresiones, procede a realizar un segundo análisis: “yo tuve una pelea muy fuerte por su caso, con una responsable en San Pablo, y defendí a muerte la situación de Clarita”.¹⁰ Esta crítica a la doble moral, que según la entrevistada ya estaba presente en los años setenta, cobra, sin embargo, un nuevo sentido en el marco de las vivencias posteriores y un despliegue más pleno al ponerla en relación con otras críticas y cuestionamientos.

Vinculado con lo anterior aparece el problema de la “igualdad revolucionaria”. En este tema, *Mujeres guerrilleras* es fecundo, numerosos párrafos reclaman que ese modo de equidad entre los sexos se efectivice. “Mi compañero y yo militábamos en pie de igualdad, haciendo las mismas cosas y con el mismo grado de compromiso. Sin embargo a él lo promocionaron primero que a mí. [...] Me pareció muy injusto y tuve el atrevimiento de preguntar las razones a mi responsable que era una mujer. Me contestó que por ser hombre era mucho más libre que yo”.¹¹

La vida familiar, la división del trabajo doméstico y el cuidado de los hijos son tópicos que surgen y se despliegan de diferentes maneras: “[...] el machismo se filtraba [...] amparado en algunos casos por compañeras que habían llegado a la militancia por sus maridos. Era típico entonces que asumieran el rol de sostenedoras de la militancia de ellos. Pero yo había llegado como muchas otras, por mi decisión y mi trabajo, y si el compañero no se hacía cargo de su parte en la casa, uno sentía con mucha claridad que

10) *Ibidem*, pp. 61-62.

11) *Ibidem*, p. 28.

se quitaban espacios de libertad de acciones de cada uno. De a poco una empezaba a quedar segregada, preparando la comida para las reuniones”.¹²

El ejercicio de memoria que propone *Mujeres Guerrilleras*, al convocar a las militantes a contar su experiencia, enlaza de un modo particular pasado y presente. Porque al construir la historia de la propia militancia cada una de ellas desarrolla reflexiones y expone los sentimientos que las llevaron a experimentar la política como un eje central en sus vidas y a dejar en un segundo plano “lo personal”. Pero, al mismo tiempo, el análisis que realizan se ve nutrido por elementos discordantes que vienen del presente. Construyen un yo narrativo donde conviven en tensión la reconstrucción del pasado y la organización de una memoria que desde el presente incorpora nuevos elementos. La fragilidad de ese yo dividido se pone particularmente en evidencia a la hora de repensar situaciones dilemáticas, como aquellos momentos en los cuales las mujeres —incluso algunas con hijos pequeños— dispusieron de sus propios cuerpos para la militancia armada, asumiendo que arriesgar la vida era parte del proyecto político que sostenían.

Es así que estos relatos tienen la virtud de poner palabras a ciertas incomodidades que no siempre pudieron ser significadas manifiestamente en los setenta. Dan cuenta del deseo de que aquello por lo cual sacrificaban parte de su existencia las tuviera como verdaderas protagonistas y no como actrices secundarias. Esto las llevaba, por ejemplo, a una teatralización paródica de la masculinidad en pos de ocupar espacios y territorios difícilmente accesibles para las mujeres, es decir, cargos en las estructuras partidarias y lugares de responsabilidad en los frentes más candentes. La puesta en escena de esa “masculinización”, que va desde la asunción de roles hasta aspectos físicos como la vestimenta, al ser recordada, tantos años después, se muestra parodiada, asumida pero con una cierta distancia.

Una discrepancia mayor se produce, sin embargo, al evocar las acciones y las decisiones que fueron tomando en las etapas más duras de la represión. Allí persiste una cierta nostalgia por ese intento de construir una identidad por fuera de los roles tradicionales, pero la violencia sufrida y la derrota de los proyectos empen-

12) *Ibidem*, p. 61.

didos las hace revisitarse esa experiencia desde otro lugar. En esta revisión la maternidad tiene un papel muy relevante. “He pensado después que la fuerza que tuve para retenerlo en ese momento, y mantenerme firme en muchos otros, nacieron de mi condición femenina. Yo era una militante como él, sí. Pero yo era también la mamá de dos chicos [...] Yo no quería la muerte, yo buscaba desesperadamente la vida para ese pequeño grupo de náufragos que éramos”.¹³ La maternidad, entendida como práctica social y subjetiva femenina, aparece de manera repetida como fuente de vida, de renovación de las fuerzas para seguir adelante; marca la diferencia entre la vida y la muerte, de tal modo que serían las hijas y los hijos los que le otorgan a la mujer una posición ventajosa.

Como decíamos más arriba, estos testimonios abren juicio sobre el pasado desde una perspectiva en la cual la presencia en el espacio público de los movimientos de mujeres y feministas es vital. Si la militancia en las organizaciones político-militares implicaba una igualdad que se producía sólo en términos ideales, es en la reinterpretación del reclamo de que esa paridad se haga efectiva y de las consecuencias de que no lo sea, que se introducen las preguntas más interesantes de estas entrevistas y, en consecuencia, del libro de Marta Diana. Más precisamente, los interrogantes se despliegan en el fracaso de la búsqueda de la igualdad que era, de cierto modo, entendida como homogeneización. La diferencia, encarnada de forma condensada en la maternidad (aunque también se manifiesta en otros tópicos), reaparece significada positivamente, como un elemento que permitió, en algunos casos por lo menos, romper con la militarización y construir a la vez otros sentidos para la política. No sólo porque cuestiona cierta predominancia de la violencia, sino porque le da a la política una nueva dimensión que tiene que ver con reinterpretar la dicotomía entre lo público y lo privado.

Así, los testimonios que componen *Mujeres guerrilleras* y también los de *Pájaros sin luz* desarrollan la capacidad de intercambiar temas que hacen a la participación en el espacio público con cuestiones cotidianas, habitualmente asociadas a la vida privada. Inesperadas declaraciones afectivas se imponen por sobre el

13) *Ibidem*, p. 37.

cerrado discurso de las razones del Estado y de la política. Pero esto no significa que el mundo de lo privado y el mundo de lo público se encuentren indiferenciados, sino que se los ha puesto en relación de otro modo: despojados de los privilegios jerárquicos con los que son habitualmente presentados.

Pájaros sin luz, la compilación de Noemí Ciollaro, reúne entrevistas a mujeres cuya característica común, decíamos, es la de tener a sus parejas desaparecidas. La secuencia de relatos, escritos en primera persona, es interrumpida cada tanto por algunos extractos breves de notas de prensa de la época relacionadas con el accionar de las Fuerzas Armadas (comunicados de “enfrentamientos”, intervenciones, detenciones, despidos de “subversivas”, documentos). El prólogo está a cargo de Osvaldo Bayer y el epílogo es de la compiladora, ella misma testimoniante del volumen. Cuenta también con una intervención de Darío Olmo, del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), donde el autor resalta la importancia del trabajo de búsqueda de restos que realiza el equipo.

En la medida en se trata de “mujeres de desaparecidos”, parece que han sido invitadas a hablar por delegación, en nombre de los que no están. Sin embargo, la pregunta que está en el origen del texto desplaza inmediatamente el foco de atención a otro campo de significaciones: porque si haber vivido la experiencia de la desaparición del compañero las unifica, también lo hace el silencio al que estuvieron sometidas. Las voces de las mujeres, compañeras o esposas de los desaparecidos no se han oído, han quedado —insiste Ciollaro— silenciadas: o por lo menos colocadas en un segundo plano por detrás de “los familiares de sangre”, aquel círculo supuestamente más cercano al cual ellas no pertenecían ¿Por qué las cosas han sido de este modo? ¿Por qué primero las madres y las abuelas, y luego la generación siguiente ocuparon la escena? El libro se pretende menos como una respuesta a esas preguntas que como una puesta en acto de esa palabra ausente. Testimonian, entonces, para contar cómo vivieron —y sobrevivieron— la desaparición del compañero, cómo buscaron tener noticias, cómo reclamaron por justicia. Y en la medida que el relato avanza toman cada vez más cuerpo otros aspectos, los de la cotidianidad: la crianza de los hijos, el trabajo, la vida.

Soledad y miedo son las palabras que más utilizan estas mujeres para referirse a la situación vivida a partir de la desaparición del compañero. Sentimientos absolutamente esperables

ante hechos como éstos pero que, sin embargo, en los testimonios de aquellas que eran ellas mismas militantes, aparecen relacionados con una cierta culpa. Culpa por no haber hecho lo suficiente para encontrarlo, culpa por haber sobrevivido, culpa por no haber manejado bien la situación con los hijos, culpa por haberse ido: “hay que deshacerse de la culpa por estar vivo”¹⁴, dice Noemí Ciollaro. Culpa también es lo que refiere sentir María del Socorro Alonso cuando cuenta cómo corrió innumerables riesgos mientras buscaba a su compañero desaparecido, a pesar de estar ella misma en régimen de libertad vigilada, después de haber estado desaparecida, brutalmente torturada, y finalmente detenida legalmente.¹⁵

Pero además, dado que ellas fueron a su vez militantes, sus relatos —a pesar de estar fuertemente teñidos de la carga emotiva que implica recordar el momento de la desaparición, las búsquedas y la profunda angustia causada por las situaciones vividas— narran la propia experiencia militante. Efectivamente, sobrepasando las intenciones explícitas, el libro resulta iluminador para comprender la trayectoria de numerosas mujeres que, con diferentes grados de compromiso, se entregaron a la militancia. Entonces, esta toma de la palabra conlleva hablar de sus propias vidas antes y después de la desaparición del compañero. Escrito hacia fines de la década del noventa, un momento en el que ya había una cierta presencia de relatos sobre la militancia¹⁶, *Pájaros sin luz* se inscribe en esa serie pero lo hace con nuevas preguntas por las expectativas y las consecuencias de la participación política en aquellos años.

Los testimonios que reúne Ciollaro están cuidadosamente editados de modo tal que todos se asemejan al de ella, que encabeza la serie y oficia de rector. Entonces, si bien el cuestionario no está publicado, queda puesto en evidencia en la forma que en que los diferentes relatos responden ordenadamente siguiendo un modelo. Sin embargo, hay un plus en las narraciones que excede lo que se espera de ellas: las hace ir más allá, colisionando y mostrando diferencias.

14) N. Ciollaro, *op. cit.*, p. 32.

15) Cfr. el testimonio de María del Socorro Alonso, en N. Ciollaro, *op. cit.*, pp. 267-290.

16) Cfr. los capítulos “Valió la pena: la militancia según *Cazadores de utopías*” y “El año pasado en los ‘70” en este mismo volumen.

«Me encontré con mujeres que querían ser escuchadas, que deseaban contar su historia, testimoniar, compartir experiencias, angustias, risas, lágrimas, recuerdos entrañables, incertidumbres y certezas con respecto a ellas y a sus hijos. Con mujeres que, además, querían reivindicarse como mujeres, como militantes y como madres [...] Mujeres de diverso origen y militancia política o sin ella; mujeres de la Capital, de la provincia, del interior; trabajadoras, profesionales o amas de casa».¹⁷

En la deriva de esa diversidad de situaciones se construye y a la vez deconstruye la serie “mujeres de desaparecidos”. Las voces provienen de diferentes espacios y muestran contrastes sustanciales. Por ejemplo, el testimonio de la propia Ciollaro, quien se describe a sí misma como una militante que sabía y comprendía los riesgos a los que se enfrentaban, se distancia de lo que cuentan otras mujeres a las cuales la desaparición las toma casi por sorpresa y les produce un desconcierto del cual difícilmente se recuperan. Otra diferencia, la de la clase social a la que pertenecen las testimoniadas, se refleja en el modo en que articulan sus propias trayectorias vitales con el proyecto político y las expectativas que se vieron truncadas por los sucesos de la historia.

A su vez, la palabra de los compañeros es invocada en estilo indirecto libre y aparece casi siempre en diálogo con la de cada testimoniada. Serán, por lo tanto, esas instancias dialógicas el lugar de despliegue de unas memorias personales que dan cuenta a la vez de la experiencia pública y de la privada, en un abanico de múltiples intersecciones. Ahora bien, si las voces de los compañeros desaparecidos son puestas en juego por intermediación de las mujeres que hablan también en nombre de ellos, hay otras voces masculinas que se hacen presentes por sí mismas: la de Darío Olmo y la de Osvaldo Bayer. El texto de Olmo explica el trabajo del EAAF, habla acerca de la dificultad del trabajo de duelo cuando no se sabe nada acerca del destino de un ser querido, considera las consecuencias sociales de la desaparición y la impunidad de los crímenes cometidos por el Estado y destaca la importancia del trabajo de búsqueda e identificación de restos.

17) N. Ciollaro, *op. cit.*, p. 341.

Por su lado, Bayer reflexiona acerca de la gran emotividad que le provoca la lectura de los testimonios que reunió Ciollaro y a la vez ensaya una respuesta a la pregunta que orienta el libro, ¿por qué las parejas de los desaparecidos no han tenido presencia en el espacio público? Pero también se explaya acerca de la relación entre el horror sistemático del poder y la interpretación del contexto social en el que se produjo. Despliega causas, complicidades y beneficiarios, continuidades y rupturas dentro de la historia argentina.

Una mirada rápida podría llevar a contraponer los testimonios de las mujeres —en tanto aportan una mirada centrada en la experiencia personal, en los sentimientos y en la exposición de los efectos más privados de los crímenes de la dictadura— al discurso masculino, que se hace cargo del logos e ilumina la situación a través del análisis, con datos concretos y estableciendo relaciones. Como en las estrofas del tango “Naranja en flor”, que sirven de epígrafe al libro y a la vez le prestan el título, estas mujeres parecen haberse quedado a oscuras y enmudecidas después de la desaparición. Ya que, como señalamos antes, fueron los familiares de sangre los que se hicieron oír con más intensidad en la época de las denuncias, de la búsqueda de verdad y justicia.¹⁸

Ciertamente las mujeres que testimonian para Pájaros sin luz han sido convocadas para hablar sobre aspectos cotidianos de esa realidad terrible de la desaparición del compañero, mientras que los textos de Olmo y Bayer están llamados a cumplir funciones diferentes. Sin embargo, esa distinción entre un discurso privado y otro público no se verifica. Más bien, se podría decir que los testimonios reunidos ponen en cuestión esa distinción, lo mismo que sucede con las entrevistas de Marta Diana. Ya sea desde el despliegue de tematizaciones, como es el caso de *Mujeres guerrilleras*, o desde la clave comprensiva que proponen los testimonios reunidos en *Pájaros sin luz*, se presentan nuevos modos de concebir la relación entre lo público y lo privado. Esto es porque ambos conjuntos —aunque tengan como objetivo explícito la incorporación de voces antes calladas— hacen más que eso.

18) “Después, qué importa del después, toda mi vida es el ayer que me detiene en el pasado, eterna y vieja juventud que me ha dejado acobardado como un pájaro sin luz”. Homero y Virgilio Espósito, “Naranja en Flor”, citado en *ibidem.*, p.9.

Consideradas en términos de ejercicios de memoria, estas obras comparten el modo de acercarse a los recuerdos de la experiencia militante. Ambas comienzan sus intervenciones con un caso particular que para sus autoras tiene una fuerte carga emocional y construyen desde allí sus generalizaciones. Aunque tiene como eje la desaparición, el libro de Noemí Ciollaro, al preguntarse por qué las mujeres de desaparecidos han permanecido calladas, les ofrece un espacio para que hablen de la militancia que muchas compartieron con sus parejas. La pregunta sobre el por qué de sus silencios no encuentra una respuesta concluyente, no obstante eso, el texto muestra que cuando hubo un clima social que habilitó la discusión, ellas comenzaron a hablar no sólo de la desaparición sino también de la militancia. Por su lado, el libro de Marta Diana propone un acercamiento pionero —para el momento en el que se publicó, a mediados de la década del noventa— al activismo en las organizaciones político-militares. Sin embargo, el ejercicio de memoria que realizan ambos textos, al abrirse hacia un nuevo campo de significaciones, va todavía más allá.

Las narraciones se despliegan y relatan que la militancia implicó aceptar el desafío de asumir a la vez los valores femeninos y aquellos que, hasta entonces, estaban reservados a los varones; inventando el modo y negociando el lugar que ocuparían en el mundo. No se trató simplemente de conciliar las tareas que cada espacio impone, sino de asumir una identidad dividida.¹⁹ Como decíamos antes, la percepción de que el compromiso militante no bastaba para anular esos otros modos de subordinación es mucho más clara en los años noventa que unas décadas antes; porque, para poder otorgar sentido a los signos de malestar e incomodidad que mencionamos, fue necesario encontrar discursos que los interpretaran y les prestaran palabras para nombrarlos. Como dice la filósofa Françoise Collin:

19) En las décadas de 1960 y 1970, y en el marco del surgimiento y desarrollo de numerosos movimientos sociales y políticos, los movimientos feministas pusieron en evidencia el papel jugado por las mujeres en la historia y el carácter socialmente determinado de la distinción entre lo público y lo privado. La percepción de que los cambios sociales radicales no requieren solamente el estallido de las relaciones de clase, es decir, que existen otras formas de opresión que no pueden ser subsumidas en la dominación de clase, es producto no tanto de la participación activa de las mujeres en las corrientes revolucionarias como del surgimiento de movimientos específicos. Después de todo, las mujeres habían participado activamente de diferentes procesos revolucionarios para verse luego marginadas a la hora de las decisiones.

«El feminismo de ayer y de hoy, al conceder a las mujeres el estatuto de agentes de su propia existencia y de la existencia colectiva, ha modificado las condiciones y el sentido de la transmisión que éstas asumen, y más particularmente de la transmisión entre mujeres. La transmisión se convierte así en una interpelación por la que una mujer llama a la otra a aparecer y a intervenir, por la que una libertad despierta a otra; autorizándose a hablar, adquiere autoridad y autoriza; siendo ella misma, hace ser; hace ser al mundo de una manera hasta ahora inaudita, y hace ser a las demás; al exteriorizar su experiencia, inscribiéndola en objetos simbólicos —y para empezar en su discurso—, mediatiza su aportación, la objetiva y la deja en herencia para ser interpretada».²⁰

La interrogación crítica en torno a la diferencia de género tenía ya en los setenta unos años de desarrollo y en la Argentina, aunque de manera limitada, mostraba una cierta presencia; sin embargo era escaso su eco en la izquierda radical. Los años posteriores hicieron que las preguntas y los cuestionamientos feministas tuvieran mayor presencia.²¹

Las militantes que narran sus experiencias de los setenta en los textos a los cuales nos referimos aquí, evalúan su intervención pública enmarcada en un conjunto de acciones inspiradas por un proyecto político colectivo que les otorgaba legitimidad en tanto las comprometía a fondo en el cambio social. Suponían, además, que con su compromiso militante contestaban los patrones tradicionales de género, casi por el simple hecho de ser mujeres que ponían el cuerpo en ese lugar; el resto vendría después. Sin embargo, la idea de revolución y de un orden societal futuro aparece en los testimonios actuales transfigurada por sus trayectorias de vida; unos itinerarios

20) Françoise Collin, “Historia y memoria, o la marca y la huella”, en Fina Birulés (comp.), *El género de la memoria*, Barcelona, Pamiela, 1996.

21) En la búsqueda de una explicación acerca de las relaciones sociales entre los géneros, muchas feministas desde fines de la década del sesenta situaron los tópicos que se relacionan con la vida cotidiana, con el mundo privado y con la misma noción de distinción entre el espacio público y privado en el centro de su indagación. El trabajo doméstico y la sexualidad fueron convertidos por ellas en temas teóricamente significantes y su estatuto muestra una complejidad social en la cual los sujetos ya no pudieron pensarse determinados exclusivamente por la clase social y la lucha de clases.

marcados por la derrota de las expectativas pasadas e iluminados por el aporte del feminismo de entonces y de esa especie de “sentido común de género” actual del que hablamos.

Reflexionar sobre su condición de mujeres que participaron activamente en la militancia armada setentista las lleva también a pensar acerca de las apuestas políticas radicales y sobre los límites y alcances del discurso revolucionario que nutría esa militancia. Analizar las prácticas e interrogarse sobre qué vínculos sociales se generaban entre varones y mujeres en la vida cotidiana, sirve de orientación para pensar en el tipo de revolución que promovían. Se trata de un ejercicio que establece la posibilidad de someter a consideración —en la derrota, pero no sólo— las expectativas y las diferentes acciones tendientes a cumplirlas. Es decir, qué revolución querían, de qué modo se llegaría a esa nueva sociedad, pero también —y por eso es más allá de la derrota— invitan a revisar a fondo las prácticas y concepciones de la izquierda armada; a hacerse cargo de las propias acciones. En este sentido, la principal virtud de estos dos textos es que, al desplegar nuevos puntos de vista, proponen algunos interrogantes y los dejan en suspenso.

No tratan de rehacer la historia incluyendo esta vez a las mujeres, dándoles el lugar que les fuera negado. Más bien proponen una memoria que valoriza cuestiones que podrían parecer intrascendentes, que no están inscriptas, y no lo estarán, en los grandes hechos de la historia. El desasosiego por la pérdida de los seres queridos, el estupor ante la derrota de los ideales; pero también la conciencia de los límites de esos ideales, trazan una memoria que permite distanciarse de las versiones estatuidas, proponer otras formas de relacionarse con los sucesos del pasado y redefinir las dimensiones con las que se analizan el pasado reciente para establecer una memoria crítica.

El valor de estos textos radica, precisamente, en que constituyen “antimonumentos”. No porque reivindiquen el lado de las sombras, sino porque habilitan a pensar nuevos vínculos entre lo público y lo privado, lo personal y lo político; por medio de un movimiento que inscribe lo general en lo singular, lo político en lo privado. No buscan arrancar del olvido a las mujeres que participaron de esas experiencias para colocarlas en un panteón junto a los héroes, sino que recuperan los gestos más sutiles, aquellos más difícilmente representables.

II. REMEMORANDO A DIARIO

En esta ola de recuerdos que refluye la ciudad se embebe como una esponja y se dilata. Una descripción de Zaira como es hoy debería contener todo el pasado de Zaira. Pero la ciudad no dice su pasado, lo contiene como las líneas de una mano, escrito en los ángulos de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, surcado a su vez cada segmento por raspaduras, muescas, incisiones, cañonazos.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

Han sido pocas las veces que los diarios han dedicado un lugar importante a repasar la historia de la militancia setentista. Sin embargo, constituyen un espacio a considerar si se quiere analizar las formas en que se narra el pasado reciente. Es por ello que, a pesar de la escasez mencionada, decidimos incorporar este apartado específico, basado en dos series de artículos publicados por dos periódicos, *Página/12* y *Sur*, cuyos parámetros periodísticos, políticos e ideológicos los hicieron más proclives a un tratamiento de la problemática.

Los artículos de *Página/12* se publicaron entre enero y abril de 2001, y tuvieron su origen en el impulso a las conmemoraciones derivadas de la cercanía del 25° aniversario del golpe de estado. A dicho estímulo se le sumó una incitación adicional: la por entonces reciente publicación de una larga biografía de Rodolfo Galimberti. Así, los textos reunidos en *Página/12* fueron artículos alentados por un doble propósito: pronunciar las palabras para volver a nombrar la militancia, el golpe militar y sus consecuencias; discutir las palabras con que provocadoramente, Galimberti o sus “biógrafos”, hablaban de esa misma trama de eventos.

En el caso de *Sur* también hay un acontecimiento nacional que promueve la publicación seriada, en este caso, de una “historia” de la Juventud Peronista (JP). Es el ascenso al gobierno del peronismo, luego de 13 años. Un peronismo que, en el contexto de fines de los años '80, presenta una fisonomía difícil de ensamblar con aquella otra de la militancia contestataria y revolucionaria de la juventud peronista que siguió al golpe de 1955.

Tanto *Página/12* como el extinto *Sur* son diarios de baja tirada, de públicos bastante acotados. La edición del diario *Sur*, por ejemplo, fue muy breve: sólo salió entre abril de 1989 y diciembre 1990. Aun así, se trata de medios informativos que tienen ámbitos de circulación diferenciados, y que están respaldados por los modos de legitimación del discurso periodístico. De allí que consideremos importante detenernos en su análisis. Por lo demás, en la elección de ambas secuencias de artículos pesó el hecho de que se trataran, justamente, de varios artículos que conformaban un corpus específico distinto de la noticia del día en tanto eran presentados por cada uno de los periódicos como intervenciones meditadas o investigaciones rigurosas que podían articular información y reflexión, y configurar un espacio de saber sobre ese fragmento del pasado reciente.

Figuras de la memoria en *Página/12*

Entre enero y abril de 2001, el diario *Página/12* publicó un conjunto de intervenciones en relación “a los años ’70”, en la sección Debates de su edición dominical. Esta serie de artículos se generó a partir de la aparición de una biografía de Rodolfo Galimberti¹, dirigente de la Juventud Peronista en aquellos años, por lo cual los artículos están dirigidos a esbozar distintas interpretaciones o aproximaciones al fenómeno de las organizaciones armadas setentistas. Esta centralidad de la discusión en torno a “la lucha armada” en un medio masivo de comunicación —aun cuando sea un diario particularmente sensible a problemáticas afines— constituye una rareza en más de veinte años de institucionalidad democrática.

La ocasión es significativa y, en parte, brinda las condiciones de posibilidad a la vez que propicia este “debate”. Se trata de las semanas previas al 25° aniversario del golpe de estado, y la serie de artículos que publica *Página/12* resulta contemporánea de una pluralidad de manifestaciones políticas, sociales y culturales que desde distintos ámbitos de la sociedad (organismos de derechos humanos, agrupaciones sindicales y estudiantiles, partidos políticos, instituciones culturales, etc.) se desarrollan en torno al repu-

1) Roberto Caballero y Marcelo Larraquy, *Galimberti. De Perón a Susana. De Montoneros a la CIA*, Buenos Aires, Norma, 2000.

dio de aquel 24 de marzo de 1976. Un contexto político en el que se incrementan los rituales destinados a recordar el terrorismo de Estado, constituye un marco propicio y propiciante de una combinatoria de elementos y dispositivos necesarios en el proceso de construcción de memorias que pretendan peso social y cultural.²

Uno de los principales factores que posibilitan esta combinatoria es el mismo diario *Página/12*. La estrategia discursiva de este diario ha articulado, desde su nacimiento, la parodia, la sátira y los juegos de lenguaje para marcar fuertemente un lugar enunciativo de comentarista crítico de la vida política argentina e internacional. A diferencia de otros medios que juegan a la "transparencia" y la objetividad, *Página/12* no busca borrar su presencia. Las tapas y los títulos hablan a las claras de un enunciador crítico, en algunos casos irónico, que propone al lector un pacto de complicidades y juicios valorativos sobre los contenidos noticiables; modelados frecuentemente por editoriales sintéticos y burlones de la noticia del día, a partir de operaciones de montaje de imágenes. A través de esta gama de artificios discursivos ha logrado establecerse como un enunciador verosímil, crítico y penetrante de las distintas facetas del devenir político, social y cultural. Sin embargo, en los diversos capítulos que conforman la polémica a la que hacemos referencia el tono irónico o paródico es abandonado y reemplazado por una modalización distinta, en la que *Página/12* se yergue como un enunciador reflexivo que intenta englobar las diferentes posturas para que se constituyan en un haz explicativo capaz de dar cuenta de lo acontecido en aquel período de la vida política argentina.

A partir de esa posición ya constituida, el diario articula el debate proponiendo desde el inicio una delimitación del espacio interpretativo que de alguna manera rebasa, a la vez que engloba, los contenidos específicos de los textos en discusión.

«El Cordobazo y la unidad de las organizaciones revolucionarias, así como el significado de los años 70 en el presente son parte de este capítulo del debate que abrió

2) Para un análisis de los distintos dispositivos en juego en la construcción de memorias colectivas elaborado a partir del caso chileno, cfr. Steve Stern, "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)" en Mario D. Garces (comp.), *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago, LOM, 2000.

Página/12 como una forma de superar las dos explicaciones históricas oficiales: la de la guerra contra la agresión marxista y la de los dos demonios. El resultado, saludable, no es una nueva teoría oficial, sino muchas visiones que coinciden, polemizan y se entrecruzan».³

En este breve texto que encabeza uno de los capítulos del debate, puede observarse el movimiento que realiza *Página/12*, en la tarea de constituir un territorio de memoria a partir de su propia ubicación como sujeto articulador.

El ejercicio que propone el diario —compuesto por varios elementos anudados— es postulado como la contraposición a lo que se reconoce como las dos explicaciones “oficiales”, las dos memorias instituidas. Por un lado, aquella en la cual la militancia y las movilizaciones colectivas de los años setenta son analizadas desde el prisma de “la guerra contra la agresión marxista”, versión propiciada ya en los mismos años ’70, fortalecida durante la dictadura militar y crecientemente desvalorizada a partir de la transición democrática; es decir, en el momento en que se publica el debate su peso político y cultural es muy reducido. La otra “memoria oficial” con la que se quiere confrontar es aquella que supo condensarse en la figura de “los dos demonios” y cuyo peso político es todavía considerable. Frente a ambas exposiciones del pasado reciente, el diario no apuesta a estructurar una nueva y homogénea versión, pues ese procedimiento estaría lejos de constituir un ejercicio superador de la situación actual. Por el contrario, *Página/12* propone, más que una explicación, un terreno sobre el cual imprimir lecturas, un terreno cuyo signo superador radicaría en su aptitud para la vehiculización de diversas y hasta contrastantes voces.

No quiere ser, sin embargo, un espacio en el que quepa cualquier discurso sobre el pasado reciente; sus límites son trazados, en primer lugar, por medio de una cadena argumentativa que nace en la constatación de la existencia de “historias oficiales”, continúa en la necesidad de un “ejercicio de superación” de las mismas que, para no devenir en una nueva “teoría oficial”, debe llevar esta secuencia hacia la multiplicidad de “visiones” —articuladas por el debate— las cuales a su vez sitúan la signi-

3) *Página/12*, 25/2/2001.

ficación de los años '70 en el presente. A través de este hilo argumentativo, *Página/12* pretende erigirse como un enunciador dispuesto a no ser cómplice ni de las versiones oficiales, ni de las operaciones sociales de borradura y silenciamiento de las voces disonantes —de las que los medios de comunicación son parte insoslayable— en paralelo a la puesta en práctica de su capacidad articuladora y delimitadora del espacio en el que quepan “muchas visiones que coinciden, polemizan y se entrecruzan”. Frente a las versiones institucionalizadas del pasado setentista, el diario propone lo que quieren ser los primeros trazos de otra memoria, una memoria colectiva edificada desde las narrativas de los protagonistas. No es casual que quienes escriben en este debate sean intelectuales reconocidos por haber sido parte de aquella generación militante. Es justamente esa condición vivencial uno de los soportes por medio de los cuales esa “otra memoria” quiere ser constituida. Detengámonos brevemente en algunos de estos elementos.

La autenticidad de la memoria a construir se sustenta en el cruce de dos supuestos. En primer término, el que surge del tipo de soporte en el que tiene lugar el debate: un diario reúne informaciones u opiniones cuya veracidad es, justamente, presupuesta, a lo que se suma en este caso que ese periódico es *Página/12*. El segundo supuesto radica en el carácter de las distintas intervenciones de los articulistas. En éstas, la capacidad interpretativa de cada intervención aparece sostenida por su simultánea condición de testimonio, de aparente narración de “lo vivido”. Quienes escriben en la polémica pueden exhibir, junto a su lugar de intelectuales o políticos (o intelectuales dedicados a la política), los fueros legitimantes otorgados por haber sido partícipes directos de la experiencia aludida, una condición cuyo origen se sitúa —al igual que la supuesta veracidad de un diario— en la competencia del sentido común, que hace de la experiencia aquello que remite exclusivamente a la presencia del sujeto, a lo que podríamos llamar, “la vivencia”. Quienes escriben en esta polémica que patrocina *Página /12* lo hacen en esta doble condición de testigos/protagonistas y analistas. Sin embargo, al no ser su formación profesional o intelectual la razón por la que se los convoca, la competencia analítica de cada intervención aparece sostenida en el simple hecho de que quienes escriben son poseedores de una versión privilegiada de los hechos, una versión provista

por su “experiencia” personal; su cualidad de testigos los dota de unos saberes indiscutibles: hay algo que en tanto enunciadores conocen porque estuvieron allí, y ese algo les transmite la competencia necesaria para evaluar lo sucedido. La verosimilitud de las afirmaciones vertidas no viene dada, entonces, por la dimensión intelectual o profesional de las intervenciones, sino por la relación de proximidad que les otorga el capital simbólico habilitante para narrar el pasado en términos de su experiencia.

Otro de los elementos que *Página/12* coloca como clave para la construcción de una exposición alternativa a las memorias oficiales refiere a la capacidad de esta otra memoria para abarcar “muchas visiones que coinciden, polemizan y se entrecruzan”. Es por ello que el ejercicio propuesto por el diario es realizado a partir de una multiplicidad de voces que le otorgan a la memoria emergente una sensación de amplitud. Ésta es buscada no sólo por la mera sumatoria de distintos autores, sino más profundamente en el enlace de recuerdos y contenidos concretos —de los autores y también de los lectores— con significaciones más generales que permitan contenerlos. Más allá de que existan o no coincidencias en el debate, en su transcurrir se conforma —por medio de ciertas figuras retóricas, emblemas, alegorías o dispositivos discursivos— un conjunto de significaciones centrales que tiene el propósito de conferir sentido a los recuerdos dispersos y fragmentarios presentes en la sociedad. La amplitud de un espacio de memoria como el que promueve el diario es lograda en la medida en que esos fragmentos de pasado aparecen como “ecos” o “muestras” de las principales figuras de la memoria constituidas.

Finalmente, *Página/12* cumple otras dos funciones: es el vehículo que proyecta este trabajo de memoria en un espacio público, y es un referente que puede solicitar una identificación a los lectores a través de los pactos y las complicidades que mantiene con cierta franja de la sociedad.

Pero como toda memoria, la implicada en la tarea que propicia el diario se cimenta en rescates y olvidos, en desplazamientos y significaciones. Vale la pena detenerse en algunas de las representaciones que emergieron en el curso del debate que tuvo lugar en las páginas del diario hace ya unos años, para observar cómo se componen ciertas imágenes de la memoria

*

Como decíamos, la polémica que publica *Página/12* se desarrolla en el marco de un conjunto de acciones de distintos colectivos sociales destinado a recordar el golpe militar de 1976. Igualmente, su motivación inmediata se relaciona con la publicación del citado libro *Galimberti...* de Larraquy y Caballero, una biografía del ex dirigente montonero y de la Juventud Peronista. Desde la primera entrega, el domingo 21 de enero de 2001, se observa cuál es el malestar: los tres textos de ese día —uno de Mario Wainfeld, otro de Luis Bruchstein y el tercero a José Pablo Feinmann— abordan la cuestión de la (ir)representatividad de Galimberti en relación a la “generación de los ’70”. En realidad, de la mano de la problemática de la representación de ciertas personas que fueron dirigentes en aquellos años se presentan, en los artículos, varios temas para los cuales se perfilan diversas figuras de la memoria.⁴

Uno de estos temas se relaciona con el resguardo de lo que se considera amenazado: ciertos valores o ideas de justicia y transformación social que, expresados en la militancia de los años ’60 y ’70, conforman para los articulistas dimensiones cruciales a la hora de estimar aquella experiencia. En el ejercicio de esta defensa, objetan lo que Galimberti parecería representar: incoherencia política e ideológica, o abandono de los valores de la militancia setentista (como el mismo subtítulo del libro lo anuncia). Sin embargo, si se aduce que la trayectoria y el relato de Galimberti son vías muertas para representarse la militancia de los setenta, su imagen es retomada para oponerla, como con-

4) Los textos del debate publicados en *Página/12* en domingos sucesivos son: Mario Wainfeld, “Cuando el coro era protagonista”, *Página/12*, 21/1/2001; Luis Bruchstein, “Deslumbrado por el fusil”, *Página/12*, 21/1/2001; José Pablo Feinmann, “Galimba, el colimba”, *Página/12*, 21/1/2001; Rafael Bielsa, “Esos años sin par (a propósito de Galimberti)”, *Página/12*, 28/1/2001; J. P. Feinmann, “La política sin sujeto”, *Página/12*, 28/1/2001; Mariano Ciafardini, “Masas y teoría revolucionaria”, *Página/12*, 4/2/2001; J. P. Feinmann, “Un monólogo de Drácula”, *Página/12*, 4/2/2001; Rafael Bielsa, “Teoría del cadáver de la Nación”, *Página/12*, 11/2/2001; José Pablo Feinmann, “A modo de conclusiones”, *Página/12*, 11/2/2001; Daniel de Santis, “La política sin objeto”, *Página/12*, 18/2/2001; Alicia Pierini, “Debatir la historia, no personas”, *Página/12*, 18/2/2001; Mariano Ciafardini, “Masas y teoría revolucionaria II”, *Página/12*, 18/2/2001; Dardo Castro, “La unidad y el sectarismo”, *Página/12*, 25/2/2001; Rafael Bielsa, “La linterna de tres movimientos”, *Página/12*, 25/2/2001; Marisa Sadi, “Desde la base”, *Página/12*, 8/4/2001; Jorge Canelles, “Caminos alternativos”, *Página/12*, 8/4/2001; Jorge Luis Berneti, “Hacer la historia, escribir la historia”, *Página/12*, 15/4/2001.

traparte negativa, a la de esa militancia; como si su negatividad iluminara todo lo positivo amenazado de esa otra parte de los '70, los militantes, y los valores que los movilizaban. La figura de la memoria que resulta de este ejercicio es la de la escisión entre los dirigentes y los dirigidos, entre dirección y militancia —“los perejiles”, y se asienta sobre una dicotomía axiológica: la militancia reúne los valores positivos, mientras en ciertos dirigentes —o en ciertos sujetos— reside lo negativo.⁵

Por medio de esta figura se reduce, como en el caso de alguno de los articulistas, toda la problemática de la lucha armada —que incluye sus relaciones con las subjetividades militantes y con los objetivos revolucionarios— a una serie de operaciones de desdoblamiento donde ciertos sujetos, instancias organizativas o facetas de la actividad político-militar ocupan los lugares reprobables, a beneficio del rescate de otros sujetos, prácticas y políticas. Este proceder, creemos, termina por instituir figuraciones acrílicas de la memoria, pues no permite internarse en la trama de relaciones políticas y subjetivas que eran las organizaciones político-militares. No permite pensar ese pasado teniendo en cuenta que las subjetividades militantes no fueron homogéneas, que esos sujetos —como todos— fueron sujetos descentrados, fallidos; que esas dimensiones reprobables para los articulistas coexistían en las mismas personas con aquellas otras facetas que en los textos aparecen como dignas de elogio. Por lo demás, esta figura de la escisión tiene otros problemas, como el que lleva a uno de los autores a pensar que el militarismo fue una fuerza que corroía la ideología, cuando en realidad

5) Cfr. J. P. Feinmann, “A modo de conclusiones”, *op. cit.*; y Marisa Sadi, “Desde la base”, *op. cit.* Afirmar que es preciso diferenciar las responsabilidades en función de la posición de autoridad al interior de la organización político-militar —un ejercicio necesario— no es lo mismo que erradicar de la militancia de base todo vínculo con ciertas decisiones (como se lee, en el recién citado artículo de Feinmann, a propósito del asesinato de Rucci), pues al fin y al cabo, esas decisiones eran posibles y se sostenían en un tejido organizativo que incluía al conjunto de la militancia. El término “perejiles” construye una imagen de la militancia cargada de ingenuidad, que pareciera haber sido “engañada” por una conducción inescrupulosa. La elección de esta figura para provocar lo que se cree es un rescate de la militancia resulta curiosa, pues es al menos paradójico que se considere que quienes integraban una “organización revolucionaria” pudieran ser “manipulados” de tal forma, considerándolos, nuevamente, bajo el ángulo de la victimización, sólo que ahora resultan ser víctimas de sus propias organizaciones.

fueron las imaginaciones de la vía revolucionaria —las que predominaban en ese momento histórico— las que convencieron a miles sobre la lucha armada. E inclina a otro de los articulistas a pensar que el heroísmo y la guerra eran valores del “fascista” Galimberti, cuando en rigor fueron dos elementos claves del tipo de subjetividad guerrillera.⁶

Otra de las figuraciones de la memoria presentes entre los distintos artículos es aquella derivada de las formas de nombrar la experiencia guerrillera de los años '70. Los términos elegidos tienen resonancias morales: heroicidad, sacrificio y entrega, humildad, idealismo, compromiso con la historia, voluntad de cambio hacia una sociedad distinta/mejor, etc. ¿Por qué estos términos y no otros? ¿Qué promueve una forma del recordar que elige señalar estas dimensiones de las prácticas políticas de quienes integraban las organizaciones armadas? ¿Qué otros aspectos de aquellas políticas —y de las subjetividades implicadas y producidas en las mismas— pasan entonces a formar parte del olvido? ¿Por qué el malestar producido por el recuerdo del pasado setentista tamizado por el presente de un Galimberti reciclado, debe ser conjurado convocando en auxilio de las rememoraciones de la heroicidad a sus paladines más sagrados, como el Che y Rodolfo Walsh? ¿Por qué no dejar que ese malestar nos conduzca hacia otras superficies de la militancia, desde las prácticas emulatorias del ejército y su inscripción en las estrategias políticas y las formulaciones ideológicas que las sostenían (guerra popular revolucionaria), hasta las subjetividades que “acatan” el mandato de atacar cuando la operación “está cantada” (Monte Chingolo) o de comprometer la vida en políticas absurdas (contraofensiva del '79)? ¿Por qué no discutir qué tipo de transformaciones implicaban esas prácticas, y cuáles serían sus relaciones con los anhelos emancipatorios de quienes hoy hacemos memoria? Las figuras de la memoria basadas en la heroicidad y el sacrificio se vuelven piezas rígidas que no permiten ver los matices; sirven a memorias que se basan en una repetición mecánica y ritualizada que implica un retorno de lo mismo. Por el contrario, construir un legado con la experiencia militante setentista implica poder hacer algo con lo que dejaron —con lo que juzguemos positivo

6) Bruschestein, op. cit., J. P. Feinmann, “Galimba, el colimba”, op. cit.

tanto como con lo que valoremos negativamente— algo distinto, que se inscriba en nuestras propias experiencias y expectativas. Edificar ese legado es, por otra parte, salirse de la versión acrítica del retorno al pasado para desplazarse hacia esa otra forma de la repetición, aquella más productiva que elige volver porque elige saber. Se trata entonces, de una recuperación de lo que quedó elidido por la complicidad poder/saber, de una búsqueda que indaga en el pasado con la intención de resignificarlo.⁷

Un efecto similar tiene esa otra figura de la memoria que declara la imposibilidad de abarcar la vitalidad y complejidad de esas experiencias —vivencias—, por cualquier tipo de narración; aun por aquellas narraciones compuestas por numerosos relatos que se aproximarían algo más al carácter colectivo de lo vivido, y que uno de los articulistas resume bajo el lema “esos años sin par”.⁸ Además, esa plenitud vivencial que habría caracterizado los años '70 quiere ser señalada tanto por la preeminencia de los modos colectivos por sobre los individuales, como por las posibilidades derivadas del protagonismo asumido por sus principales animadores. En una suerte de versión invertida de la *verstehen*, el acceso comprensivo al pasado militante sólo es posible para quienes fueron parte del mismo. Esta deriva de la incomparabilidad hacia la imposibilidad de comprensión por otros que no hayan sido parte de esa experiencia —una característica que se repite, vale aclararlo, en muchos de los testimonios de ex militantes— conlleva una reserva de la autoridad final sobre ese pasado para quienes fueron sus animadores. De alguna manera se alimenta, también, de esa noción de lo experiencial dominante en la filosofía tradicional por la cual la experiencia remite a lo singular y a lo testimoniable.

*

Las aquí señaladas no fueron las únicas imágenes que se pusieron en juego en las páginas del matutino a principios de 2001; sin embargo, las restantes imágenes fueron ejercicios más tradicionales y sin atisbo de criticidad, como las formas de la memoria manifiestas en el texto de Daniel De Santis. Las derivaciones

7) Cfr. “Nietzsche o la importancia del olvido”, en este mismo volumen.

8) Cfr. Mario Wainfeld, *op. cit.*; Rafael Bielsa, *op. cit.*.

potenciales de las figuras de la memoria antes descritas tienen efectos productivos en tanto contribuciones a las subjetividades políticas actuales.

Uno de los resultados ha sido la conformación de un dispositivo de memoria dotado de figuraciones que actúan a modo de compartimientos estancos y con relaciones de exterioridad entre sí. Heroísmo y militarismo, por ejemplo, no aparecen entonces relacionadas, sino disociadas, cada una actuando a su manera, lo que conspira contra un acercamiento comprensivo a la historia militante. Un ejercicio que repite —en el sentido del retorno de lo mismo, antes mencionado— porque no ha hecho más que cosificar los procesos de memoria, estancarlos en torno a figuras que como las del héroe y el traidor, no tienen flexibilidad alguna, pues están constituidas en torno a valores morales. Son imágenes pétreas —como los monumentos—; pero a diferencia de éstos, no tienen ángulos como para posar la mirada desde distintas perspectivas. Son figuras planas que condensan sentidos precisos —positivos o negativos— sin márgenes para nuevas lecturas. Tan planos como los descubría Borges en su relato sobre el traidor y el héroe, como antes aludimos. Pero si Borges podía contar el secreto era porque, justamente, su mirada estaba desplazada respecto de ambos. Al mismo tiempo, se trata de imágenes complementarias porque —al igual que en el cuento mencionado— se implican mutuamente, una no puede existir sin la otra.

Voluntariamente o no, representaciones como las que circulan en el debate que publicó *Página/12* en 2001, estimulan identificaciones acríticas, restando posibilidades a la efectiva constitución de un legado, tal como lo plantea Hassoun.⁹ Hoy, creemos, se trata de construir una memoria que traspase este tipo de imágenes, la de los héroes, la de los años incomparables, la del desbarranco por la pendiente del militarismo, la de la victimización, contenida en el uso del término “perejiles”. Se trata de interpelar estas figuras como fragmentos de los primeros procesos de memoria —relacionados miméticamente con elementos legitimadores de las mismas prácticas en aquellos años—, procesos quizás necesarios o inevitables, si se consideran los caminos que tuvieron que transitar las palabras sobre el pasado militante y, en particular, sobre la violencia guerrillera.

9) Cfr. la “Introducción” de este mismo volumen.

Sur y la JP

En abril de 1989, pocas semanas después de haber salido por primera vez a la calle, el diario *SUR* publica en su suplemento cultural de los domingos, *Las palabras y las cosas*, una serie de notas tituladas “La historia de la Juventud Peronista”, con la autoría de Eduardo Gurruchari y Shirley Pfaffen. La serie se corta abruptamente cuando el relato se internaba en los años del gobierno de Illia, para completarse varios meses después en un suplemento especial titulado “17 años de lucha”.¹ La publicación está acompañada, en varios casos, de fragmentos de entrevistas a dirigentes de la Juventud Peronista, como Jorge Rulli, Andrés Castillo, José Carlos “Conde” Ramos, Gonzalo Chaves o Juan Carlos Dante Gullo.

SUR constituyó un intento por parte del Partido Comunista post-XVI Congreso de situarse en el espacio público a través de un periódico nacional ideológicamente “de izquierda”, orientado hacia los lectores populares y cumpliendo con la mayor parte de los parámetros de la prensa escrita. Es también, una expresión de cierta política de alianzas entre sectores políticos e intelectuales en la coyuntura de tránsito de las postrimerías del alfonsinismo a la emergencia del menemismo, lo que se expresaba en la configuración de su plantel de columnistas y colaboradores. Su director fue Eduardo Luis Duhalde, y en sus páginas colaboraron destacados intelectuales, como David Viñas, Horacio González, Beatriz Sarlo y María Moreno, entre otros. Por otro lado, la corta vida de *SUR* y su baja tirada, impidieron que ocupara un espacio definido en el mundo de la prensa diaria y que desarrollara una relación sostenida y estable con sus lectores.

Las razones que tuvo el diario para editar esta saga histórica sobre la JP no parecerían radicar en alguna motivación acerca de la relevancia del conocimiento histórico, sino más bien en otro tipo de necesidades vinculadas a la escena política. Como se anuncia en el “Abordaje”, copete que abre la serie en el suplemento del 23 de abril

1) Eduardo Gurruchari y Shirley Pfaffen, “La historia de la Juventud Peronista”, en *Las palabras y las cosas*, suplemento cultural de *SUR* (Buenos Aires). La serie se inicia el 23/4/1989, y se publica hasta el 2/7/1989 (diez entregas); en esa fecha se interrumpe para retomarse el relato en el suplemento especial “17 años de lucha”, aparecido el 17/11/1989; en éste, la nota principal que continúa y cierra la serie “La historia de la Juventud Peronista” está firmada sólo por Eduardo Gurruchari.

de 1989, las preguntas que orientan la escritura de esta historia de la juventud peronista encuentran su motivo de fondo en la construcción de una tradición revolucionaria para el peronismo; tradición que en esos años de “renovación peronista” y nacimiento del menemismo — parecen pensar los editores— no era tan claro que alguna vez hubiera existido.² Un propósito que se vuelca casi transparentemente en el citado copete, cuando los autores se preguntan: “¿Cuál fue el camino que unió a quienes libraron la batalla por el centro de Buenos Aires, entre 1955 y 1957, con los chicos que desde los colegios secundarios, las parroquias, los cines-clubes, los centros de orientación vocacional, los dispensarios de las barriadas populares, se sumaron, por millares, bajo la consigna de Socialismo Nacional?”³

De la Resistencia al Socialismo Nacional son los polos de la trayectoria que la serie “La historia de la Juventud Peronista” y “17 años de lucha” pretende plantear. Para construir esta tradición es que destacan momentos y sectores pasibles de ser inscriptos en lo que consideran una continuidad de luchas que, además, iría cobrando mayor conciencia y claridad. Dicho “camino” es considerado, entonces, desde una perspectiva ciertamente evolutiva y teleológica, hacia la verdadera conciencia de la clase obrera. Un relato que se afirma en una suerte de repetición cíclica de la historia; el ambiguo título “17 años de lucha” contribuye a ello, pues 17 años separan el exilio de Perón en 1955 de su regreso en 1972, y 17 años separan ese regreso —que finalizó en

2) Los editores consideran que, para 1989, se ha perdido ese otro rostro del peronismo, razón por la cual se proponen reponer lo que consideran una ausencia: la “tradición revolucionaria” del peronismo. Un propósito que se manifiesta, por ejemplo, en el siguiente pasaje: “...peronismo revolucionario (una denominación que en aquella época [se refiere a 1968] se tomaba muy en serio)...”, en *Suplemento Especial* de *SUR*, 17/11/1989.

3) E. Gurruchari y S. Pfaffen, op. cit., 23/4/1989. El trabajo de Gurruchari y Pfaffen no excluye otras posibles derivas para la resistencia peronista, como Guardia de Hierro o el Comando de Organización, sólo que les interesa destacar aquellas que puedan ser hilvanadas en un relato que desemboque en las formaciones de la “izquierda peronista” de los años ‘70, como los Montoneros o el Peronismo de Base. Por otra parte, esas otras corrientes de la JP fueron, a juicio de los autores, minoritarias: “Es verdad que también existió una juventud peronista reaccionaria y hasta fascista, pero siempre fue minoritaria, aun cuando se la alentó desde el poder”, en *Suplemento Especial* de *SUR*, op. cit. Así, mientras el ala derecha de la juventud peronista habría sido marginal y su desarrollo se habría debido a una intervención externa (“se la alentó desde el poder”), el rumbo natural y genuino de los jóvenes peronistas los conducía a nutrir las filas del ala revolucionaria.

frustración— del momento en el que el diario *SUR* decide recordarlo, en 1989. Y si este momento elegido para la rememoración es aquel retorno Perón a la Argentina el 17 de noviembre de 1972; el momento de la recordación es también, sintomáticamente, el de otro regreso: el del peronismo al gobierno, de la mano de Menem en julio de 1989.⁴

Que la juventud peronista, y en particular su franja de izquierda, sea objeto de una narración histórica en un medio periodístico era, para 1989, un hecho inusual. La forma de encarar esta empresa, sin embargo, guarda una significativa continuidad con ciertas formas de mirar el proceso sociopolítico propias de la militancia setentista. Una historia de gestas y personajes heroicos impulsando un proceso hacia una sociedad mejor, contrarrestados principalmente por las conspiraciones y represiones de turno y, en menor medida, por equivocaciones políticas de los propios sectores juveniles revolucionarios. Una selección de eventos inscripta en una narrativización que privilegia la alternancia entre el registro descriptivo y la glorificación de ciertos acontecimientos, pero en la cual es la puntuación de este último aspecto —el acento en “las grandes gestas”—, el que proyecta significación a su contraparte meramente fáctica. De forma tal que organizaciones, dirigentes, congresos, etc., cobran sentido en tanto parte de uno u otro sector en esa lucha entre “la resistencia” —por otro lado, “cuna de la JP”— y la convivencia con el régimen. Tal como relata Carlos Aznárez, en la nota que abre el “Suplemento Especial ‘17 años de lucha’”, cuando describe la marcha popular hacia el aeropuerto donde aterrizaría Perón:

«Es difícil olvidar esa mañana increíble con miles y miles de voluntades cruzando el río Matanza, para ganarle metro a metro el espacio a la milicada que, armada hasta los dientes, buscaba detener el tiempo de la dignidad... [...]... Escenas memorables de heroicidad popular como la de ese muchacho que se abrió la camisa frente a un tanque y gritó: “Tiren, hijos de puta, que no nos van a poder matar a todos».⁵

4) De hecho, la serie de artículos no se limita a los “17 años de lucha” que habrían permitido la vuelta de Perón en 1972, sino que se extiende hasta el pase a la clandestinidad de Montoneros en setiembre de 1974, y finaliza en un breve epílogo con los desaparecidos peronistas de la Noche de los Lápicés, “la cuarta generación de la JP”; cfr. Suplemento Especial de *SUR*, op. cit.

O, como caracteriza Juan Carlos Dante Gullo a la experiencia de la JP setentista:

«Fue una generación capaz de creer, y de recrear una mística, de generar una idea de país...[...] Si después los resultados de la política determinan que no estuvimos a la altura de las circunstancias, que nos faltó tiempo, eso es harina de otro costal.»⁶

Momentos como los anteriores son los que plasman sentido en la narración; los que buscan colocar bajo su influencia significativa el relato fáctico de las organizaciones y los sujetos. Asimismo, apreciaciones como las de Gullo y Aznárez, colaboran en la construcción de esa tradición revolucionaria para el peronismo juvenil, tradición que es proyectada desde un pensamiento teórico-político nacionalista y populista indistinguible de aquel que promovió la juventud peronista de los '70. Por ello, en ciertos acontecimientos que exigirían profundizar el análisis histórico, el relato se inclina hacia el registro descriptivo, a la mera designación. Por ejemplo, cuando se narra la ruptura entre Perón y Montoneros/Juventud Peronista: pues aun sin dejar de mencionar la creciente distancia entre ambos, no se aborda el significado de hechos cuya importancia no podría ser obliterada, como la masacre de Ezeiza o el del abandono de la Plaza aquel 1º de mayo de 1974. En lugar de apostar a que la “excavación analítica” en episodios como los señalados sirva para iluminar dimensiones inexploradas de la experiencia juvenil peronista y del peronismo en general, el proceder es el inverso: su sola mención, como acontecimientos indiferenciables en una masa igualitaria de otros acontecimientos, tiene por resultado que dichos eventos sean “iluminados” —sean significados— por el esquema predominante de la narrativización elegida, dominada por los momentos y las gestas heroicas y por un eje articulador de significaciones que propone el tránsito desde la “Resistencia” al “Socialismo Nacional”.

5) Aznárez, Carlos, “Presentación a ‘17 años de lucha’”, *Suplemento Especial de SUR*, op. cit., p. 1.

6) *Ibidem*, Juan Carlos Dante Gullo, “Una generación con mística”. Para una crítica a esta extendida noción de “la falta de tiempo”, cfr. el capítulo “El tiempo que faltó”, en este mismo volumen.

Así, mientras Juan Carlos Dante Gullo desecha, en 1989, “los resultados” de la política de la JP para resaltar su “mística”, y califica el enfrentamiento del 1º de mayo de 1974 como evidencia del pluralismo y la libertad al interior del movimiento peronista, la figura del líder más allá de sus cruces con la JP es preservada de la crítica.⁷ Parecería que el tipo de tradición que se pretende construir precisara la figura de un líder dispuesto a transitar el mismo camino que habrían transitado las masas, desde la Resistencia al Socialismo Nacional, como cuando se relata su regreso en 1972:

«...en la recordada calle de Gaspar Campos el *General* reinó durante días. Con su pueblo, por su pueblo y, sobre todo, gracias a su pueblo que lo esperó, defendió y supo juntarse con él en el preciso instante que lo requería la historia».⁸

Se trata de una imagen construida, en 1989, a través de un movimiento narrativo que repite las equívocas lecturas políticas que los jóvenes revolucionarios peronistas de los '70 hacían de los gestos del caudillo como, por ejemplo, en la referencia a la actitud de Perón frente al golpe de Onganía:

«Cuando Onganía subió al poder, Perón aconsejó *desensillar hasta que aclare*, pero designó como su nuevo delegado al mayor (R) Bernardo Alberte, partidario de una oposición frontal... [...]... la JP se convirtió en uno de los principales apoyos de Alberte».⁹

Por otro lado, la lucha armada seguía siendo, en 1989, un tema espinoso, de difícil tratamiento. En la serie “La historia de la Juventud Peronista”, apenas aparece mencionada, y una clara noción de las constricciones políticas a tratar la temática se evidencia en algunos segmentos de la serie. Por ejemplo, cuando lue-

7) *Ibidem*. Dice Juan Carlos Dante Gullo: “...incluso ese 1º de Mayo demuestra que el movimiento peronista permitía la libertad y la tranquilidad de expresarnos así, públicamente, a la luz de las cosas y además asumiendo lo que fue esa confrontación entre los jóvenes y el Presidente”. Salvo el apoyo de Perón a la derecha peronista luego de la masacre de Ezeiza, la figura del líder del movimiento peronista es presentada en sintonía y comunión con la de “su” pueblo.

8) *Ibidem*. Cfr. la nota de Carlos Aznárez. Cursiva en el original.

9) *Ibidem*. Cursiva en el original.

go de relatar un “ataque” de la JP desde una zona de monoblocks ocupados al ejército que los cercaba, los autores se preguntan:

«...¿qué hubiera ocurrido de haber muerto un soldado? ¿Podríamos contar esta anécdota de una improvisada guerrilla romántica y artesanal, mezclada con una reivindicación de la gente sin casa, en la Argentina de 1989?»¹⁰

Pero, por otro lado, se esboza una justificación del recurso de la violencia por parte de los sectores juveniles:

«¿Quiénes eran los responsables de la situación que se había creado en el país? ¿Qué clase de democracia era aquella donde el partido mayoritario estaba proscrito? ¿Alguien se opuso a Perón con los métodos de Gandhi? ¿Alguien pestañeó ante la derogación por decreto de la Constitución de 1949?»¹¹

Esta implícita apelación a la noción setentista por la cual “la violencia de abajo” es la respuesta a la anterior “violencia de arriba”, no abre el camino al examen de la transformación de esa “improvisada guerrilla romántica y artesanal” en las organizaciones político-militares sino que, por el contrario, es más bien utilizada como procedimiento de clausura. Probablemente los editores evaluaran que no había posibilidades de tratar esta temática “en la Argentina de 1989”, posibilidades que se habían estrechado aun más luego de asalto al cuartel de La Tablada por un grupo del Movimiento Todos por la Patria en enero de ese año.

Sin embargo, tampoco consideraron preguntarse por las concepciones de las políticas de la JP en esos “17 años de lucha”. Y es que el privilegio otorgado a “la construcción de una tradición” —en este caso, la de una juventud peronista de sesgos revolucionarios— implica una selección de lo recordable, de los hechos que dan sentido a esa historia, a esa tradición; y a la par, entraña ciertas elisiones: las de todos aquellos problemas que la pongan en cuestión.

10) “La historia de la JP”, 5º nota, en *Las palabras y las cosas*, 21/5/1989, p. 6.

11) *Ibidem*.

III. CINE-MEMORIA

“Le Tombeau d' Alexandre, así se titula la película consagrada por Chris Marker a la memoria del cineasta soviético Alexander Medvedkin, nacido con el siglo y fallecido en tiempos de la Perestroika. Hablar de ‘memoria’ equivale ya, de entrada, a plantear la paradoja del filme. Éste, en efecto, no puede asignarse como tarea ‘conservar’ el recuerdo de un autor cuyas obras no han sido vistas y cuyo nombre nos resulta prácticamente desconocido.

A fin de cuentas, los compatriotas de Medvedkin no han tenido muchas más oportunidades que nosotros de ver sus películas. La cuestión, entonces, no es conservar una memoria, sino crearla.”

Jacques Rancière

El cine documental argentino de la última década buscó dar cuenta de la historia de la violencia en sus más diversas manifestaciones: desapariciones, búsquedas, apropiación de niños, el camino de la justicia, el trabajo de reconocimiento forense de restos. Se trata de producciones muy diversas en relación a las temáticas expuestas y a las modalidades narrativas, sin embargo en la mayoría de ellas son las voces de los testigos los que dan estructura y soporte al relato.

En este apartado nos aproximaremos a dos películas que abordan, desde perspectivas diferentes, la militancia en las organizaciones político-militares de los años '70. Como en las otras partes de este libro donde analizamos otros tipos de escrituras, no pretendemos dar cuenta de manera exhaustiva de las producciones cinematográficas sobre las militancias setentistas. Seleccionamos los films *Papá Iván* y *Cazadores de utopías* porque se acercan a la problemática desde extremos opuestos del arco generacional que va desde los protagonistas hasta la generación de sus hijos, y porque las formas de narrar como también lo que se narra —el decir y lo dicho— ponen en evidencia distintas construcciones de memoria sobre ese pasado reciente.

Elegimos *Papá Iván* de María Inés Roqué porque se trata de un film que consideramos paradigmático de una disposición para construir memoria que se localiza en muchas producciones de la generación de los hijos y las hijas de los militantes. La dificul-

tad de comprender las razones de su padre llevan a la directora a desarmar el sólido discurso de aquella política y, a la vez, es esa opacidad la que estructura la forma misma del relato que avanza a partir de preguntas y de dudas, de contradicciones y de aperturas hacia el futuro. La narración de esta película contrasta con la otra pieza elegida, *Cazadores de utopías*, dirigida por David Blaustein, en la cual los protagonistas, todos militantes de los '70, son presentados de manera tal que lo que cuentan constituye una sola línea argumentativa. No dialogan, no se contradicen, no se ven obligados a confrontar con el entrevistador, mientras un relato cronológico los traslada de un instante de la historia a otro.

Como en los otros apartados, el criterio de selección no obedece aquí a parámetros de representatividad ni de calidad sino, por un lado, a la necesidad de acotar el corpus de análisis y, por otro, a nuestro interés por presentar algunas de las posibles y divergentes modalidades de construir historia y memoria desde el cine documental.

Encontrando a Papá Iván

Quisiéramos iniciar este capítulo indicando cierta pertenencia del film de María Inés Roqué, *Papá Iván*, a un territorio particular.¹ El film de Roqué compone un relato sobre la militancia setentista y, en este sentido, su temática lo ubica como parte del espacio construido en la última década por las narrativas sobre aquella experiencia. Pero aun dentro de este campo de objetos culturales, la película se sitúa junto a otras intervenciones modeladas por el lugar desde el cual dirigen su mirada, pues se trata de exámenes sobre el pasado político y familiar compuestos por la generación siguiente, la de los hijos e hijas de aquellos que fueron protagonistas políticos de los años '70 en la Argentina.²

Esta especificidad recorta también una modalidad del film al introducir como tema de la agenda la necesidad actual de inda-

1) *Papá Iván*, de María Inés Roqué (Argentina, México, 2000).

2) Es con el propósito de dar cuenta de este segmento de intervenciones dentro de las narrativas sobre la militancia setentista, que en el título de este capítulo aludimos a otro film de igual tenor, contemporáneo de *Papá Iván*, el cortometraje de Natalia Bruschtein, *Encontrando a Víctor* (México, 2004).

gar el pasado reciente, si lo que se quiere es abrir la posibilidad para un futuro distinto. La historia del padre de María Inés, Julio “Iván” Roqué, militante y dirigente de FAR y Montoneros cuyo nombre es preservado y a la vez sometido a examen, actúa como punto de arranque y a la vez de llegada de la reconstrucción de una genealogía paterna para la directora.³ Tramada más por preguntas que por afirmaciones, *Papá Iván* constituye una exploración cuyos rasgos la inscriben en un espacio de intervención que se expande más allá de los lenguajes del cine.

Ese específico universo abarca formas de intervención muy variadas, como la misma formación de la agrupación H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) en 1995, la práctica de los escraches, los emprendimientos artísticos (como los del Grupo de Arte Callejero), o películas como las de Albertina Carri, Natalia Bruschtein, Andrés Habegger y Lucía Cedrón, entre otras expresiones.⁴ Se trata de acciones y/o narraciones que buscan intervenir sobre el abismo que ha separado el presente de la Argentina de su pasado reciente. Para afrontar esta tarea las propuestas de los “hijos” —denominación en la que incluimos tanto a quienes forman o formaron parte de la agrupación H.I.J.O.S. como a quienes colaboraron en la gestación de una intervención generacional marcada por esta problemática— ponen dos cuestiones primarias en el centro del debate. Por un lado expresan, con su aparición pública como hijos, la fallida o dificultosa tarea de transmisión desplegada durante los años de la transición democrática. La propia sigla de la agrupación H.I.J.O.S. constituye la más clara llamada de atención sobre esta cuestión, en tanto reclama que ese proceso se lleve a cabo pues de él dependen decisivas dimensiones identitarias de las nuevas generaciones. En segundo lugar, denuncian la situación frente a la cual reclaman, la situación que intentan conmover, constituida por el olvido y el silencio. Este silencio y este olvido no refieren —o

3) El lugar del nombre y la ley paterna en la construcción de las identidades filiales cuando las relaciones entre generaciones han sido desgarradas por la violencia es analizado por Ana Amado, “Órdenes de la memoria y desórdenes de la ficción”, en Ana Amado y Nora Domínguez (comps.), *Lazos de familia. Herencias, cuerpos, ficciones*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

4) (h)*Historias cotidianas* de Andrés Habegger (Argentina, 2001), *En ausencia* de Lucía Cedrón (Argentina, 2002), *Los rubios* de Albertina Carri (Argentina, 2003).

no refieren sólo— a los crímenes de la dictadura militar, sino a la pregunta por quiénes fueron las víctimas de ese terror estatal. Ese otro silencio denunciado se relaciona con la dimensión política de las subjetividades de sus padres y madres. Esta ablación de los anhelos y las prácticas políticas de quienes fueron presentados en los años '80 sólo como víctimas del terror estatal comienza a revertirse en la segunda mitad de los años '90. Fue justamente esta restitución una de las novedades que aportaron las intervenciones de los hijos, en tanto dirigieron sus búsquedas hacia un mayor conocimiento sobre la militancia de sus padres y madres tratando de entender los motivos que los llevaron a militar en política e introduciendo así preguntas específicas por la militancia de los setenta. Habría que señalar que la búsqueda por conocer cuestiones relacionadas con las actividades políticas y las diferentes opciones que protagonizaron los padres y las madres de estos jóvenes no ha implicado un abandono de la denuncia de los crímenes de la dictadura, sino que en sus modos de interrogar y de intervenir parecen haber dejado de lado la dicotomía (falsa) entre víctima y agente.

El propósito de *Papá Iván* es, tal como la directora señala en varias oportunidades a lo largo de la película, dar cuenta de la ausencia de su padre. María Inés Roqué sabe que su padre murió luego de sostener un largo tiroteo con las fuerzas militares que habían cercado la vivienda donde residía, pero la ausencia de la cual quiere dar cuenta es la de su padre como padre, de allí el título. Explicar una ausencia, reponer una genealogía: “la mirada de tus padres te confirma, te hace, te construye...” dice María Inés en un pasaje inicial del film, estableciendo de ese modo los profundos alcances —subjetivos, identitarios— de aquella ausencia paterna. Explicar la ausencia es comprender los motivos de la decisión que llevaron a Iván Roqué a dejar a su familia, es decir, comprender las razones y los hechos de su militancia; una militancia que, como el propio padre expone en la carta que les dejó a sus hijos antes de partir, a pesar del dolor personal lo obligaba a la clandestinidad. Para esa tarea comprensiva la directora cuenta con los relatos de su madre y de los amigos y compañeros de su padre, pero también cuenta con la carta que les dejara. En esa carta Iván explica por qué la opción por la lucha armada, argumentando el abandono de los hijos por medio de una “legitimidad histórica” sostenida en la decisión de abrazar la causa revolucionaria, y ape-

lando a un futuro entendimiento de dichas razones. Una carta dejada como testimonio, como testamento; texto que requiere del otro para transformarse en ambas cosas y que expresa una voluntad, una necesidad de ser recordado y de cicatrizar en algo el daño que —Iván lo sabe— provocará su ausencia.⁵ Pero al mismo tiempo, es un escrito que comporta un mandato, un qué y cómo recordarlo: “Bueno queridos hijos, ahora que les he dicho todo esto, me quedo más tranquilo y si me toca morir antes de haber vuelto a verlos, estén seguros de que caeré con dignidad y que jamás tendrán que avergonzarse de mí”.⁶

Junto a la carta, decíamos, están los relatos de quienes lo conocieron y compartieron aquellas prácticas militantes. “Me pasó la vida en México, y las veces que fui a Argentina, conociendo gente que me miraba como a la hija de un héroe”, sentencia la voz en *off* de la directora en los tramos iniciales del documental. ¿Cómo producir un trabajo de memoria, una rememoración si con lo que se cuenta es con la figura de un héroe?, ¿cómo preguntarle a un héroe por los motivos para serlo?, ¿cómo interrogar a la heroicidad y el sacrificio por los demás desde la necesidad personal de una hija por retener a su padre?, ¿la causa revolucionaria justifica la ausencia paterna?, ¿por qué un héroe no puede ser un padre?, ¿desde cuáles sentidos de la política y la revolución funciona el argumento que legitima la suspensión de las responsabilidades del padre para ocurrirse de las responsabilidades revolucionarias?

“Yo una vez dije que yo preferiría un padre vivo que un héroe muerto”, declara la directora-hija, quien no acepta sin más ni el relato paterno ni el de los ex compañeros de militancia, sino que los pone en duda, los explora a través de un juego de contrastes. Contrastes entre testimonios, entre relatos, entre experiencias; contrastes que van componiendo una suerte de mosaico narrativo. Pues si comprender la ausencia de Iván como padre es entender su militancia, el método que pone a rodar su hija

5) La carta de Julio Roqué a sus hijos se inicia con el siguiente párrafo: “Les escribo esta carta por temor a no poder explicarles nunca lo que pasó conmigo, por qué los dejé cuando todavía me necesitaban mucho y por qué no aparecí a verlos nunca más”, carta de Julio Roqué a sus hijos, cit. en Gregorio Levenson y Ernesto Jauretche, *Héroes. Historias de la Argentina revolucionaria*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1998, p. 174.

6) *Ibidem*, p. 182.

para construir esa comprensión está basado en un sutil juego de oposiciones, de desplazamientos y de flexiones. El resultado es un ejercicio de memoria que, signado por ese dar cuenta de la ausencia paterna, se condensa en una biografía para Iván.

Una biografía para Julio Roqué contiene también una fuerte dimensión autobiográfica para la directora-hija. Todo el film es un intento por conocer y reconocer al padre, de comprenderlo en sus dimensiones políticas y personales. En la primera parte de la película, ambas dimensiones —la personal/familiar y la política— marchan juntas y se implican mutuamente. La politización de Iván, su crecimiento como militante es acompañado por los relatos de quienes lo conocieron entonces: sus amigos y amigas, sus alumnas y, fundamentalmente, la mamá de María Inés, Azucena Rodríguez. Esos relatos sirven para restituirle a Julio Roqué la dimensión humana, con sus pasiones, sus gustos, su labor docente, las relaciones con su pareja y con sus hijos, etc.: relatos que son reforzados por imágenes de una escuela, de una fiesta y algunas fotos familiares que reconstruyen la vida cotidiana.

“No creo que nadie odie la violencia más que yo, hijos, créanme, más ahora que me he visto obligado a ejercerla durante tanto tiempo y que he visto caer en la lucha a mis más queridos compañeros. Pero en el año 1966, cuando los militares tomaron directamente el poder en la Argentina usando la fuerza como única justificación y sostén comprendí que estaban definitivamente cerradas todas las vías pacíficas”, lee la directora-hija de la carta que le dejó su padre. Pasajes de la carta que son pasajes en las formas de la militancia y en las propias subjetividades. Pasajes que además señalan otros desplazamientos, desde aquella estrecha relación entre vida cotidiana y politización mostrada en los primeros tramos del film, hacia una oposición creciente entre ambas esferas de la vida de Iván Roqué. Oposición que es puesta en el primer plano en un tramo de la entrevista a uno de los ex compañeros de militancia de Iván, quien compartió el momento del pase a la clandestinidad. A la pregunta de María Inés “¿era de día?”, el entrevistado responde: “No, creo que fue de noche, pero realmente no recuerdo... ¿tiene mucha importancia?”. “Sí, para mí, sí —replica María Inés— para mí es como un nudo importante... el momento en que...ya no se pueden conciliar la vida familiar y la actividad política”. La vida cotidiana, la vida familiar, la atención a los hijos son arrancadas, amputadas de las opciones po-

líticas, constituyendo un tipo determinado de subjetividad militante. Las palabras de una mujer mayor, que realizaba apoyatura logística a Montoneros —y a quien el propio Iván, como signo de respeto, llamaba *El oráculo de Delfos*— sirven a modo de definición de esa determinada subjetividad política: “Iván era un tipo de una disciplina... muy fuerte y una capacidad para no demostrar sus sentimientos... ser revolucionario era, para él, parte de un control...”.

Al igual que en el caso recién señalado, las preguntas de la directora provocan un cortocircuito en los relatos constituidos en torno a la militancia y los héroes. Preguntas que inquietan. Por ejemplo, cuando interrumpe a otro compañero de su padre para preguntarle cómo fue participar con Iván en una acción armada. “¿Cómo, cómo fue? No sé cómo decirte...” responde un desconcertado entrevistado. Preguntas que introducen las tramas ocluidas de aquella historia, que conmueven los sentidos establecidos al sacudir una memoria repetida en sus relatos.

El juego de oposiciones continúa con el contraste entre el pase a la lucha armada del padre y la firmeza de la madre en su rechazo a la violencia; en este tema y en otros el discurso de la madre replica la escisión entre política y vida cotidiana con la posibilidad de la politización de lo cotidiano (“tiene sentido la lucha que haces cada día, con tus hijos, con lo que haces, con lo que piensas, con lo que construyes ...” dice Azucena durante uno de los tramos de la entrevista), y muestra en la decisión materna que otras opciones y alternativas más integradoras existieron entonces. Un contraste que expresa las diferentes formas de entender y practicar la política, diferencias que implican vitales decisiones vinculadas a las subjetividades en juego. Es significativo el siguiente tramo del diálogo con la madre: “...yo no podía permitir que ustedes vivieran los controles que había en Devoto para verlo [se refiere a la detención de Iván]... y [él] me contestó que yo era una burguesa y que no entendía nada y que los hijos de los revolucionarios iban allá y cantaban el himno montonero...”. El diálogo aparece intercalado con el testimonio de un compañero de Iván en el que se destaca su importancia como militante y lo significativo de su detención; sosteniendo ese penetrante juego de contrastes que señalábamos.

El propósito de desmontar la visión heroica del padre es producido por la directora destacando los elementos constitutivos de esa discursividad. El caso paradigmático lo constituye el re-

lato de Bonasso, quien define a Iván Roqué como alguien que tenía afinidad “por la cuestión militar, era un cuadro militar, sin duda, experimentado, fogueado... de una gran temeridad, de una gran audacia, de un enorme coraje personal...”, para luego enfatizar, en relación a las circunstancias de su muerte, su arrojo y actitud sacrificial, elementos destacados de la visión tradicional del héroe occidental. Para recalcar y afirmar esta figura heroica, Bonasso recurre también a dos lugares tradicionales del discurso del héroe: el reconocimiento que de él hace “el enemigo” y el contrapunto con la figura del traidor. En la economía discursiva de la heroicidad, Bonasso reafirma el coraje, la entrega, el sacrificio de Iván Roqué, por medio de las palabras halagadoras de los militares que participaron del cerco y el tiroteo que finalmente acabó con la vida del dirigente montonero; militares que en otro contexto discursivo hubiesen sido tratados por lo que hacían o sea como torturadores y asesinos, pero que en las palabras de Bonasso parecen elevarse a la categoría de contendientes en una batalla. Como contrapunto complementario tanto del halago del enemigo como de la propia figura del héroe, Bonasso expone lo que habría sido la conducta del traidor, la de un ex montonero que se encontraba detenido-desaparecido en la ESMA en aquellos años y que se habría convertido en colaborador.

Sin embargo —como señala Ana Amado— es justamente a través del testimonio del “traidor” que María Inés decide relatar los últimos momentos de la vida de su padre, en un movimiento que distorsiona el dispositivo de verosimilitud del género documental, pues de un supuesto “traidor” no habría que esperar, necesariamente, una palabra verdadera. Pero la elección de ese testigo se funda en varios motivos, no sólo en conocer cómo murió su padre. También en la necesidad de operar una deconstrucción de esa mítica figura heroica con la que tuvo que crecer y, además, en el carácter de trabajo de rememoración que el film, explícitamente, expone y provoca.⁷ Al mismo tiempo, la figura del héroe y la percepción de la política como una guerra entre ejércitos son contrastados con otro modo más silencioso, si se quiere, de concebir la política y la vida cotidiana, ejemplificada por la madre,

7) Para el concepto de “trabajo de rememoración”, cfr. el capítulo “Ricoeur o la memoria como trabajo”, en este mismo volumen.

cuyo testimonio crece en relevancia a medida que los contrastes se producen y ciertos acontecimientos relatados hacen avanzar la trama. No es que no reconozca la abnegación y la convicción de su padre: los relatos sobre su muerte son elocuentes y sirven como un homenaje a quien pelea por sus convicciones. La elección de cerrar el film con las últimas palabras de la carta del padre, últimas palabras que tiene de él, confirman tal reconocimiento pero, a su vez, la directora-hija no deja de plantear toda su criticidad al “apartamiento del mundo” que significaron la política armada, la clandestinidad, la lucha política como guerra entre ejércitos. Se produce de tal modo, un deslizamiento de la pregunta por la ausencia: ya no se trata de la ausencia de Julio Roqué como padre, o al menos no se trata sólo de esa ausencia. Se trata, además, de la ausencia en la propia lucha armada de una politización de lo cotidiano. De modo que el film no se refiere sólo al abandono de la responsabilidad del padre, sino que habilita la interpretación de ese abandono como una falta en una práctica política que reproducía el corte entre lo público y lo privado; que sacrificaba la vida cotidiana como si allí no fuera necesario producir ninguna emancipación. Y lo que aparecía aunado en los primeros tramos del film que se ocupaban de los años en que Iván se convertía en militante, se escinde bajo los imperativos de la política como guerra.

El film es un ejercicio de rememoración que, como plantea Ricoeur, implica un recorrido. Ese itinerario de la memoria aparece de manera explícita en las escenas de viaje: una sucesión de copas de árboles, imágenes captadas por la cámara a través de la ventanilla del tren que une Once con Haedo, escenas desde el colectivo, el viaje de la misma directora hasta la casa donde murió su padre ese otro 29 de mayo, el de 1977. Para Ana Amado, este recorrer compone una suerte de *road-movie* de la memoria.⁸ Un recorrido que configura un mapa de la memoria, tejido con fragmentos donde, a la manera de Proust y Benjamin, los pliegues son los recuerdos y el olvido la urdimbre. Pliegues o fragmentos que son dispuestos de maneras contrastantes, en una estructura de oposiciones diversas que permiten, más que dejar una certeza sobre un acontecer (en este caso, la vida y la muerte del dirigente

8) Ana Amado, *op. cit.*, pp. 66 y ss.

montonero Julio Roqué), advertir los matices de esa experiencia, calibrar las prácticas políticas en juego. Un ensamble, un mosaico, hecho de fragmentos; a María Inés Roqué no le alcanza la carta que el padre le deja, ni los relatos de sus amigos, ni el de su madre. Ella debe trabajar los recuerdos, componerlos de diferente modo; comprensivamente, críticamente. Para ello opta, como señala Ana Amado, por una estrategia aparentemente paradójica: su film toma la forma del documental pero no construye certezas sino interrogantes. Para ello distorsiona el soporte del que se sirve, esto es, el género documental. Esa distorsión del formato habilita la flexión de los recuerdos y posibilita su ejercicio de rememoración. Adoptar la forma del documental pero para ponerla en crisis a través de la composición fragmentaria que no admite conclusiones definitivas, implica destacar el carácter de artificio, de elaboración trabajosa de la memoria; este carácter de ejercicio crítico, des-ritualizado —que no respeta ni siquiera la forma documental— es presentado, como señalábamos, tanto en las preguntas a los testimoniantes como en la confrontación del principal documento con que cuenta la directora: la carta de su padre. La voz en *off* de la directora leyendo la carta de Iván a sus hijos, dice Amado, constituye un nuevo contraste, una voz femenina y entrecortada donde se supone había una pluma decidida y varonil. Todo aquello que constituye el alma de un documental, esto es, la apelación a la prueba documental, a la evidencia es desarmada, confrontada en beneficio de la posibilidad de construir una interpretación propia; interpretación que queda bajo la forma de preguntas. Esto constituye también un juego de oposiciones, entre la dimensión de la evidencia que un espectador espera encontrar en un documento (un documental) y el carácter enfáticamente expuesto de artificio, de construcción, de rompecabezas para armar o, mejor, de collage que realiza la directora con segmentos de testimonios y con fragmentos de noticias.

La película es recorrida por un tono personal, y está llena de recuerdos íntimos, de anécdotas familiares. La voz emocionada de la directora, quien narra en primera persona la historia, por momentos le imprime un tono de diario íntimo. Por otro lado, el hilo narrativo está sostenido por el testimonio de la madre, quien a pesar de reconocer y recuperar la militancia de Iván, reenvía el relato en cada intervención al plano afectivo.

Así, el deseo y la necesidad de avanzar más allá del relato del héroe con el cual el padre es recordado, le permiten a la directora mostrar un cuadro mucho más rico y complejo que la versión del militante-héroe. María Inés coloca esa trama personal de afectos y abandonos que había estado ocluida por la figura de hombre público en primer plano, junto a la otra trama: la de los motivos y los anhelos que llevaron a su padre a la política; para después interrogar a ambas con sus propias preguntas. Por este camino, el film deja instalada una pregunta fuerte por la política, por la relación entre política y subjetividad, al reconducir la problemática hacia las subjetividades y los lazos entre sujetos que cada política produce.

Ejercicio de memoria que es también un trabajo de duelo: “... no tengo nada de él, no tengo una tumba, no existe el cuerpo, no tengo un lugar donde poner todo esto...”. Construir un lugar de representación para lo que queda como hueco, o como relato mítico. ¿Cómo recordar a un padre si lo que se le ofrece es un monumento? María Inés Roqué se propone salir de los dispositivos del rito, del relato con-sagrado. Por eso, a pesar de que la carta deja las instrucciones sobre cómo recordarlo, ella insiste en construir su propia memoria: “Nunca le pude decir a mi papá que no se fuera. Nunca me dio la oportunidad, siempre se fue de noche, sin que yo supiera que se iba. Nunca me pude despedir”. El título del film expresa ese rasgo de conjunción entre reclamo y comprensión; puede leerse también como un deseo, donde los vínculos personales y los políticos —el padre y el militante, como cuando era “Papá Iván”— se reencuentren. El afecto, el reclamo y el dolor se constituyen, en el relato, en claves comprensivas a la vez que críticas. Esa criticidad no es meramente valorativa; a pesar de la necesidad de la directora de una respuesta personal que no llegará nunca (“siempre me va a quedar la pregunta de si se cuestionó en algún momento”, dice María Inés en la parte final), el mismo film se constituye en una forma de dar cuenta de nuestras relaciones con ese pasado y, más particularmente, con las apuestas militantes setentistas, al sobrepasar con mesura pero con determinación los lugares comunes de las memorias instituidas. En definitiva, María Inés Roqué logra construir un ejercicio de acercamiento comprensivo a las expectativas de entonces y una distancia cuestionadora de las formas por las cuales esas expectativas querían ser realizadas.

Valió la pena: la militancia según Cazadores de utopías

El estreno en 1996, pocos días antes del 20° aniversario del golpe, de *Cazadores de utopías*, el film documental de David Blaustein, concitó un debate público sobre la militancia armada de los años '70, en particular sobre la organización Montoneros.¹ Dicho debate tuvo lugar en las entregas dominicales de abril de ese año del matutino *Página/12*, animado por la participación de periodistas, ex militantes, cineastas, militantes de derechos humanos, etc., como Miguel Bonasso, Gabriela Cerruti, Nora Cortiñas, Roberto Baschetti, Susana Viau, Claudio Uriarte, Marcelo Schapces, Ernesto Villanueva, Juan Forn y Pedro Lipcovich.² Unos meses después, en la revista *Punto de Vista*, sendas intervenciones de Carlos Altamirano y Raúl Beceyro evidenciaban también que más allá de las opiniones sobre el film, éste había tocado una problemática que comenzaba a ser parte de la agenda.³ No pretendemos detenernos aquí ni en la polémica aparecida en *Página/12*, ni en las intervenciones publicadas en *Punto de Vista*, aun cuando señalemos algunos de los tópicos y de los argumentos que en ellas se expusieron, sino destacar esta cualidad del film que lo hace actuar como elemento de visualización de una ausencia: la de la reflexión sobre la militancia de los años sesenta y setenta.⁴ De hecho, la película participa (expresa

1) *Cazadores de Utopías* (Argentina, 1995), dirección de David Blaustein y guión de Ernesto Jauretche.

2) Miguel Bonasso, "La victoria de la memoria", *Página/12*, 7/4/1996, p. 14; Gabriela Cerruti, "La mitificación de los 70", *Página/12*, 7/4/1996, p. 15; Susana Viau, "Una historia no tan incomprensible", *Página/12*, 16/4/1996, p. 13; Ernesto Villanueva, "La historia de los vencidos", *Página/12*, 16/4/1996, p. 13; Claudio Uriarte, "Cazadores sin muchas utopías", *Página/12*, 21/4/1996, p. 28; Marcelo Schapces, "Una parte de un gran rompecabezas", *Página/12*, 21/4/1996, p. 28-29; Juan Forn, "Más allá de las generaciones", *Página/12*, 21/4/1996, p. 29; Nora Cortiñas, "La historia debe ser apasionada", *Página/12*, 21/4/1996, p. 29; Roberto Baschetti, "La otra historia", *Página/12*, 28/4/1996, p. 12; Pedro Lipcovich, "Tiempos distintos", *Página/12*, 28/4/1996, p. 12.

3) Carlos Altamirano, "Montoneros", en *Punto de Vista*, año XIX, n° 55, Buenos Aires, agosto de 1996, pp. 1-9; Raúl Beceyro, "Fantasmas del pasado", en *Punto de Vista*, año XIX, n° 55, Buenos Aires, agosto de 1996, pp. 10-12.

4) Este carácter se observa, sobre todo, en el texto de Altamirano, el cual hace unas pocas referencias al film; se vale de éste más como excusa —"La película tuvo el mérito de la incitación", dice Altamirano en obvia referencia a su propio escrito— para concentrarse luego en un informado e interesante análisis de algunos de los rasgos más sobresalientes del fenómeno montonero.

a la vez que colabora) en un cambio en las miradas sobre los años setenta, cambio que introduce en esos nuevos exámenes la pregunta por el pasado militante, por las expectativas y por los significados de la participación política en aquellos años.

Claro que esa pregunta por la militancia, por la apuesta política, puede ser abordada de maneras muy distintas. De allí que los ecos que suscitara el documental fueran también diversos. Desde *El Amante*, además de dedicarle un elogioso comentario de Gustavo J. Castagna, se lo promovió por medio de una larga entrevista de Mario Wainfeld y Quintín al director, David Blaustein, y a Mercedes Depino, a cargo junto a Ernesto Jauretche de la investigación y el asesoramiento histórico. Esta entrevista fue publicada en el mismo mes del estreno cinematográfico y en ella se destacan tanto sus virtudes estéticas, técnicas y narrativas como su contenido político.⁵ Frente a las voces satisfechas o celebratorias —como la de Bonasso, que titula su nota en *Página/12*: “La victoria de la memoria”— las manifestaciones críticas del largometraje que circularon en los meses siguientes al estreno, señalaban enfáticamente que su rasgo más destacado era la falta de criticidad respecto de la experiencia que se narraba. Remarcaban la ausencia de una reflexión que fuera más allá de los tópicos epocales, y de los modos en que estos tópicos eran tratados por entonces, sobre todo, en el seno del peronismo revolucionario.

Para Carlos Altamirano, por ejemplo, el film no está orientado por la idea de salirse del ciclo de la repetición, pues ello lo obligaría a abandonar la versión mitificada del pasado militante; aun cuando, podríamos agregar, la exposición de la historia que nos ofrezca confronte con otras versiones mitificantes. Es precisamente por esta inscripción en el orden de la repetición que, para Altamirano, el film “no es, no está hecho para que sea un instrumento para esa reflexión”, sino que más bien se trata de un trabajo que oficia de duelo.⁶

Sin embargo, para que se constituya como tal, para que verdaderamente haya duelo, falta el trabajo de análisis, falta el examen reflexivo del pasado o, al menos, la exposición problemati-

5) Gustavo J. Castagna, “Los hijos de fierro”, *El Amante*. Cine, año 5, n° 49, p. 17; Mario Wainfeld y Quintín, “El mundo se incendiaba. Entrevista con David Blaustein y Mercedes Depino”, *El Amante*. Cine, año 5, n° 49, marzo 1996, pp. 18-21.

6) C. Altamirano, *op. cit.*, p. 1.

zada de las interpretaciones sobre los acontecimientos elegidos para desplegar la trama. Pues aunque en el film aparecen testimonios que se contradicen entre sí y que podrían servir para exponer los problemas que una memoria y una historia críticas deben enfrentar, la elección de la dirección es la de subsumir las diferencias en una perspectiva madre que hace las veces de columna vertebral de la trama; punto de vista extremadamente similar a la que exponían, en los setenta, los mismos protagonistas. La falta de análisis se expresa como repetición, como vocación por reproducir sin diferencia los relatos de los setenta en los noventa o, en otras palabras, como si no existiese distancia con ese pasado militante.

Esta característica del trabajo de Blaustein respecto de la historia de Montoneros se debe a que el film no es, ni pretende ser, una indagación crítica del pasado. No tiene como objetivo proponerse como esa instancia reflexiva, analítica, y por ello como un trabajo de memoria —en el sentido en que lo plantea Ricœur—, disposición que sería la que reclaman sus detractores. Quizás en el momento en que se realiza el documental no era todavía posible iniciar ese trabajo; quizás sus críticos de 1996 fueron en alguna medida impacientes con lo que el film proponía, y con los testimoniantes.⁷ El trabajo de Blaustein está orientado por otros propósitos; su voluntad de recuperación de la memoria —tal como reza una de las placas con las que se abre la película— no se relacionaría, a nuestro entender, con un trabajo de duelo.

Más que de un duelo se trata de una reposición, de una restitución que conlleva, en 1996, una clara confrontación con las narrativas predominantes en esos años sobre la experiencia militante setentista. Por un lado, con la teoría de los dos demonios;

7) Escrito y dirigido por ex militantes setentistas, nutrido por testimonios de ex militantes setentistas, todo el documental puede pensarse como un ensamble de varios testimonios que constituye, tramado por el director y el guionista, un “testimonio colectivo”. Reconocer las dificultades para hablar de la militancia armada de los '70 a mediados de los '90, no significa afirmar que era lo único posible de hacer, pues en el mismo momento Andrés Di Tella realizaba un trabajo totalmente diferente, en el que sí hay una problematización de las historias de aquella militancia. Cfr. *Montoneros, una historia, film* de Andrés Di Tella (Argentina, 1994). En relación a cómo Ricœur plantea el trabajo de memoria, cfr. el capítulo “Ricœur o la memoria como trabajo” en este volumen.

por el otro, con la prevalencia pública de un tipo de testimonialidad de las víctimas del Terrorismo de Estado que disolvía las dimensiones políticas de aquellas subjetividades setentistas.⁸ En tercer lugar, la película tiene la innegable intención de enfrentar la imagen que sobre la experiencia de los setenta generaban las trayectorias de notorios ex dirigentes y militantes montoneros que, en ese momento, engrosaban las filas del menemismo.⁹ “Empezar a hablar de eso que no se habla” es la sentencia con la que Blaustein y Depino fundamentan el porqué del largometraje.¹⁰ Esta reposición de la militancia como tema de la agenda relativa al pasado reciente argentino es el gesto que Altamirano reconoce como “incitación a volver sobre los hechos”. Probablemente éste haya sido el logro más importante del trabajo de Blaustein, un logro no menor en el contexto de mediados de los noventa.

El objetivo de *Cazadores de utopías* es, entonces, romper el silencio sobre la militancia política en los setenta, en particular, sobre la militancia armada. Romper un silencio, rescatar del olvido: estos objetivos pueden ser intentados, como decíamos antes, de muy diferentes formas, y por ello constituir diversas (y hasta contradictorias) modalidades de hacer memoria. Los realizadores del film eligen como estrategia narrativa una modalidad particular: procuran recrear el clima de época como medio de (re)presentación del pasado militante, y buscan hacerlo a través de los acentos emotivos de los testimonios, atendiendo más a las pasiones que a las razones puestas en juego.¹¹ “La recuperación

8) “Una de las intenciones primeras es destruir la teoría de los dos demonios” afirma Mercedes Depino. David Blaustein, refiriéndose a la militancia en los setenta, agrega: “Nosotros siempre nos constituimos en sujetos históricos que querían un cambio de esta realidad. Ese es el costo político que pagamos. De alguna manera hay un discurso dentro de los organismos de derechos humanos que es el tema de la inocencia, de que mayoritariamente los 30 mil desaparecidos eran inocentes, y esto no es verdad. Hasta el 1985 el discurso de los organismos era *todos son víctimas*, en realidad eran pobres muchachos que eran estudiantes y los vinieron a buscar a las casas”, en “El mundo se incendiaba...”, *op. cit.*, p. 19 y p.20; cursiva en el original.

9) Cfr. “El mundo se incendiaba...”, *op. cit.*, p. 19 y 20.

10) “El mundo se incendiaba...”, *op. cit.*, p. 19.

11) En varios pasajes los testimoniantes explican su adhesión política al peronismo por su carácter sentimental, pasional, distante de cualquier decisión ideológica (entendida como algo racional). En términos similares se refieren a su relación con Perón, que aparece recurrentemente como líder y padre.

de nuestra memoria no podría ser desapasionada ni imparcial”, se lee en las placas que abren el film. Pero ¿qué significa una relación pasional con el pasado?; ¿a qué remite la “parcialidad” en la historia? A medida que el largometraje avanza se entiende que esa “recuperación” —que no quiere ser una nueva elaboración sino una reposición idéntica a partir de la puesta en escena de los deseos y pasiones setentistas— se sustenta en un vínculo sentimental, emotivo, con el pasado. El carácter “apasionado” del relato se funda en una simpatía, una comunidad de sentimientos que busca construir una empatía entre lo que se muestra y el espectador, por medio de cómo se lo muestra. Esa comunidad de pasiones intenta ser producida recurriendo a la identificación. Así, desde el inicio se equiparan las pasiones de ayer y de hoy; se asimilan —como si fueran lo mismo— la disposición pasional de quien indague el pasado reciente con la (re)presentación de aquellas pasiones; desde el primer cuadro se mimetiza la ineliminable dimensión política de toda mirada sobre el pasado con las perspectivas y compromisos políticos de sus protagonistas. Es por ello que en el film todo sucede como si los realizadores, a través de la trama, las imágenes de archivo y los testimonios, por medio de lo que se dice y cómo se lo dice no pudieran más que contar lo acontecido como si estuviera sucediendo nuevamente. Como si el pasado no pasara sino que siguiera siendo presente; como si ellos, los testimoniantes y los realizadores, estuvieran adheridos a aquel tiempo. El tono melancólico que atraviesa la película entera tiene allí sus raíces. La tarea de hacer emerger a la visibilidad pública lo olvidado, en este caso la trayectoria de Montoneros, una tarea inescindible del compromiso político, es asimilada (hecha símil) con la de reproducir el relato, el discurso setentista. La repetición es también la repetición de una forma de entender lo político.

De tal forma, el reparo que manifiesta Gabriela Cerruti frente al supuesto carácter críptico de algunos pasajes del film, no obedece, según nuestro parecer, a que determinados eventos, desconocidos para muchos de los espectadores, hacen indescifrable la trama. Más bien refiere a la ausencia de nuevos modos y nuevas herramientas para analizar el pasado militante; los testimoniantes tanto como el montaje repiten las modalidades, categorías y formas de comprensión de la historia y la política propias de los setenta. En este cuadro de memoria que la pelí-

cula propone, los acontecimientos parecerían tener el sentido de siempre, el de antes, el de los setenta. Un bueno ejemplo es cómo en su testimonio Envar El Kadri explica la experiencia de Taco Ralo: su significación le parece tan evidente como anticipación del Cordobazo que apenas se detiene en ello. La “indiscutible” aseveración de El Kadri (“nosotros caemos en septiembre del ‘68 en Taco Ralo [...] tuvimos muchas críticas, también mucha gente que dijo ‘y... pero las condiciones no estaban dadas, se apresuraron’ [...] y en mayo del año siguiente explota todo el país con esa formidable rebelión popular que fue el Cordobazo”) es posible porque el film ha sostenido una secuencia narrativa que muestra sin fisuras la inviabilidad, desde la segunda mitad de los años ‘50, de cualquier intervención política transformadora que no recurriera a la violencia. Así, el itinerario que conduce a la elección de la lucha armada es, de este modo, una repetición de las argumentaciones de la época, fundadas en el cierre de toda posibilidad de participación política debido a los sucesivos golpes militares y a la continuada represión y violencia estatal; itinerario presentado por medio del mutuo apuntalamiento de los testimonios y la cuidadosa selección de imágenes de archivo.¹²

Reside aquí otra clave del largometraje: los nudos que hacen avanzar la trama construyen una historia bajo el signo de un derrotero necesario, contracara de lo contingente, por lo que esa historia de los sesenta y setenta aparece, *in nuce*, ya prefigurada en los bombardeos a la Plaza de Mayo de 1955 y en la conjunción de las tradiciones peronista y de izquierda (*documentadas* por las imágenes de Evita y el Che Guevara en los tramos iniciales del film, y reafirmadas en el testimonio, nuevamente, de El Kadri).¹³

12) Las imágenes de los bombardeos a la Plaza de Mayo y sus inmediateces en junio de 1955 y las del golpe de setiembre de ese año acompañan el testimonio de Envar El Kadri, cuya participación en el film sobresale por el lugar que le otorga a sus palabras el director. El ex dirigente de las FAP afirma haber nacido a la política en ese sangriento momento; en la estrategia narrativa, este origen es una marca indeleble en la generación protagonista de los años sesenta y setenta, es, literalmente, una *marca de origen*. Al querer ser *Cazadores de Utopías* la historia de una generación que se definiría por su decisión de actuar políticamente, el gesto de marcar un origen asociado a la violencia política resulta crucial.

13) Es importante señalar que, al mismo tiempo, en el film se borra otro elemento que el propio Blaustein piensa, críticamente, como otra marca de origen: es la referencia a las procedencias católicas de Montoneros, que para el propio director instituyen la dimensión sacrificial de la práctica política montonera: “hay un

Todo el largometraje está estructurado a partir de la articulación de testimonios e imágenes de archivo en una sucesión bien precisa de acontecimientos, cada uno de los cuales conserva la misma significación que tuviera para los protagonistas en el momento de producirse, como si fuera la propia impronta de lo acontecido la que se presenta a los ojos del espectador. En esto, el género resulta relevante; el documental se estructura a partir de una doble fuente de autoridad para la construcción de la dimensión veritativa de la memoria que propone: el testimonio de los protagonistas y el archivo.

El apego de la narración cinematográfica a los modos de pensar la política en aquellos años es lo que deja en una zona más bien opaca los momentos en los cuales algunos testimoniantes perfilan una disposición distinta a acercarse al pasado, una inclinación a abandonar la repetición de las fórmulas por las cuales, en los setenta, se construía una unidad de sentido para las prácticas del peronismo y en las cuales se sostenía la identidad del grupo montonero.¹⁴ Por supuesto que es posible realizar una lectura de los lugares fallidos del propio relato cinematográfico que plantea Blaustein. Las fisuras en esa trama no son pocas y el film entero puede ser leído desde los contrapuntos de ciertos testimonios con la trama general, o desde los silencios de esa trama, pero no es nuestro propósito aquí una lectura sintomática de *Cazadores de utopías*, sino analizar los modos de referir al pasado militante que propone explícitamente.

Finalmente, la lucha armada, en tanto práctica política, en tanto actividad que requería y a la vez producía determinadas subjetividades políticas, esa elección de la vía armada que fue el corazón de la estrategia de Montoneros queda, en *Cazadores de*

tema que está pendiente para la discusión y que es el tema de la muerte [...] en el origen católico de Montoneros está una cosa filo Primo de Rivera, de Viva la muerte, que se mezcla con el pensamiento guevarista de que bienvenida la muerte, como dice el Che, *si viene con sonidos de metralla*", en "El mundo se incendia...", op. cit., p. 21. Las razones por las que en la película se omiten este tipo de reflexiones esperamos queden expuestas a lo largo de este capítulo. En el diálogo que se genera en la entrevista publicada en *El Amante*, los cuatro participantes se permiten ser más críticos que el film en relación a la experiencia montonera.

14) Uno de esos momentos es visible cuando Martín Caparrós, haciendo referencia a la relación con Perón, comenta que el problema era con qué argumentos presentar como apoyo del viejo líder a la juventud peronista lo que en realidad eran ataques cada vez más violentos. Poco importa, en relación a cómo el film perfila su narración de los setenta, que la afirmación de Caparrós haya tenido lugar o no en aquellos años.

utopías, en un cono de sombra. Es que en la propia narración de la historia de los años sesenta y setenta que la película formula, la lucha armada aparece naturalizada; es una consecuencia necesaria —porque parece la única posible— frente a los regímenes militares y la creciente violencia del Estado. Mientras una memoria crítica se hubiera detenido a examinar con nuevas herramientas esa versión del surgimiento de las organizaciones político-militares, o se hubiera preguntado por las relaciones —para nada evidentes— entre la lucha armada y las emancipaciones queridas y necesarias; mientras una historia crítica se hubiera interrogado por las relaciones entre las formas de hacer política en los setenta y las concepciones de la revolución como toma del poder, el film de Blaustein, como propuesta de memoria, elude cada una de estas cuestiones; todas ellas centrales si pensamos que el objetivo es hablar de la militancia política de los setenta. El propio título del film reproduce —repite— ese entendimiento de la revolución como toma del poder: paradójicamente, la utopía, ese no-lugar que inventó Tomás Moro como ejercicio de pensamiento crítico, se transforma en un lugar, en algo que puede ser tomado, cazado.

“La memoria es obra de ficción” afirma Jacques Rancière, e inmediatamente añade que la primera acepción del término *fingere* no es “fingir”, sino forjar. Así entendida, la ficción no es aquella ilusión o mentira que se opone a la realidad sino “la construcción, por medios artísticos, de un ‘sistema’ de acciones representadas, de formas ensambladas, de signos que se responden”.¹⁵ De allí que una “película documental” no es lo contrario de una “película de ficción” porque ensamble imágenes de la realidad cotidiana o documentos sobre acontecimientos comprobados, o porque no utilice actores. Lo que separa a un film “documental” de uno de “ficción”, es que para el primero “lo real no es un efecto que producir, sino un dato que comprender”.¹⁶ Al desentenderse de la producción imaginaria de lo verosímil, de lo que aparece como realidad, el documental puede circunscribir su trabajo artístico “a su esencia: un modo de descomponer una historia en

15) Jacques Rancière, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 182-183.

16) *Ibidem*.

secuencias o montar planos en forma de historia, de unir y des-unir voces y cuerpos, sonidos e imágenes, de dilatar o comprimir el tiempo”.¹⁷ El beneficio de desentenderse de la producción de verosimilitudes tiene su contracara en el hecho de que el documental debe trabajar con series heterogéneas de imágenes y con ellas *forjar* un encadenamiento, lo cual para Rancière hace de esta modalidad cinematográfica una tarea más compleja. Pero precisamente es esta combinación de atributos la que otorga a la “ficción documental” la potencialidad de producir en la misma trama, una pluralización de la memoria, una representación de historias superpuestas, entrelazadas y/o enfrentándose, de diversos estratos de significación. La dimensión veritativa a la que según Ricœur aspira la memoria, está presente desde el inicio en el género *documental*, que pone ante los ojos la documentación, la prueba; sea bajo la forma del testimonio, sea bajo la forma de la imagen de archivo. Es por ello que el documental puede hacer manifiesto su carácter de “construido”, de artificio, si pone a actuar en diferentes planos versiones igualmente “documentadas” del pasado, que permitan pensar la pluralidad, la confrontación, los silencios de las memorias en conflicto.

La película de Blaustein apela a todos los recursos de lo que Rancière llama la “ficción documental”.¹⁸ Pero ¿qué “ficción” ofrece?, ¿qué memoria construye? En el ensamble del documental *Cazadores de utopías* se rechaza la posibilidad de construir una trama que exponga y confronte distintos relatos, que contraste las narrativas sobre la experiencia argentina reciente, que interrogue por otras significaciones de las prácticas y los aconteci-

17) *Ibidem*.

18) Existe un momento en el que los realizadores de *Cazadores de Utopías* están preocupados por construir un efecto de realidad: es la larga secuencia de fragmentos de la entrevista a Graciela Daleo, en donde ella relata su caída y los tormentos en el centro clandestino de detención (ESMA). A diferencia de todos los otros testimonios, para el de Daleo se construye “un escenario” que pretende asemejarse a un centro clandestino. Sin embargo, creemos que esta intervención conspira contra los objetivos del film y de la inserción en la trama de ese testimonio en particular. Pues más allá de la carga emotiva, dolorosa, de la que los espectadores difícilmente puedan sustraerse, el montaje del fondo que sostiene a la testigo provoca un cortocircuito en el flujo de lo verosímil, pues ese recurso a un artificio expreso interrumpe los modos de referencia a la realidad en los que se sostiene típicamente el género documental.

mientos. En lugar de la puesta en juego de una pluralización de memorias, de sus conflictos y sus complementariedades, los realizadores escogen narrar una versión del pasado.¹⁹ El recorte de los fragmentos audiovisuales tanto como el de los testimonios además de ofrecer un relato homogéneo y uniforme sobre la historia de Montoneros, propone otro recorte suplementario al interior de dicho movimiento: el del sujeto que narra. Se ponen así en juego los alcances pretendidos por el film. La historia de *Cazadores de utopías* no es, meramente, la reposición de la pregunta por las subjetividades políticas de los años '70, elididas en las modalidades de recordación propias de los primeros años de la transición democrática. Es, más centralmente, una versión acotada de la restitución de la dimensión política de las experiencias setentistas, acotada a la reivindicación de la historia de los “cuadros medios” de Montoneros y la Tendencia. En su trama, prácticamente no hay lugar para los dirigentes que sobrevivieron, cuyas apariciones públicas en los años '80 y '90 distaban de alinearse con cualquier noción de cambio social; además de debilitar la reposición de una versión idealizada de la militancia setentista. En un pasaje del film, Martín Caparrós se pregunta por qué motivos su abuelo republicano podía narrar una y otra vez, pleno de orgullo, su participación en la guerra civil española mientras él no podía contar nada de su militancia en los años setenta. *Cazadores de utopías* es una de las respuestas —quizá la que tienen a mano en 1996— que la propia militancia setentista, acosada doblemente en los '80 y '90 por los discursos sobre la irracionalidad de aquella experiencia y por las sombras del olvido, brinda a esa pregunta.²⁰

Sin embargo, a los discursos que ocultaban las elecciones políticas de la juventud de los '70, el trabajo de Blaustein opone un relato que, en lugar de reconstruir la urdimbre de las prácticas por las cuales los jóvenes se volcaban a la política, apela a una

19) Al respecto, son muy interesantes los argumentos que exhibe Blaustein para explicar los motivos que lo llevaron a no incluir los testimonios de ex montoneros que en el momento de realizarse el film participaban del menemismo: “si bien en el relato algunas opiniones podían llegar a ser anecdóticamente coincidentes, el perfil del relato era absolutamente desangelado, distante y *no planteaba grandes alternativas de interpretación*”, en “El mundo se incendiaba...”, *op. cit.*, p. 20. La cursiva es nuestra.

20) El propio Caparrós publicará, a partir de 1997, los tres tomos de *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, Buenos Aires, Norma, 1997-1998. Cfr. el capítulo “El año pasado en los '70”, en este volumen.

serie de figuras que actúa como elemento de contraste de las memorias hegemónicas en la inmediata postdictadura. Entre esas representaciones que buscan a la vez mostrar y calificar la experiencia política montonera, las más recurrentes son las de la plenitud, la masividad, el vértigo; todas ellas signos de la época. Son figuras que pretenden disolver la idea de tragedia, que procuran apartar la imagen de la profunda derrota por medio de la cual, en los tiempos de la postdictadura, se constituyó a dicha experiencia como una empresa aparentemente sin sentido. Pero no se trata de composiciones que nieguen la derrota; el propósito de la contraposición es otro. No se sitúa en el plano de la factualidad sino en el del juicio calificativo, de la significación de la experiencia.

El emprendimiento de Blaustein encuentra como modo de enfrentarse a las imágenes de recordación predominantes la combinación de la repetición de los relatos de entonces, y la valoración desde el presente del film. Es en esa combinatoria donde se construyen las figuras que hacen de la experiencia armada montonera un fenómeno pleno de significación y legitimidad. Una legitimidad que se apoya en la masividad (“si no estabas ahí, no existías”, se dice en el film), en la sensación de que los cambios sociales eran próximos, y en la recurrente afirmación de la plenitud vivencial de aquellos años. En *Cazadores de utopías* el gesto que quiere restituir la militancia, la apuesta y las expectativas de los jóvenes setentistas (una utopía generacional, no se cansan de repetir los testimoniantes y los realizadores), no se continúa en una reflexión y análisis de aquella experiencia, en un examen crítico del pasado, sino que se prolonga en una conmemoración.²¹ Un modo de recordar por el cual la restitución adopta, meramente, la forma de una ceremonia, de una celebración: la frase que sintetiza esta operación de reposición de sentido y de visibilización de una experiencia, esa frase donde se condensa la empresa entera, la que Blaustein eligió para cerrar el film, es elocuente: “valió la pena”.

21) Cfr. el citado capítulo de Ricœur.

IV. VERSIONES DE LA ACADEMIA

*“En un discurso, en un texto o en una obra,
lo primero que hay que comprender no es al sujeto
que se expresa en dicho texto y que, en cierto modo,
se oculta tras él, sino el mundo que
la obra abre ante dicho sujeto”.*

Paul Ricœur

En este apartado abordamos tres casos de escritura académica sobre las organizaciones político militares de los años sesenta y setenta. Los tres casos —aunque se trata de cinco libros— siguen los patrones propios de las producciones académicas, con sus formas de tratamiento de las fuentes históricas y con sus andamiajes de citas y referencias documentales y bibliográficas. Las tres disputan, principal aunque no únicamente, en un mismo espacio intelectual y profesional.

La elección de cada obra tuvo motivos diferentes, pero en ningún caso fueron escogidas en base a parámetros de calidad respecto de otras producciones de igual formato. Distantes de la preocupación por relevar lo que podríamos considerar la mejor literatura académica al respecto, hemos seleccionado los textos en función del propósito de dar cuenta de disímiles y a la vez significativas intervenciones en este campo, sea por su inscripción en determinados paradigmas políticos, sea por sus repercusiones, o incluso por los momentos en los que han sido escritas.

Aunque no son muchos más los libros producidos desde el ámbito académico, existen algunos que debimos dejar de lado, una decisión que se extendió a la más vasta producción aparecida en revistas académicas o político-culturales. Armar un corpus de tal magnitud y escribir sobre él, hubiera requerido un libro aparte.

De tal forma, no pretendemos ni dar cuenta de toda la producción académica ni de sus corrientes más importantes, si es que existen. Nuestra elección, además de los criterios expuestos, es la de analizar algunas de las formas de construcción de historia y memoria producidas desde los ámbitos académicos. Y lo hacemos desde estos fragmentos.

La estrategia democrática

En 1984, se publicó en Buenos Aires el libro de Claudia Hilb y Daniel Lutzky, *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (política y violencia)*.¹ Fruto de una investigación realizada en Francia en 1982 y 1983, ha sido una de las primeras escrituras académicas que se propuso indagar sobre lo que los autores denominan las “modalidades de existencia” de la nueva izquierda de los años '60, en particular aquellas formaciones que se volcaron al desarrollo de la lucha armada. Este recorte al interior de la nueva izquierda se deriva de una segunda problemática que, como telón de fondo, signa la escritura del libro: el problema de la violencia política en la Argentina. El volumen se estructura, entonces, desde unas pocas pero claves interrogaciones primeras: aquellas preguntas dirigidas a la comprensión de las condiciones que favorecieron el surgimiento de la nueva izquierda y las razones que llevaron a muchas de estas nuevas organizaciones a inclinarse por la vía armada, como también al análisis de su imaginario político.

La emergencia de la nueva izquierda no desentona, para los autores, con la más fuerte tradición política argentina, cuya rasgo principal habría sido “una concepción de lo político negadora de toda posibilidad de pensar lo político como campo de formulación de un consenso”.² Esta preeminencia en la Argentina de una práctica política cimentada en criterios de legitimidad excluyente, configuró un escenario político uniformizado, sometido a la mirada del vencedor, y en el que la diversidad que caracterizaría al sistema político parlamentario habría quedado anulada.³ La imposibilidad, luego de 1955, de forjar una reunificación simbólica alrededor de un régimen parlamentario en crisis, dio paso a un escenario de “democracia restringida” que se prolongaría hasta 1973 y en el cual se forjará la nueva izquier-

1) Claudia Hilb y Daniel Lutzky, *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (política y violencia)*, Buenos Aires, CEAL, 1984.

2) *Ibidem*, p. 12.

3) Para los autores, el sistema parlamentario fue doblemente puesto en crisis entre los años '30 y '40. En primer término, porque antes del peronismo, el parlamento no era el lugar de canalización de los conflictos políticos, y en segundo término —derivado del anterior— porque el peronismo significó la entrada en la escena política de nuevos sectores sociales al margen del sistema parlamentario: cfr. pp. 13-15.

da. Ésta surgiría, así, de una crisis del sistema político y de una creciente conflictividad social que pusieron en jaque tanto a los partidos tradicionales como a la vieja izquierda, en un contexto internacional que brindaba, por otro lado, modelos alternativos de resolución de la crisis política (revolución cubana, revolución cultural china, revolución argelina, conflicto sino-soviético, y finalmente el emprendimiento guevarista en Bolivia). El golpe de 1966 aceleró este proceso formativo pues habría reorientado la antinomia peronismo-antiperonismo hacia nuevos alineamientos, al tiempo que clausuraba canales de expresión de los sectores medios urbanos.

La reposición del contexto de emergencia es fundamental en el esfuerzo comprensivo de los autores, pues la tesis que sostiene el libro es que la nueva izquierda, aun concibiéndose a sí misma como una solución radical a la crisis, heredó de la práctica política hegemónica el principio de legitimidad excluyente. Este empalme entre los perfiles del campo político y de la nueva izquierda, permite a los autores adentrarse en ciertas características de esta última. Entre estas cualidades, resultó de capital relevancia la proclamación del método de la lucha armada como principio de discriminación —y legitimación— de las organizaciones revolucionarias, articulado con una noción de la política como mera ilusión, como engaño, donde a la “mentira” de la política había que oponerle la “verdad” de la guerra.⁴ Desde esta lógica bélica, las organizaciones de la nueva izquierda armada habrían reproducido especularmente el lenguaje de la sociedad de la que emergieron, “una sociedad en la que el ‘otro’ era el enemigo”.⁵

La nueva izquierda armada replicó, entonces, la “visión bicéfala”, en campos antagónicos inconciliables, de la política tradicional, en tanto esa visión estaba implícita en —y a la vez alimentaba— una imaginación de la política como guerra. Este imaginario político debía hacerse coherente por medio de figuras como el infiltrado y el traidor, a la vez que toda la armazón debía encontrar múltiples criterios de legitimación: sea por la historia, por la realidad, sea por la práctica y el ejemplo. A su vez, la imaginación política de estas organizaciones se prolongaba y se

4) *Ibidem*, pp. 24 y 29.

5) *Ibidem*, p. 27.

reproducía en jerarquías internas asentadas en criterios de valorización militar —como el heroísmo— o burocráticas —como el cumplimiento de los planes establecidos—, o en lo que los autores denominan el “integrismo revolucionario”, es decir, la subordinación total de los sujetos al proyecto político y la consiguiente promoción de perfiles de ascetismo, sacrificio y sentimiento de entrega en la subjetividad militante.⁶ Esta fisonomía de las organizaciones armadas se potenciaba trágicamente en la autonomización de la violencia política, pues en tanto el “método de lucha” es criterio decisivo para separar a los revolucionarios de los que no lo son, la violencia adquiere “vuelo propio”; se convierte en fundamento político y se escinde de la violencia social.⁷

Muchos de los problemas sobre los que el libro de Hilb y Lutzky realiza una primera aproximación son temas capitales para las historias y memorias sobre la militancia de aquellos años, especialmente las indicaciones en relación a la lógica política de las organizaciones armadas, sus formas de legitimación y la producción de un tipo de subjetividad militante. Estos análisis y exposiciones críticos de las prácticas políticas de la nueva izquierda son todavía hoy, más de veinte años después, elementos sumamente valiosos, y en este aspecto *La nueva izquierda...* ha sido un libro precursor.

La tesis fuerte de los autores está sostenida principalmente en una contraposición entre la lógica política autoritaria —como la que fundándose en principios de legitimidad excluyente, caracterizó la mayor parte de la historia de la Argentina del siglo XX, y de la que se alimentó el imaginario y la práctica política de la nueva izquierda—, y una lógica política democrática que parte del reconocimiento de la legitimidad del otro. La adhesión de la nueva izquierda a la lógica autoritaria predominante en la política argentina habría sido la que le impidió “pensar lo político”, esto es, concebirlo como un espacio de delimitación de las reglas de funcionamiento de la sociedad, como una intervención creadora. Esta imposibilidad de la nueva izquierda de “pensar lo político” se habría manifestado en su adhesión a una noción particular de la democracia, aquella que la concibe como el régimen político que se corresponde con una sociedad basada en la

6) *Ibidem*, pp. 34-35, y pp. 63-67.

7) *Ibidem*, pp. 21-23 y p. 60.

explotación.⁸ En cambio, el pensamiento de lo democrático que los autores tratan de señalar no se refiere únicamente a la constitución de un régimen político parlamentario sino también a unas prácticas que modelen y se inscriban en las relaciones sociales. La nueva izquierda habría sido ajena a lo democrático también en este plano, pues para los autores no promovió nuevas formas de organización y práctica política del movimiento social que fueran alternativas a los modos autoritarios de la política predominante. Más aun, tuvieron una práctica instrumentalista de las luchas sociales. Este señalamiento de Hilb y Lutzky sobre el desprecio de la nueva izquierda por lo democrático es seguido de otro referido a la responsabilidad de la izquierda armada en la creación de condiciones para la imposición de regímenes autoritarios.

Aquí sería preciso señalar que el texto de Hilb y Lutzky formó parte de una revalorización de la democracia representativa que promovió una porción importante de la intelectualidad progresista argentina en los primeros '80. Esta revalorización se constituyó sobre la señalada dicotomía democracia-autoritarismo —puesta en juego junto a otras caras a la tradición liberal-contractualista, como coerción y consenso, guerra y política— dicotomía que si bien ilumina ciertos aspectos de las prácticas políticas, ocluye otros. En especial, este pensar la democracia a partir de dichas dicotomías no fue capaz de dar cuenta ni del momento de la violencia inherente a las instituciones y el régimen político, ni del rápido vaciamiento de lo democrático de cualquier significación transformadora. La oposición autoritarismo-democracia terminó provocando una elisión de las perspectivas emancipatorias en estas ideas de lo democrático durante los años ochenta; elisión alimentada además por el reemplazo de los diversos horizontes utópicos por concepciones de lo político ancladas en la realización de lo posible, en un realismo de la democracia posible. La dimensión emancipatoria de un pensamiento de lo democrático quedó postergada —en realidad, descartada— en tanto lo político fue definido “como campo de formulación de un consenso”, y no como lugar de institución de un desacuerdo, como espacio de emergencia creado para nombrar lo social inconciliable.⁹

8) *Ibidem*, pp. 31-32.

9) Un balance crítico de la experiencia democrática de los '80 en la Argentina y de las elaboraciones de los intelectuales progresistas, puede verse en Horacio Tarcus, “El progresismo y la ‘disponibilidad’ de los intelectuales”, en *El Rodaba*

Este es un punto particularmente importante, pues en la estrategia argumental del texto de Hilb y Lutzky la mencionada dicotomía actúa también como parámetro de recorte de lo que se denomina “nueva izquierda”. En este sentido, la nueva izquierda, foco de atención de los autores, es centralmente aquella que optó por la vía armada y que reprodujo los criterios y las formas de la política tradicional argentina.¹⁰ Pero por fuera de esas organizaciones hubo un movimiento mucho más vasto, de contestación política y cultural, que no quedó aprisionado en las prácticas políticas autoritarias y excluyentes propias del campo político de la Argentina. Si éste hubiera sido el objeto del análisis de Hilb y Lutzky, el par dicotómico autoritarismo-democracia debería haber sido acompañado de otras categorías de análisis. En la mirada retrospectiva que nos proponen los autores, las prácticas no autoritarias de sectores que no podríamos excluir del fenómeno de la “nueva izquierda” —pero que no necesariamente se encuadraron en las organizaciones políticas— quedan relegadas, en las sombras. Prácticas que fueron doblemente vencidas: vencidas por la represión estatal del período democrático 1973-1976 (por la Triple A pero también por el nuevo código penal y la ley de Asociaciones Profesionales) y el terrorismo de Estado entre 1976 y 1983; y vencidas al interior del mismo campo de la nueva izquierda, en el cual perdieron la lucha por constituirse en expresión hegemónica y autónoma de los movimientos de masas. Nos parece, incluso, que habría que hablar de “nuevas izquierdas” (en plural), de la misma manera que habría que hablar de utopías y no de utopía, en los años ‘60 y ‘70.

El enfoque de la diversidad subjetiva de las nuevas izquierdas, de los gestos y haceres utópicos de aquellos años, muchos de ellos en competencia entre sí, hubiera significado, también, un predominio de una perspectiva sobre lo democrático que contrapesara el lado institucionalista del punto de vista elegido por los autores. La tendencia a valorar principalmente el lado institucional de lo democrático —re-

llo. *Revista de política y cultura*, Buenos Aires, n° 1, noviembre 1994, pp. 9-12, y “La ilusión democrática”, en *El Rodaballo. Revista de política y cultura*, Buenos Aires, n° 2, mayo 1995, pp. 12-15; y Blas de Santos, “El Estado de la democracia: las internas cerradas del capital”, en *El Rodaballo. Revista de política y cultura*, Buenos Aires, n° 2, mayo 1995, pp. 8-11.

10) Cfr. C. Hilb y D. Lutzky, op. cit., pp. 8-9.

unificación simbólica de lo diverso en torno al sistema político parlamentario, apuesta política de los primeros '80— podría haberse beneficiado de su contracara: esa lectura de Claude Lefort en clave libertaria, esa interpretación de la “democracia salvaje” lefortiana como conjunción de democracia y utopías, señalando el carácter subversivo de lo democrático frente a lo instituido —institucionalmente también democrático—, tal como lo plantea Miguel Abensour en su estimulante fórmula “la democracia contra el Estado”.¹¹

La creencia como política

Cuando en 1986 María Matilde Ollier publica *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, el campo de estudios sobre la militancia y las organizaciones político-militares de los años '60 y '70 era un espacio casi deshabitado, pero nada indicaba que habría que esperar todavía más de una década para que se fuera poblando de memorias, testimonios y, en menor medida, investigaciones. La misma Ollier publicó su segunda incursión en la problemática, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, con doce años de diferencia, en 1998.¹ Este último texto estaba anunciado en aquel de 1986, pues para la autora resultaba relevante “reconstruir a partir de ciertas historias personales el debate político y los mecanismos psicológicos que estuvieron presentes en la decisión de iniciar la lucha armada en la Argentina”.² Existe, por tanto, una intención de continuidad entre ambos textos, como si fueran piezas de una misma intervención. De todas formas, el tiempo transcurrido, y ciertos desplazamientos en el enfoque, en los recortes del objeto de estudio y de su conceptualización como también variaciones en el tipo de fuentes documentales a partir de la cuales se construye la narración, provocan discontinuidades y contraposiciones entre ellos.

11) Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

1) María Matilde Ollier, *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, Buenos Aires, CEAL, 1986; *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Buenos Aires, Ariel, 1998. Ollier publicó un tercer libro, *Orden, poder y violencia (Argentina, 1968-1973)*, Buenos Aires, CEAL, 1989, que no trataremos aquí pues su temática es más general.

2) M. M. Ollier, *El fenómeno...*, op. cit., p. 121.

Como su título lo anuncia, *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)* es un intento por establecer ciertas conexiones entre la creciente protesta social de fines de los '60 y principios de los '70, el surgimiento y consolidación de organizaciones guerrilleras, y la más vasta cultura política argentina cuyo rasgo distintivo desde la década de 1930 ha sido, para la autora, el autoritarismo. Mientras la reconstrucción de los vínculos entre estos procesos y actores es acometida a partir del análisis del “peronismo revolucionario”, un segundo propósito subtiende la investigación: hacer inteligible la creciente apelación a la violencia como dimensión central de la política argentina en el período 1969-1973 —aunque el texto se interna también en los años siguientes, casi hasta el golpe de 1976— en especial la propensión por la violencia en los grupos de contestación política y social; de forma tal que el estudio del peronismo revolucionario está más bien ceñido por esta segunda problemática. A este primer y legítimo recorte del objeto de estudio, se suma un tratamiento del problema en el cual tanto la protesta social como los rasgos de la cultura política están dados, funcionan sólo como contextos, claro que con influencias decisivas en las organizaciones analizadas. De manera que el análisis está centrado en el “peronismo revolucionario”, y los procesos sociales y políticos antes mencionados operan en la estrategia comprensiva como marcos que fijan condiciones, o permiten y/o alientan determinadas formas de intervención política.

El enfoque de Ollier se inscribe así en lo que en el apartado anterior llamamos “la estrategia democrática”, coincidiendo y retomando parte de las argumentaciones que hicieron Hilb y Lutzky en su libro *La nueva izquierda...* El peronismo revolucionario es observado a través del encadenamiento de tres espacios analíticos: la visión que los grupos del peronismo revolucionario tenían de la sociedad; la imagen que dichos grupos sostenían del peronismo y su lugar en la historia; y finalmente, la cristalización de los dos primeros campos en la sustitución de la política por la guerra como elemento central de sus prácticas. En el primero de estos espacios, Ollier destaca la predominancia de una mirada sobre la sociedad que la pensaba constituida por dos campos antagónicos, el campo opresor y el campo oprimido; división derivada —y a su vez manifiesta— en las tres condiciones que servían de diagnóstico de la situación estructural: la depen-

dencia económica, la injusticia social y la proscripción política del peronismo. Esta caracterización de los males de la sociedad argentina era acompañada —y sostenida— por una concepción fundacional de la violencia: la violencia era el fundamento último de esta situación de subordinación e injusticia (económica, política y social) y era también el camino para la fundación de una nueva sociedad.³

Esa visión dicotómica de la sociedad que sostenían los grupos analizados, se prolongaba en una imagen del peronismo atravesado por el mismo clivaje esencial, y por medio del cual existían un peronismo combativo y revolucionario, y otro burocrático y traidor. Por su parte, el carácter fundacional de la violencia sería el elemento que sutura las contradicciones al interior del peronismo revolucionario, por medio de la apelación a la unidad en la lucha o, más estrictamente, por la unidad del método; la lucha armada. El peronismo era homologado al “pueblo que lucha” y concebido como objetivamente revolucionario en tanto hecho maldito, intromisión inasimilable del pueblo en el orden social y político, al que sólo le faltarían los portavoces adecuados, lugar que se autoasignaron las organizaciones armadas peronistas. La protesta social venía a confirmar estas lecturas brindando, según Ollier, el marco de verosimilitud a las interpretaciones; la violencia social, en eventos como el Cordobazo, fue leída como respuesta a la violencia opresiva sobre la que se sostenía el régimen. Y el contexto autoritario de la política argentina, la política como campo antagónico entre enemigos irreconciliables, fue también un elemento clave tanto para la mirada binaria de la sociedad como por dejar su marca en las mismas prácticas de los grupos del peronismo revolucionario. La comprensión de estas prácticas y de la lógica de estas organizaciones es indisociable del marco político de la Argentina de entonces, cuya cultura política estaba caracterizada por fuertes componentes de elitismo, pactos secretos, manipulación, alianzas impensadas, desconfianza en la democracia formal y exclusión política. La sustitución de la política por la guerra que signó a las organizaciones armadas se habría insertado en ese peculiar escenario de la política argentina.⁴

3) *Ibidem*, pp. 18 y ss.

4) *Ibidem*, pp. 110-113.

La imposibilidad de reducir el universo político argentino a una ecuación dual y antinómica no era algo que los grupos del peronismo revolucionario no hubieran percibido. Sin embargo, Ollier se pregunta atinadamente por las razones que guiaban sus acciones hacia la constitución de dos campos aparentemente bien delimitados y enfrentados. La respuesta se hallaría en que se trata de una elemental “táctica de guerra” que forzaría las definiciones de los distintos sujetos políticos en torno a los alineamientos señalados, y que tendría como consecuencia la aceleración y el ahondamiento del conflicto entre campos “homogeneizados” y enfrentados. Pero para que esta “táctica de guerra” actuara como ordenador de las prácticas del peronismo revolucionario era preciso, primero, estar en una situación bélica: éste es el punto en donde, para Ollier, una creencia se torna en clave interpretativa de la situación y se transforma en una política. La creencia en un estado de guerra habría sido la piedra basal de toda la política del peronismo revolucionario, y la viabilidad de una victoria en esa guerra habría encontrado aparente fundamento en la traducción de la violencia popular en signo de una inflexión epocal; el paso de una situación de guerra potencial a otra de guerra declarada. La estrategia de la guerra prolongada se explicaría en esta perspectiva, y aun se revelaría así su soterrada perduración luego del levantamiento de la proscripción del peronismo.⁵

La postulación repetida de la existencia de campos antagónicos —y la consecución de una práctica en ella fundada y que por tanto realimentaba circularmente las premisas— se habría sobrepuesto a la mirada analítica de la situación, la cual hubiera sido capaz de comprender que no se enfrentaban dos campos bien delimitados y homogéneos, sino que los conflictos se redefinían continuamente, las alianzas eran cambiantes y el escenario móvil. Esta subsunción de la complejidad de la escena política y social provocó que el peronismo revolucionario quedara atrapado en la misma ilusión que su política basada en la simplificada visión dicotómica había construido.⁶ En una suerte de inversión de causalidades, la creencia producida se transformaba en pro-

5) Ollier no deja de señalar las diferencias al interior del peronismo revolucionario, sobre todo entre las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y Montoneros.

6) *Ibidem*, p. 31.

ductora de una política, aquella que sostendrá, en coyunturas diferentes y con regímenes distintos, la táctica de la guerra como eje estratégico de sus acciones. Creencia que, para Ollier, permite entender que ante la evidencia empírica de la composición social y política heterogénea de las protestas sociales, los grupos armados del peronismo vieran la emergencia revolucionaria de un sujeto homogéneo.

Es también esa creencia la que sostiene la repetida fórmula según la cual la violencia opresiva habría encontrado su contracara en la violencia de la protesta popular, y de tal manera permitía leer la amplísima movilización social como signo confirmatorio de la prognosis bélica. Pero la violencia no se limitaba a constituir un “método de lucha”; Ollier destaca otras dimensiones que aquellas para las que nominalmente fue ejercida. En primer lugar, la violencia aparece como mandato. La violencia popular de levantamientos como el Cordobazo no sólo habría hecho más verosímil la creencia de la guerra prolongada, sino que su lectura se realizaba en clave imperativa para las organizaciones del peronismo revolucionario: la violencia espontaneísta de las masas populares, si bien constituía un elemento central, exigía a los grupos armados asumir su lugar de vanguardias, organizando y dirigiendo las luchas, organizando la violencia. En esta lectura de la violencia de las organizaciones como mandato del “pueblo que lucha” se trasladaban los argumentos legitimantes de la violencia social a la violencia política de las organizaciones del peronismo revolucionario.⁷

Al mismo tiempo, la violencia actuaba como reveladora de una realidad oculta, latente. Latencia ya presente en el análisis de la protesta no tanto por lo que ella habría sido, sino —señala Ollier— por lo que anunciaba: su importancia residía más en lo que potencialmente encerraba, en lo latente. Este desdoblamiento era constitutivo del discurso del peronismo revolucionario: por un lado, lo manifiesto como lo engañoso; por otro, lo latente como lo verdadero. La violencia popular era doblemente reveladora. Porque hacía evidente la constitución antinómica de la realidad, porque hacía manifiesta la lucha entre opresores y oprimidos. Pero también porque revelaba al pueblo portador y lo convertía

7) *Ibíd.*, pp. 33 y ss.

en protagonista. La violencia sacaba a la luz lo oculto, descubría lo “verdadero” y “objetivo”, descorría el velo del engaño con el que se pretendía ocultar la verdad. Finalmente, Ollier plantea que la creencia en el carácter inevitable de la revolución —con su consecuente actitud triunfalista— y esta condición de la violencia como reveladora de la verdad objetiva se habrían conjugado para sustentar una “cultura de la muerte” en las organizaciones del peronismo revolucionario. Estos dos supuestos construyeron una “religiosidad revolucionaria”, que en su perspectiva de triunfo impregnaría de sentido trascendente a la muerte.⁸

*

Interesante es también la proposición de Ollier sobre la pertinencia o no de las categorías de izquierda y derecha para el análisis del peronismo revolucionario. No sostiene la objeción sólo por la diversidad de grupos y aun de orígenes ideológicos y políticos de cada sector del peronismo armado, sino por la singular mixtura de elementos provenientes de distintas corrientes ideológicas que harían muy difícil determinar una pertenencia decisiva a alguna de ellas de parte del conjunto que denomina “peronismo revolucionario”, e incluso de cada uno de los grupos. Ni siquiera la “doctrina peronista” sirve de parámetro decisivo, ya que era interpretada o significada desde claves muy variables. Por ejemplo, los Montoneros y las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) se diferenciaban en el peso otorgado a la “cuestión nacional” o a la “cuestión social” a la hora de definir al peronismo, o en las distinta apelación a criterios y argumentos elaborados por el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo o por la tradición marxista.⁹

8) Como bien señala Ollier, la perspectiva de triunfo podía sostenerse aun en las situaciones más increíbles; la autora menciona las argumentaciones con las cuales las FAR se niegan a calificar de derrota a la experiencia guevarista en Bolivia. Dicen las FAR que en el caso del Che en Bolivia no se puede “hablar estrictamente de derrota política” pues “el hecho de que a pesar de que se lo ha derrotado militarmente, ha podido marcar a sus verdugos con esa mirada de certidumbre, es una victoria política que tiene vigencia universal...”; cit. en M. M. Ollier, op. cit., p. 44.

9) Para las diferencias entre FAP y Montoneros, cfr. especialmente pp. 50-55, 91-98 y 102-113.

Esta conjugación de fundamentos políticos e ideológicos diversos no siempre compatibles desde un punto de vista conceptual, no fue obstáculo para que todos estos grupos priorizaran un entendimiento del conflicto político-social en la Argentina en base a la antinomia peronismo-antiperonismo, por sobre otros del tipo burguesía-proletariado. En todo caso, existieron argumentos tendientes a justificar la relación privilegiada entre la clase obrera y su identidad política. El peronismo de dicha antinomia fue un peronismo reformulado, un peronismo cuyo carácter revolucionario fue axiomático, como el presupuesto en la frase “el peronismo será revolucionario o no será”. En esta perspectiva, el peronismo era in-inscribible en el orden sociopolítico de la Argentina y, por tanto, la cuestión electoral y democrática fue pensada como problema táctico, un factor coyuntural en la estrategia de guerra prolongada. De los grupos del peronismo revolucionario, fue Montoneros el que primero percibió el cambio de régimen y se adaptó rápidamente a la nueva situación política. ¿Por qué fue Montoneros el sector del peronismo revolucionario capaz de adecuarse a la nueva situación y crecer vertiginosamente en el contexto de la lucha electoral, justamente el sector que, como señala la autora, nace como organización militar y no como organización política? Para Ollier no hay aquí ninguna paradoja: habría sido justamente el militarismo de Montoneros el que lo hizo aparecer como el más “político”. Montoneros habría concebido instrumentalmente al peronismo, a Perón y a la democracia; de allí su atención permanente por la maniobra y el cálculo, y de allí su percepción rápida del cambio hacia la salida electoral. Esta actitud habría sido totalmente compatible con su afán militarista. Ollier sostiene que, a diferencia de las FAP, a Montoneros no le interesaba profundizar el conflicto social, pues ello “supone aceptar un caos y una incertidumbre que se alejan, largamente, del orden y la certeza que supone un pensamiento y una práctica militarista”.¹⁰ El rápido crecimiento de Montoneros —respecto de las FAP, por ejemplo— que los llevó a transformarse en la principal fuerza del peronismo revolucionario, habría residido, entonces, en la sintonía de sus concepciones y sus prácticas con las del contexto político argentino. En este sentido,

10) *Ibidem*, p. 107.

Ollier reclama “abolir las categorías de izquierda y derecha para comprender los alcances del proceso guerrillero en la Argentina” y, por el contrario, aboga por colocar otro conjunto de elementos, como los “componentes nacionalistas, [la] creencia en la eficacia de la violencia como instrumento de transformación, [el] voluntarismo militarista, [el] autoritarismo fundado en una manera especulativa y elitista de conducción política y la presencia de un alimento místico permanente para sobrevivir”.¹¹

*

Tal como dijimos, en 1998 se publica *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, una nueva intervención de María Matilde Ollier en el tema que nos ocupa. El propósito de este libro es adentrarse en las motivaciones que llevaron a un sector de la juventud argentina a adherir a las organizaciones de izquierda en los años 60 y 70, para desde allí explicar el proceso de “radicalización política” argentina. En este sentido, busca constituirse en una exploración novedosa de la compleja relación entre la cultura política, los aprendizajes familiares y la radicalización ideológica y política.

La fuente principal de la investigación en la que se basa *La creencia y la pasión* está compuesta por unas dos docenas de testimonios de protagonistas directos tomados siguiendo las técnicas de la historia de vida. Todos los testificantes son “sobrevivientes” de la “izquierda revolucionaria” (IR), término este último que la autora considera más adecuado a sus objetivos que el habitual de “nueva izquierda”. Ollier se dispone a encontrar las claves que permitan comprender de qué modo se produjo una significativa radicalización política en sectores juveniles en la Argentina de las décadas del ‘60 y ‘70 —radicalización que llevó a conformar lo que ella denomina una “identidad revolucionaria”— a partir de la reconstrucción del proceso de aprendizaje ideológico-político que hicieron esos jóvenes a lo largo de su ciclo vital. Este proceso de aprendizaje se llevó a cabo en el cruce de lo que llama —siguiendo a Bobbio— sus vidas privadas (familia, amigos), públicas (ámbitos educativos, iglesia) y políticas (partidos, organizaciones guerrille-

11) *Ibidem*, p. 110.

ras, fuerzas armadas). De tal manera, el texto sigue un recorrido que se inicia con la reconstrucción del lugar de la política en la vida familiar y cómo ésta conforma las primeras identificaciones políticas (tempranas), para llegar a lo que la autora llamará “etapa revolucionaria” del aprendizaje ideológico-político, el cual se produce en el momento de la radicalización política propiamente dicha (manifiesta en la adhesión a las organizaciones); un proceso que en líneas generales presenta tanto continuidades como quiebres con la tradición política argentina en la cual se inscribe.

Para Ollier, la identidad política de los sobrevivientes de la IR se empieza a conformar tempranamente en el seno de unas familias que presentan como características relevantes la falta de arraigo territorial (abuelos o padres inmigrantes), la inestabilidad vincular (divorcios, separaciones) y la existencia de situaciones de discriminación hacia inmigrantes o “nativos”. Además, y dada esta configuración, la familia ampliada y otros ámbitos (iglesia, escuela) habría tenido una importancia capital para la constitución de la identidad. La exigua tradición familiar tanto geográfica como histórica y la irregularidad de las situaciones familiares habría colocado a los protagonistas en una situación de desarraigo e incertidumbre que, sumada a la gran heterogeneidad ideológica, habría estimulado la conformación de identidades políticas fuertes.

La segunda instancia, todavía previa al ingreso a la IR, es la del “aprendizaje radical y polarizado”. En esta etapa los protagonistas habrían aprendido que la política es confrontación de posiciones inconciliables, antinomia y persecución y que los conflictos se dirimen siguiendo el paradigma amigo/enemigo; es decir, con una lógica cercana a la de la guerra, signo distintivo de la cultura política argentina, como había señalado Ollier en su libro anterior. Por otra parte, habrían adquirido también una estructura de valores basada en la justicia, la libertad y la verdad cuya realización difícilmente habría sido posible por la vía democrática. Este tipo de aprendizaje se habría producido tanto en las familias politizadas como en aquellas que rechazaron la política. Así, el ingreso al campo revolucionario fue facilitado tanto por este background valorativo como por las imágenes de la política en tanto antinomia. Según la autora, ambas instancias habrían sido resignificadas por el discurso revolucionario para dar lugar a una nueva discursividad.

En continuidad con sus planteos de 1986, para Ollier la existencia de una cultura política autoritaria es un elemento central en la explicación de la radicalización política de los años '60 y '70. Sin ese marco contextual, el proceso se tornaría ininteligible. De tal modo, un capítulo entero del libro —el cuarto— está dedicado a esta cuestión, pero a diferencia del resto del texto, el análisis no está basado en los testimonios sino sobre todo en fuentes escritas. Ollier desarrolla la idea de que la cultura argentina de la época legitimó la violencia y favoreció la inserción de la IR, pues se trataba de una cultura política de escasa tradición democrática, con una presencia constante del componente militar, polarizada por la antinomia peronismo/antiperonismo. La radicalización se habría fortalecido en la coyuntura de los '60/'70 por la legitimidad otorgada por el Perón del exilio a grupos como Montoneros, y en líneas generales a la IR.

Finalmente, la autora se introduce en los conflictos con los que los sobrevivientes de la IR vivieron su militancia. La lógica militarista de las organizaciones, la exigencia y entrega totales, las implicaciones de tomar efectivamente las armas y toda la problemática que conlleva el ejercicio personal de la violencia armada habrían puesto en cuestión la adhesión incondicional a las organizaciones. A partir de los testimonios, la autora destaca que el discurso interno en estos grupos, centrado en la construcción de figuras emblemáticas como las del héroe y el mártir y en la valorización extrema del compromiso y el sacrificio, buscaban producir un disciplinamiento y una adhesión sin fisuras a la cadena de mandos, pero esta lógica “burocrática” habría sido cuestionada por los sobrevivientes ya en aquella época. En los relatos aparecen diversas formas de disidencia: con las prácticas cotidianas, con las formas organizativas e incluso con la línea política. En este punto la hipótesis de Ollier es que “la IR fue derrotada desde afuera —por las fuerzas legales y paralegales— y desde adentro mismo, si bien no fue derrotada, fue al menos claramente debilitada por aquellos miembros que no estuvieron dispuestos a llevar adelante la lógica de la guerra a cualquier precio [...] También lo fue porque el conjunto de sus miembros no estuvieron dispuestos a ir —desde el punto de vista ético— tan lejos en sus métodos violentos como para abandonar ciertos principios que eran la base moral vital de su forma de vida”.¹²

12) M. M. Ollier, *La creencia y la pasión*, op.cit., pp. 252-3.

Si bien la autora señala que no pretende explicar la radicalización política de manera determinista a partir de esas características familiares, de hecho lo hace al afirmar que el mundo privado cargado de desarraigo e incertidumbre influye de manera “decisiva” en la significación que adquiere la pertenencia política para los protagonistas. A lo largo del segundo capítulo postula estas características familiares como los (únicos) rasgos distintivos en común a todos los individuos de la muestra. Finalmente cierra este razonamiento con una pregunta retórica que, dado el modo de construir la argumentación del texto, encierra una afirmación: “¿Será el desarraigo y el abandono expresados en la desarticulación familiar lo que influye en la significación que adquiere la pertenencia política en los protagonistas?”; seguida de una formulación de carácter más que general: “Pareciera que la política diera una identidad de pertenencia que no se encuentra en el mundo privado, y que esta identidad de pertenencia es además colectiva, no individual”.¹³ La pregunta retórica, la respuesta genérica con la cual se podría coincidir desde cualquier teoría de la política, no hacen más que darle forma a la hipótesis inicial sobre el peso determinante de la tradición familiar (con su carga de desarraigo y abandono) en la radicalización ideológica de los sobrevivientes. Este peso determinante de las formas de construcción del mundo privado de los protagonistas resulta llamativamente desorientador para el lector, toda vez que, como ya señaló Daniel Lvovich, “tanto la experiencia de la inmigración como la de la desarticulación familiar nuclear, han sido fenómenos compartidos por una parte considerable de la clase media urbana argentina”, por lo que tal característica distingue poco a los grupos familiares cuyos jóvenes se radicalizaron en los años en cuestión, de aquellos que no lo hicieron.¹⁴ De tal forma, la adjudicación de esa preeminencia a un mundo privado caracterizado por la desarticulación familiar para explicar la radicalización ideológica de los testimoniantes termina teniendo un estatuto axiomático, clave para la argumentación textual, pero inconsistente si se la somete a análisis.

13) *Ibidem*, p. 54.

14) Daniel Lvovich, “Reseña a M.M.Ollier, *La creencia y la pasión...*”, en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*, vol. 5, n° 12, Buenos Aires, abril 2000, pp. 210-211.

Una vez afirmada dicha relación causal, Ollier reconstruye el proceso de radicalización ideológica y el universo cultural “de izquierdas” anterior al ingreso de los testimoniantes a las organizaciones políticas radicalizadas; pues uno de los propósitos nodales de la obra es desentrañar los motivos de tal paso. Esto es, el pasaje desde la adhesión a ciertos principios y expectativas sobre el cambio social y las relaciones humanas comunes a la cultura de izquierdas en general, a la inscripción en una institucionalidad específica para intervenir en el espacio político. Por un lado, el ingreso a las organizaciones revolucionarias es analizado en La creencia y la pasión como un pasaje natural, de continuidad entre la identidad temprana y la revolucionaria, de puesta en práctica de ese universo ideológico-político. Sin embargo, por otro lado, la propia lógica argumentativa del texto la lleva a una vía muerta en este punto, ya que como la autora misma señala, tanto el universo valorativo explicitado como la visión de la política en tanto conjunto de antinomias irreconciliables, serían propias de la sociedad argentina: no bastan por lo tanto para explicar por qué una porción significativa de la juventud se incorporó al proyecto de la IR.

La clave explicativa a la cual acude Ollier será la “vocación de intervención pública”. La autora encuentra esta vocación en todos los entrevistados que componen su muestra; la única excepción viene a reforzar la idea de que se trata de una condición necesaria para la radicalización política. Se trata de un entrevistado que no se radicalizó políticamente a pesar de tener las mismas características familiares y de compartir con los otros la radicalización ideológica. En la descripción de Ollier lo distintivo de este entrevistado es que carece de vocación de intervención en el espacio público. Sin embargo, aducir como elemento causal una condición inherente a la militancia política resulta poco esclarecedor. Además, de qué se trata esa vocación, si es una dimensión independiente de la misma radicalización ideológica descrita, si esa vocación pudo desplegarse por medio de otras formas de intervención política —en una acepción de lo político que exceda la militancia en organizaciones partidarias— no contempladas por su universo de entrevistados, son cuestiones inexploradas. Pero al igual que en lo relativo al peso de la situación familiar, la presencia decisiva de esta “vocación” para explicar el paso de un tipo de radicalización a otro resulta crucial en el enfoque político-historiográfico de la autora.

El propósito de *La creencia y la pasión*, tal como está definido por la autora, importa un desplazamiento respecto de su anterior texto, *El fenómeno insurreccional...* Desplazamiento y no ampliación del universo objeto de estudio.

Primero construye una nueva identificación. Dice Ollier que a ese conjunto de organizaciones que creían en la lucha armada como un medio para alcanzar el poder — y que han sido agrupadas bajo el nombre de Nueva Izquierda— lo llamará, como dijimos, “Izquierda Revolucionaria”. Pero a continuación señala que considerará “IR a quienes creen en la violencia como un medio para la transformación socialista, ya sea mediante la lucha armada o a través de la vía insurreccional”.¹⁵ Entonces, abandono del difundido término Nueva Izquierda, en su versión restringida —como la de Hilb y Lutzky, que remite a las organizaciones armadas de los ‘60/’70 y explícitamente excluye a grupos como el Partido Socialista de los Trabajadores o Política Obrera— y en su versión extensa, como la que pone en juego Cristina Tortti para indicar el heterogéneo mundo de las nuevas prácticas políticas y sociales de contestación social, cultural y política de ese período.¹⁶ De tal forma, con la designación que propone Ollier, las organizaciones que se construyeron como político-militares —caso de Montoneros o el PRT-ERP— y que llevaron a la práctica acciones armadas, aparecen agrupadas con otras que, como el Partido Socialistas de los Trabajadores o Política Obrera, no sólo no acordaban con esas prácticas sino que las condenaban. Es que lo decisivo para producir este nuevo agrupamiento, según la autora, es la “creencia” en una ecuación violencia-transformación socialista. El argumento del libro de 1986 sobre la fundamentación de la política del peronismo armado en una creencia, es puesto a jugar en el mismo sentido pero para el conjunto de la “izquierda revolucionaria”. “Creencia” en que los cambios de fondo se producirían por medios violentos, lo cual derivaría necesariamente en una política que sigue la lógica bélica. Pero en esta “creencia”, tal como aparece en *La creencia y la pasión*, quedan difuminadas las enormes diferencias entre los grupos que sostenían la vía insurreccional

15) M. M. Ollier, *La creencia y la pasión*, op. cit., p. 17.

16) María Cristina Tortti, “Protesta social y Nueva Izquierda en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional”, en *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, vol. 3, n° 6, Buenos Aires, abril 1998, pp. 11-39.

para la revolución socialista, y aquellos otros que apostaban a la lucha armada, a la construcción de un ejército guerrillero. ¿Por qué agruparlos indistintamente? ¿Por qué abandonar su tesis de 1986, cuando afirmaba que las categorías de izquierda y derecha no eran adecuadas para comprender el fenómeno guerrillero y, en particular, el peronismo revolucionario?

Parecería que en el momento de escribir *La creencia y la pasión* lo decisivo, para la autora, no son las prácticas de los distintos grupos políticos, ni el estatuto teórico y práctico que la violencia política tuviera en las concepciones de cada uno de ellos. Allí encontraría seguramente diferencias demasiado pronunciadas como para diluirlas bajo la común designación de “izquierda revolucionaria”. La búsqueda de una común explicación al fenómeno de contestación social y política de aquellos años está en la raíz de este desplazamiento. Cuando era esperable una apertura a la diversidad de situaciones, trayectorias y motivaciones, sostenidas en fuentes tan ricas como los testimonios de los “sobrevivientes”, Ollier opta por una estrategia de uniformización de los sujetos y de reducción de lo que considera los elementos causales. El desplazamiento respecto de su libro *El fenómeno insurreccional... comporta una pérdida para la indagación histórica.*

*

Esta opción por encontrar un conjunto definido de condiciones que expliquen tanto la radicalización ideológica como la posterior radicalización política, tiene otras consecuencias. Entre ellas está el uso que hace la autora de las historias de vida. A lo largo de la presentación del texto, Ollier aclara que utilizará las historias de vida como un recurso para explorar la subjetividad del actor.¹⁷ Sin embargo, tal subjetividad es escasamente examinada. Los testimonios son tomados como fuentes de datos, donde lo que se dice es más importante que cómo se lo dice, que el contexto de enunciación; y que la distancia entre los sucesos narrados y el momento de la entrevista.

En este sentido, el uso de los testimonios que hace Ollier presenta por lo menos dos limitaciones. La primera es que la elección del modo de exponer las voces de los testimoniantes casi no per-

17) M. M. Ollier, *La creencia y la pasión*, op. cit., p. 22.

mite “escucharlas”; tampoco se “escucha” la voz de la entrevistadora. Esta modalidad hace perder de vista, a quien lee el trabajo, el diálogo entre entrevistado y entrevistadora, y contribuye a una mirada sobre la historia de vida (sobre la palabra de los sobrevivientes en este caso) como un bloque homogéneo armado de una vez y para siempre. Se pierde de vista la posibilidad de vislumbrar en los relatos los diversos posicionamientos subjetivos que atraviesan los protagonistas de “esta historia”.¹⁸

Ollier no toma en cuenta el tiempo transcurrido entre aquel momento y el de la entrevista; las afirmaciones son aceptadas e interpretadas simple y linealmente como si se tratara de planteos de aquella época. La aserción de que la lógica de las organizaciones no logró absorber completamente la lógica con la cual los militantes habían ingresado, está basada en los planteos producidos en el contexto de la entrevista, por lo tanto resultan de la revisión más o menos crítica que los sobrevivientes han hecho de sus vivencias de aquellas épocas. En este nuevo examen están presentes diversos elementos: la derrota sufrida por el proyecto revolucionario, la represión con sus consecuencias, la redefinición de lo que significa la intervención en el espacio público, la valorización que se produce a partir de la década del 80 de un término como democracia, para mencionar algunos.

El material del que parte Ollier para escribir su libro es sin duda rico y variado; invita entonces a ser analizado tomando en cuenta los desarrollos más actuales en torno a las memorias y a la dimensión narrativa presente en todo relato testimonial. El lugar destacado de los métodos biográficos en las ciencias sociales y las preguntas acerca de cómo y qué analizar en una historia de vida indican que estas deben ser tratadas de un modo más complejo que el simple dato. Por otra parte, habría también que tomar en cuenta que los testimonios remiten a la esfera de lo individual. Esta es una cuestión que no puede dejarse de lado si se tiene la intención de servirse, sin caer en reduccionismos, de un material de este tipo para explicar fenómenos colectivos.¹⁹

18) Un tratamiento más detenido de este tema, en los capítulos “El año pasado en los ’70” y “Entre lo personal y lo político: escrituras acerca de la militancia femenina”, en este mismo volumen.

19) Se trata de una cuestión de larga data en las ciencias sociales. Los estudios sobre memorias, entre otros los de Paul Ricœur y de Reinhart Koselleck, ofrecen elementos importantes para avanzar en este sentido.

Una de las ideas principales de este libro es la existencia de una disidencia en el seno de las organizaciones, producto de una incompatibilidad de fondo entre los valores éticos de los “sobrevivientes” y las prácticas políticas de las organizaciones armadas. Los desacuerdos, las dudas y los conflictos que los militantes relatan haber mantenido con la estructura de las organizaciones, y que la autora considera centrales para explicar el “fracaso” de éstas, se habrían producido en torno a tres ejes principales: a) la subordinación de lo privado a lo político y de lo individual a lo colectivo; b) los límites que separan la lucha militar y la lucha política; y c) la problemática del ejercicio de la violencia. Estos conflictos estarían mostrando la existencia “entre los sobrevivientes, de una lógica de funcionamiento que no perdió de vista la política, que no colocó a la causa revolucionaria por encima de todo y que descreyó, finalmente que el fin justificaba los medios”.²⁰ Existen, de este modo, para Ollier, dos lógicas en la IR, por un lado una lógica “oficial” que es la de la revolución y la guerra, y por otro una que cuestionaba los principios de la guerra y era capaz de comprender, entonces, la política. Esta segunda lógica, que es la que expresan los sobrevivientes, está basada para la autora en los ideales de justicia, libertad y verdad; ideales ya presentes en la etapa temprana de aprendizaje radical.

De tal forma, las disidencias entre las prácticas de las organizaciones y aquello a lo que estaban dispuestos a llegar los militantes pondrían de manifiesto los valores previos al ingreso a la IR. Valores que habrían constituido una condición para el ingreso y habrían sido, a la vez, el punto de partida para el abandono de la lógica de la guerra y la posterior revalorización de la dimensión política. Nuevamente nos encontramos frente a un razonamiento circular.

Pero hay objeciones más serias a esta argumentación. La aparición de criterios discordantes en torno a cuáles eran las prácticas revolucionarias admisibles, explicada por la autora a partir de la fuerte presencia de valores incorporados en la socialización temprana, se daría porque la identidad de los militantes portaría un componente democrático esencial que reaparecería en los momentos críticos. El problema es que esto presupone una identidad

20) M. M. Ollier, *La creencia y la pasión*, op. cit., p. 258. La cursiva es nuestra.

o un “fondo identitario” inmutable, capaz de sortear situaciones y épocas, intocable por las experiencias. Así, la identidad de los sobrevivientes —o una parte clave de la misma— estaría constituida de una vez y para siempre en el momento previo al ingreso en las organizaciones. Además, como decíamos antes, el tiempo transcurrido entre el momento de las entrevistas y los sucesos que se narran —más de veinte años— no es tomado en cuenta.²¹

Ese fondo inalterado, inmutable, de valores y principios políticos y éticos es el que le permite rescatar “la pasión” frente a “la creencia”. La pasión por la intervención en el espacio político, nutrida de valores como aquellos incorporados en la etapa temprana. Esta contraposición, a su vez inscrita plenamente en lo que llamamos “la estrategia democrática”, conforma un rasgo singular del enfoque de Ollier; pues en él, los sobrevivientes que prestan sus historias para *La creencia y la pasión* parecen no tener participación directa en la constitución de las organizaciones de la IR. La existencia de dos lógicas sugiere que la lógica oficial estaba por un lado, mientras que la lógica discordante, la de los militantes, existía por otro. Toda la argumentación del libro, en la cual es central esta relación de exterioridad entre la militancia y las organizaciones, se basa en la idea de que los sobrevivientes son quienes han podido sobreponer lo individual, representado en la propia vida, a la lógica militar de las organizaciones: son quienes han comprendido la política —como construcción democrática de consensos— y por tanto han escapado a su entendimiento como guerra, como antinomia irresoluble. La empresa de indagación y reconstrucción de la subjetividad militante de los años ‘60/’70 queda entonces apenas enunciada. Pues en lugar de internarse en las complejidades de dichas subjetividades, Ollier opta por escindirlas, y el proceso entero se torna entonces oscuro e ininteligible. Pues, ¿deberíamos entonces preguntarnos por esos otros sujetos militantes, supuestos constructores de las organizaciones armadas a las que se integraron también los sobrevivientes? “Otros” sujetos, capaces de aceptar las lógicas armadas hasta sus últimas consecuencias, y de los que nada sabemos sobre su socialización temprana pues de hecho, tal como piensa Ollier el problema, no podrían haber sido portadores de esos inmutables e indestructibles valores democráticos.

21) Cfr. el capítulo “Ricœur o la memoria como trabajo”, en este mismo volumen.

El tiempo que faltó

Entre las investigaciones surgidas desde el campo académico en relación a las organizaciones político-militares de los años sesenta y setenta, dos libros han sido concebidos —explican sus autores— con la aspiración de exponer relatos alternativos a los dominantes en la disciplina. Nos referimos a *Los setentistas. Izquierda y clase obrera. 1969-1976* de Pablo Pozzi y Alejandro Schneider, y *“Por las sendas argentinas...”*. *El PRT-ERP. La guerrilla marxista* de Pablo Pozzi; publicados ambos por la editora universitaria EUDEBA.¹ Con la seguridad de que la historia puede ayudar a “generar una respuesta alternativa en la actualidad”², y con los explícitos propósitos de reconstruir las experiencias de izquierdas en los ‘70 a la vez que “destruir” las visiones construidas en la transición democrática —por ejemplo, la teoría de los dos demonios— ambos textos buscan colocarse en una relación confrontativa con el resto de la producción académica o, al menos, con las perspectivas historiográficas hegemónicas.

En función de estas pretensiones —una intervención política en la actualidad y una crítica de las visiones historiográfico-políticas dominantes, como pasos en la constitución de una historiografía alternativa sobre los años setenta— ambas investigaciones se proponen, simultáneamente, recuperar aquellas historias cuyo abordaje ha sido obliterado, a la par que devolver a la historiografía la dimensión política que las formas actuales en los medios académicos le habrían cercenado.³

Reconstruir las relaciones entre izquierda y clase obrera en los setenta; reponer el lugar de la “izquierda guerrillera” (“cuya importancia era tan grande o mayor que la peronista”⁴): podría decirse que la empresa que subyace a estas intervenciones es la

1) Pablo Pozzi y Alejandro Schneider, *Los setentistas. Izquierda y clase obrera: 1969-1976*, Buenos Aires, EUDEBA, 2001; Pablo Pozzi, “Por las sendas argentinas...”. *El PRT-ERP. La guerrilla marxista*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003.

2) P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, p. 13. O lo que consideran lo mismo, “que la historia sea útil a los trabajadores y al pueblo en general”, P. Pozzi, *“Por las sendas...”, op. cit.*, p. 40.

3) P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, p. 13. Los trabajos de Pozzi y Schneider son el resultado de varios años de trabajo en una época en la que escaseaban quienes se dedicaban a indagar en estas problemáticas.

4) P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, p. 13.

de resituar el lugar del marxismo —mejor dicho, de un cierto marxismo— en los '70, e inscribirlo en una genealogía. Resituarlo significa vencer las versiones de la historia que le niegan todo lugar o lo limitan a una relevancia contingente y puramente epocal. Es en este plano que las pretensiones particulares de la investigación se redoblan en pretensiones historiográficas de más largo alcance: los dos libros (editados secuencialmente, y conteniendo el primero un artículo sobre el PRT-ERP que plantea varios de los ejes que luego desplegará Pozzi en *“Por las sendas...”*) quieren ser textos fundacionales. Ambicionan ser el punto de partida de una nueva historiografía producida por nuevos intelectuales de izquierda. Esta idea ya había sido anunciada por Pozzi en una pequeña intervención en la revista *Taller* de abril de 1998; en ese artículo realizaba una convocatoria para establecer el terreno común de una nueva “alternativa intelectual de izquierda”.⁵ Este “nuevo” intelectual de izquierda que Pozzi convocaba a construir, y que si bien reconoce una continuidad con aquel de los años '60 y '70 ya “no es lo mismo”⁶, es definido por “una cuestión de perspectiva, compromiso, vinculación y sobre todo práctica”, lo cual supone —agrega Pozzi— “algo más que escudarse en [una] terminología marxista o en autodefinirse” como “de izquierda”; supone que “el interlocutor privilegiado del intelectual de izquierda es, así, no los colegas, ni la universidad, sino los trabajadores”.⁷ Si esa convocatoria de 1998 se detiene en ese nivel de generalidad a la hora de definir los perfiles de lo que considera debería ser un intelectual de izquierda a fines del siglo XX, era esperable encontrar esos perfiles argumentados o, mejor aún, puestos en acto en la misma trama de lo que es la materia central de un intelectual crítico: su producción textual.

Para establecer las piedras basales de una nueva corriente historiográfica no alcanza con postular la oposición a la historiografía hegemónica en el campo académico o fuera de él, paso necesario pero no suficiente. Hace falta además establecer los fundamentos teóricos y epistemológicos sobre los que las nuevas narrativas desplegarán sus perspectivas críticas y los canales

5) Pablo Pozzi, “Hacia una alternativa intelectual”, en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*, vol. 3, n° 6, Buenos Aires, abril 1998, pp. 187-194.

6) *Ibidem*, p. 191.

7) *Ibidem*, p. 190.

por los cuales su politicidad implícita puede confluir con otras intervenciones en sentido emancipatorio. La desconfianza en “la objetividad en un sentido positivista” y la afirmación de “que [los] relatos y su interpretación no están escindidos de la postura política e ideológica del investigador”⁸ no nos parece que sean fundamentos suficientes para tal fin. Incluso la expectativa inicial que genera la propuesta de escribir la historia de las izquierdas desde concepciones y posiciones de izquierda, con la invocación de autores como Raymond Williams o E. P. Thompson, Ellen Meiksins Wood o Rosa Luxemburgo, y la promesa de atender a las problemáticas de género, a las subjetividades, a la reconstrucción de las experiencias militantes, a la “cultura partidaria”, a la apertura de problemáticas ocluidas a partir de la generación de un espacio de recuperación de lo testimonial, etc.; esa expectativa, decíamos, se troca en insatisfacción al final de la lectura, pues se hace sumamente difícil distinguir a la “nueva” historia expuesta en *Los setentistas... y “Por las sendas...* de las versiones más tradicionales de la izquierda.

*

La importancia documental de los testimonios de antiguos militantes setentistas como una de las bases primordiales de los dos libros surge claramente de la posición que los mismos ocupan en la organización textual: casi las dos terceras partes de *Los setentistas...* están constituidas por la transcripción de ocho largas entrevistas a militantes de distintas organizaciones políticas, a la vez que todos los capítulos de la primera parte del libro reproducen segmentos de entrevistas. Por su lado, en “*Por las sendas...*” extensos tramos de distintas entrevistas son transcriptos íntegramente y en algunos casos conforman la mayor parte del subtema expuesto. Así, aunque aclaran que los libros no son “historia oral” sino “historia política y social que recurre a la oralidad como fuente de información”, las entrevistas constituyen un soporte capital en las estrategias expositivas y narrativas de ambos.⁹

8) P. Pozzi, “*Por las sendas...*”, op. cit., p. 40.

9) Ciento treinta y cuatro entrevistas constituyen el soporte oral de *Los setentistas...*, mientras que ciento veinticinco testimonios conforman las fuentes orales de “*Por las sendas...*”; cfr. P. Pozzi y A. Schneider, op. cit., p. 9, y P. Pozzi, “*Por las sendas...*”, op. cit., p. 29.

A pesar de configurar una trama relevante de las investigaciones, los autores sólo hacen algunas observaciones generales sobre los criterios con los cuales emprendieron la construcción testimonial y anotan ciertas precauciones a la hora de analizar las entrevistas; tampoco brindan al lector un panorama explícito de cómo trabajaron en su producción.¹⁰ En las entrevistas transcritas aparecen los síntomas de un ejercicio que redundaba en una sobre-imposición de las preocupaciones del entrevistador por sobre el discurso del entrevistado, sobre-imposición que interrumpe potenciales derroteros para la narración autobiográfica. La urgencia por obtener respuestas que abonen las hipótesis de ambos libros, hace que se desdibuje en los relatos la historia del entrevistado como tal. Por lo tanto, cada vez que los entrevistados empiezan a desplegar una narración que no aporta en el sentido que se le quiere dar a la entrevista, surge una pregunta que la desvía produciendo un efecto de “interrogatorio” antes que de relato fluido. Por ejemplo, la única mujer entrevistada en *Los setentistas...*, refiriéndose a la influencia de los movimientos revolucionarios en el mundo, dice: “... en países donde vos ni siquiera los podías ubicar en el mapa, había habido heroicos movimientos guerrilleros”, a lo cual el entrevistador re-pregunta: “¿Y qué imagen te hacías de un heroico guerrillero?”¹¹. En este ejemplo se observa un vuelco injustificado: no se atiende al decir de la entrevistada sino que, apoyándose en las palabras del relato, los entrevistadores la reenvían hacia la figura del héroe, reintroduciendo un elemento clave de la emblemática setentista.¹²

Esta estrategia de interpelación se expresa en numerosos pasajes. Nos referimos a un modo de formular algunas preguntas que produce un efecto de interrupción del relato y que busca im-

10) P. Pozzi y A. Schneider, op. cit., pp. 9-12; P. Pozzi, *Por las sendas...*, op. cit., pp. 29-31. Los autores aclaran que emplearon la historia oral como metodología en la investigación, como “técnica de análisis” y que utilizaron “criterios de saturación”; cfr. Pozzi y Schneider, op. cit., pp. 10 y 12; P. Pozzi, *Por las sendas...*, op. cit., p. 30. Resulta discutible la idea de saturación en la generación de fuentes cualitativas, pero es coherente con el enfoque de los autores caracterizado por una fuerte tendencia a la cuantificación.

11) P. Pozzi y A. Schneider, op. cit., p. 378.

12) Que la entrevistada no estaba orientándose en términos de figuras arquetípicas y que la pregunta la “desvía” de la dirección que le estaba dando a la narración, lo muestra la respuesta a esta pregunta por el héroe: cfr. P. Pozzi y A. Schneider, op. cit., p. 378.

primir un sentido único a la respuesta. De tal manera, estas últimas aparecen pre-figuradas en el carácter de las preguntas. Por ejemplo: “¿Qué balance hacés de la experiencia, además de lo que ya dijiste? Digámoslo así, ¿te arrepentís?”, o “¿Te arrepentís de lo actuado? ¿Seguís luchando por el socialismo?”.¹³ O a veces presentan como equivalentes conceptos que para el entrevistado podrían referir a cosas distintas: “¿Y qué era la toma del poder para vos en ese entonces? ¿Qué era el socialismo?”.¹⁴ Más problemáticas aun resultan otras instancias de la construcción testimonial, como sucede en relación a las lecturas de los militantes: “Y ¿qué entendían ustedes de lo que leían en *El Combatiente o en Estrella Roja*?” para luego de la primera respuesta insistir: “Pero ¿entendías o no?”.¹⁵ Si bien los testimoniantes introducen desplazamientos que permiten entrever otras problemáticas y otros campos de significación para aquel pasado, queremos señalar la tendencia de los entrevistados a construir testimonios que sirvieran de apoyatura documental a la perspectiva inicial de la investigación.

Éste es el carácter que lo testimonial encuentra en ambos libros: el de servir de ilustración a las hipótesis y propuestas interpretativas de los autores. Esto impide que se profundice su análisis, o que se explicité cómo fueron elaboradas las afirmaciones e interpretaciones a partir del cruce de fuentes escritas y orales, ya que ninguna de ellas habla por sí misma.¹⁶ En lugar de un trabajo de reconstrucción de la experiencia a través de la interpretación de las voces testimoniales reunidas, éstas son relegadas al lugar de ilustraciones.¹⁷ ¿Qué se podría escuchar si

13) *Ibidem*, p. 108.

14) *Ibidem*, p. 115.

15) *Ibidem*, p. 100-101.

16) Un ejemplo particularmente elocuente de lo que decimos lo constituye la inscripción de lo testimonial en los capítulos 7, 8 y 9 de *Por las sendas...*

17) Podría pensarse que ese carácter ilustrativo de los testimonios está limitado a la organización de los textos pero que las afirmaciones que allí se vierten siguieron el camino inverso: de los testimonios y los documentos escritos a las conclusiones e interpretaciones. Sin embargo, son numerosos los pasajes en los cuales hay evidentes contradicciones entre las afirmaciones de los autores y los testimonios, o en los cuales los autores derivan conclusiones injustificadas de los fragmentos testimoniales que transcriben. Por otra parte, en tanto los testimonios y la historia oral son presentados como importantes herramientas del trabajo historiográfico, es una tarea necesaria exponer, en la misma estrategia de escritura de los textos, los modos en que la interpretación histórica es elaborada a partir de lo testimonial.

se prestase atención a las voces de los testigos, si se percibiesen los silencios y las lagunas? Tal vez pocos datos nuevos, pero sí algunos elementos claves para comprender la plena dimensión que abre la testimonialidad.¹⁸

En lo que respecta a lo testimonial, ninguno de los libros constituye un ejercicio de reconstrucción multidimensional de las experiencias setentistas ni un intento por recuperar, al menos parcialmente, las subjetividades de los testimoniantes, para así constituirse —justamente a partir de ese rescate— en un ejercicio reflexivo e interpretativo que reelabore sus propios puntos de partida. En rigor, el carácter ilustrativo de los testimonios es resultado de una práctica historiográfica en la cual las hipótesis de partida no son puestas a prueba sino “confirmadas” por los relatos actuales de antiguos militantes adheridos a ellas. Una práctica expuesta por los mismos autores cuando señalan que “...los testimonios aportan las experiencias concretas a nuestras categorías abstractas”.¹⁹

*

Uno de los argumentos principales sobre los cuales los textos quieren sostener su contraposición a la historiografía dominante al tiempo que resituar el lugar de las izquierdas y el marxismo en los años '70, es la afirmación sobre la receptividad de la clase obrera a las ideas y organizaciones de izquierda. Tal receptividad —afirman— se manifestó, por un lado, en la constitución de una “cultura izquierdista” entre los trabajadores, y por otro lado, en una importante inserción de la izquierda en la clase obrera, confirmada por la gran cantidad de militantes de izquierda provenientes de las filas de los trabajadores.

Sin embargo, estas observaciones están más orientadas por principios de legitimación del lugar de la izquierda que por criterios de interpretación y conocimiento de los procesos sociales y políticos en los '70. Como si la legitimidad de las posiciones e ideas de izquierdas —en particular de aquellas sustentadas por las organizaciones que son tratadas en los libros, el PRT-ERP y el

18) Cfr. el capítulo “Agamben, la responsabilidad y el testigo”.

19) P.Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, p. 103.

PST— dependiera de la mayor o menor adhesión de los trabajadores a las mismas. Como si el rescate de las experiencias pasadas estuviera subordinada a su centralidad en los procesos históricos; como si el carácter marginal de alguna historia invalidara las intervenciones historiográficas que se propusieran su recuperación. Mediada por estos enfoques, la postulada aceptación de ideas y organizaciones de izquierdas entre los trabajadores deviene, de un valor explicativo para el período, en una especie de certificado de legitimidad para esas mismas ideas y valores.

El origen de este desplazamiento desde la explicación a la validación radica en ciertas concepciones que sustentan los autores. En primer lugar, una noción que hace de los trabajadores un sujeto ontológicamente revolucionario como, por ejemplo, cuando se afirma que “la clase obrera no sólo dificultaba el desarrollo capitalista sino que avanzaba hacia encontrar su propia solución *en tanto clase revolucionaria*”.²⁰ Y como complemento obligado, una mirada teleológica sobre el proceso histórico, pues a pesar de que los autores afirman que el proceso sociopolítico no es un camino ininterrumpido y ascendente sino sujeto a marchas y contramarchas, es igualmente un trayecto que tiene un solo destino posible —el socialismo— y hacia el cual el proceso histórico se dirige, sometido a una suerte de fuerza vectorial.²¹

Es sobre este terreno nocional que los autores abordan la relación entre la izquierda y la clase obrera, cuestión central en la arquitectura de ambos libros. Dicho nexo es conceptualizado como una “relación dialéctica entre la izquierda y la clase obrera”, bien ejemplificada —aseguran— por la experiencia de SITRAC-SITRAM.²² ¿A qué se refieren con “relación dialéctica”? A que, de un lado, la izquierda fue uno de los “factores determinantes” que “hicieron sín-

20) *Ibidem*, p. 91. La cursiva es nuestra. Nótese que, en todo caso, no se afirma que la clase *estaba constituyéndose*, por sus propias experiencias y luchas, *en una clase revolucionaria* en ese momento histórico —como sostendría un enfoque de inspiración thompsoniana— sino que la clase obrera es revolucionaria y es esta condición la que la impulsa a avanzar hacia una solución propia. Esa cualidad ontológicamente revolucionaria atribuida a la clase obrera recorre y vertebra ambos textos, y también está expuesta en Hernán Camarero, Pablo Pozzi y Alejandro Schneider, “*Eppur si muove*. De la realidad a la conceptualización en el estudio de la clase obrera argentina”, en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*, vol. 6, n° 16, Buenos Aires, julio 2001.

21) Cfr. por ejemplo, P. Pozzi y A. Schneider, op. cit., p. 20; *Ibidem*, p. 50.

22) *Ibidem*, p. 59.

tesis y produjeron un salto cualitativo en la conciencia de los trabajadores” gracias al “trabajo gris y cotidiano” de la militancia en el período anterior (1955-1969) al auge de masas. De otro lado, a que esa clase obrera cuya conciencia había dado un salto, “nutrió” a la izquierda, lo cual significa simplemente que muchos trabajadores se sumaron a las organizaciones de izquierda.²³ Toda la densidad de una problemática que atraviesa la historia entera de la izquierda, y en particular de los marxismos, se diluye en este abordaje.²⁴

De tal forma, es lógico que la pregunta fundamental de los autores respecto de la relación izquierda/clase obrera haya sido por “los motivos que llevaron a numerosos trabajadores a incorporarse como militantes a diversas fuerzas de izquierda”²⁵, es decir, preguntarse por la permeabilidad de los trabajadores a las ideas y acciones de las izquierdas. En cambio, no hay interrogación en sentido inverso: cuál fue, si la hubo, la receptividad de las izquierdas —en términos de aprendizaje y experiencia que repercutieran en cambios en las prácticas y las concepciones— a las luchas y formas organizacionales de la clase obrera en el período en cuestión. Es que los autores están más preocupados en demostrar que “el PST fue parte integrante e importante de la vanguardia obrera de la década de 1970”²⁶, o que el PRT-ERP fue un partido conformado mayoritariamente por obreros y “sectores medios” (trabajadores asalariados no proletarios, pero tampoco pequeño burguesía)²⁷, que por analizar sin prejuicios las relaciones entre las organizaciones partidarias de las izquierdas y el movimiento obrero en aquel período.

Estas son algunas de las razones por las cuales una práctica medular tanto en el PST como en el PRT-ERP, la llamada “proletarización”, no sea objeto de un análisis detenido. Las “impor-

23) *Ibidem*, p. 59.

24) Este abordaje, donde el “factor” izquierda insufla en la clase obrera un salto de conciencia, es reforzado por lo testimonial como ilustración: por ejemplo, en el fragmento del testimonio de Daniel De Santis, donde el ex dirigente del PRT y de los trabajadores de Propulsora Siderúrgica dice que “fueron los activistas encuadrados en las organizaciones revolucionarias los que impulsaron y educaron a sus compañeros en la democracia obrera”, P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, pp. 78-79.

25) *Ibidem*, p. 9.

26) *Ibidem*, p. 184.

27) Cfr. la estructuración que hace Pozzi de las categorías socioprofesionales, las cuales utilizará luego para sostener que el PRT no fue una experiencia pequeño burguesa y juvenil, P. Pozzi, *op. cit.* pp. 69-70.

tantes consecuencias” que tuvo se reducen al hecho de ser “una parte fundamental del proceso de aprendizaje” de los militantes, “una parte sustancial de la tradición” partidaria y una promesa de futuros cuadros.²⁸ E incluso si es posible observar “errores serios” cuando se forzó “la proletarización de militantes que no estaban preparados, técnica o moralmente, para el trabajo fabril”, esto no implica “que la proletarización fuera un error en todos los casos”; a lo sumo, el problema “fue su aplicación esquemática y mecánica”.²⁹ El “obrerismo” o el “sindicalismo” son las únicas “críticas” que realizan los autores. En rigor, ninguna de estas dos observaciones son verdaderamente críticas, por cuanto no se dirigen a la puesta en crisis de los fundamentos de las concepciones que impulsaron la proletarización; evidenciando que se cuestiona su aplicación pero no su misma existencia. De ese modo, el “obrerismo” y el “sindicalismo” quedan reducidos a la categoría de desviaciones de prácticas y políticas cuyas bases conceptuales no son analizadas críticamente.

Las posibilidades de interrogación del pasado setentista que se abrirían con un análisis de la política de proletarización quedan fuera del campo de visibilidad de Pozzi y Schneider en la medida que la proletarización es pensada en términos instrumentalistas: si sirvió o no para que algunos obreros fueran “destacados cuadros de la organización” o que “militantes que provenían de los sectores medios” se convirtieran “en importantes dirigentes obreros”.³⁰ Lamentablemente, este enfoque cancela la pregunta por la subjetividad militante que esas organizaciones y esas prácticas promovían; impide el cuestionamiento de las articulaciones entre la discursividad de la “proletarización” y las estructuras partidarias; obstruye la interpelación al tipo de poder que dichas prácticas vertebraban y su relación con las expectativas revolucionarias. Incluso reconociendo que estas organizaciones idealizaron a la clase obrera, los autores no pueden interrogarse por las significaciones y por los efectos en las subjetividades y prácticas militantes de esa imagen idealizada, por su repercusión en los lazos concretos entre los militantes. Más aun, no pueden cuestionar el reverso de esa política. El proletariado, como advirtió Marx, era el

28) P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, p. 167.

29) P. Pozzi, *op. cit.*, p. 156.

30) *Ibidem*, pp. 156-7

potencial sujeto de la emancipación humana *porque* era el portador de inhumanas cadenas, su carácter revolucionario universal es concebible en tanto, bajo la explotación capitalista, soporta una completa alienación. Su dimensión revolucionaria es inescindible de su condición alienada, y la revolución —al menos en Marx— consiste no sólo en transformar la sociedad sino también al mismo proletariado. Que los autores no realicen un análisis de esta negación de la dimensión alienada del sujeto revolucionario inherente a la política de la “proletarización”, ni de sus traducciones en los tipos de subjetividad militante que promovían estas negaciones —como otras que veremos— obedece, en nuestra opinión, a que para ellos estas problemáticas escapan a sus intereses u horizontes. Por eso, tanto la indicación respecto a que los trabajadores que se sumaban a las filas del PRT-ERP eran más “fierros” que los otros militantes³¹, así como la crítica de Tosco a la participación de Bazán —joven dirigente sindical de Luz y Fuerza de Córdoba y militante del PRT— en el copamiento de la Fábrica Militar de Armas de Villa María³², no son más que eso: observaciones que los autores suman como testimonios de las *desviaciones* del PST o el PRT-ERP; como una suerte de constataciones “críticas” desde las cuales armar el terreno legitimante de su emprendimiento historiográfico fundacional.

*

Esta empresa fundacional que expresan tanto *Los setentistas...* como *“Por las sendas...”* aspira a distanciarse de las “historias oficiales” de los partidos de izquierda, distancia sin la cual sería imposible cualquier tarea fundadora. Esa separación quiere lograrse apelando a una narración estructurada por temas tales como el análisis institucional, las cuestiones de género, las relaciones entre teoría y práctica o entre política revolucionaria y vida cotidiana, cultura de izquierdas y estructuras de sentimiento, etc.

Pero a pesar de las declaraciones, ninguno de los libros trata con amplitud ni se interna con hondura en estas cuestiones. En realidad, el esfuerzo de los autores está completamente di-

31) *Ibidem*, p. 158.

32) *Ibidem*, p. 319-320.

rigido a mostrar la inserción de masas de esas izquierdas y su centralidad en el proceso social y político de los '70, por lo que cuestiones como la vida partidaria o la problemática de género tienen en la estrategia de investigación un lugar subordinado. En casi todos los casos se trata simplemente de mencionar el tema, de constatar la existencia de esa problemática para luego naturalizarla: un ejemplo de este proceder se manifiesta cuando Pozzi afirma que los rasgos opresivos que *hoy* descubre en el PRT-ERP no le parecen “más opresivos que los de cualquier organización política o que los de la familia y la sociedad argentina en general”.³³ Pero en lugar de avanzar a partir de esta constatación y orientar su pesquisa y su razonamiento hacia los motivos que hicieron que una organización que pretendía cambiar radicalmente la sociedad la reprodujera en su seno, los autores eligen detenerse, interrumpirse antes de ingresar a lo que podría ser un análisis crítico.

El procedimiento historiográfico se atiene a esa presentación de los temas: rasgos burocráticos, culto a la personalidad, sexismo, jerarquización interna, disociación entre teoría y práctica, etc. Pero cada constatación de uno de estos “aspectos negativos” es cuidadosamente contrabalanceada por una explicación o un “aspecto positivo”. Por ejemplo, el antiintelectualismo que Pozzi señala en el PRT-ERP es de alguna manera compensado por un practicismo y un “dirigirse a *lo concretito*” que le habría facilitado al partido un contacto estrecho con las masas (a qué precio y qué cultura política forja este “practicismo” es una pregunta ausente). De la misma manera, la burocratización y el verticalismo no serían características inherentes a estas organizaciones sino desvíos o deformaciones contingentes siempre combatidas por sus dirigentes y militantes; y el “casi” culto a la personalidad de Santucho debe analizarse, sostiene Pozzi, teniendo en cuenta las características personales “descollantes” del líder santiaguino.³⁴ En algunas cuestiones, más que compensación se trata de caracterizaciones sin ninguna base —ni documental ni conceptual— como es el caso de varios testimonios que señalan el carácter monolítico, centralista y autoritario del PST, pero de los cuales los autores deducen que dicho partido se caracterizó por

33) *Ibidem*, p. 11.

34) *Ibidem*, p. 161 y p. 408.

“su disposición a que existan críticas a su dirección o a su línea política y que se debatan en su seno”.³⁵

Pero quizá la cuestión que expresa con mayor claridad este procedimiento historiográfico sea el de la problemática de género. El mismo Pozzi reconoce que el texto en el que PRT-ERP aborda esta cuestión —“Moral y Proletarización”— es esquemático, contiene prescripciones en relación a las mujeres, la maternidad, la familia, etc., que considera al menos rígidas.³⁶ La “igualdad”, la familia monogámica burguesa, el destino maternal de las mujeres, todo ello es consagrado como meta revolucionaria e inscripto en las prácticas que el partido impulsa, y complementado con un modelo de militante ideal: el guerrillero —masculino— heroico. Pero cuando se impondría establecer los nexos de este documento con las prácticas perretistas y con las subjetividades militantes, Pozzi elige compensar esos rasgos negativos, oponiendo a “Moral y Proletarización” y a las prácticas sexistas del PRT-ERP lo que considera el “lado positivo”: “si bien existían distintas formas de sexismo dentro de la organización, el PRT-ERP reaccionaba con bastante dureza en contra de prácticas discriminatorias, adulterio y hostigamiento sexual”, por lo cual eran llamados los “monjes rojos”.³⁷ Sin embargo, la adopción de características masculinas por parte de las militantes perretistas —características que están vinculadas a la imagen del “guerrillero heroico” y del “hombre nuevo”— o las numerosas referencias que las militantes entrevistadas por el autor realizan de prácticas discriminatorias e incluso de imposición de parejas por parte de la organización, contrastan abiertamente con dicha afirmación.³⁸ Y es que para el autor, a pesar de que las posiciones del PRT-ERP en relación a la problemática de género nos parezcan hoy limitadas y estrechas, en su época configuraban un punto de vista “bastante avanzado, particularmente al plantear la orientación de compartir todas las tareas políticas y del hogar sobre la base de una

35) P. Pozzi y A. Schneider, *op. cit.*, pp. 181; los testimonios en pp. 181-183.

36) P. Pozzi, *op. cit.*, p. 144, n. 18.

37) *Ibidem*, p. 246.

38) Cfr. los testimonios de mujeres militantes del PRT-ERP en P. Pozzi, *op. cit.*, pp. 250-268. La externalidad que “la cuestión de género” tuvo para la revolución que planteaba el PRT parece repetirse en el enfoque que sostiene el autor: “no podemos afirmar que el PRT-ERP fuera completamente indiferente a la cuestión *de las necesidades de la mujer*”, p. 246; cursiva nuestra.

igualdad de géneros”.³⁹ La estrechez de miras, el carácter conservador —cristiano, como el mismo Pozzi admite— son mitigados *por la época, por su tiempo*. Pero esto es sólo obra de la argumentación posterior: no existió, encarnado en dicha organización, un “punto de vista avanzado” para la época, como si los planteos perretistas de compartir las tareas del hogar fueran la avanzada de las luchas de las mujeres en los años setenta. Aquí Pozzi olvida que el clima mundial y local ya había atravesado por una verdadera revolución, mucho más radical que ese *minimun* condescendiente para con las mujeres guerrilleras que el PRT admitía. Mientras el feminismo y las mujeres conmovían el mundo, el “Frente de Mujeres” del PRT-ERP no hablaba de aborto ni de violación.⁴⁰

En definitiva, la estrategia de los autores se despliega en la presentación de temas “nuevos”, pero esa presentación no incluye una aproximación crítica a las problemáticas y por ello no termina de convertirse en una nueva historia. Por un lado, porque la presentación es seguida de una naturalización de dichas cuestiones y por ello de su eliminación como tales, o sea *como problemáticas*, para convertirlas en problemas, desvíos, *insuficiencias* en el desarrollo del *deber ser* de la organización, de la política revolucionaria y del militante; en crecimientos incompletos, en *falta de tiempo* o en *sujeción a su tiempo*. Por otro lado, porque el carácter subordinado que tienen en estas “nuevas historias” es la expresión del lugar subordinado que tienen en los esquemas conceptuales de la historiografía a los que adhieren los autores.

*

El capítulo de “Por las sendas... dedicado a “la cuestión armada” intenta mostrar que no hubo militarismo en el PRT-ERP, militarismo definido como “lo militar guiando a lo político”.⁴¹ A partir de esta definición Pozzi sostiene que lo que se dio en deter-

39) *Ibidem*, p. 242.

40) Para un análisis de toda esta temática a partir del texto “Moral y Proletarización” y de testimonios de ex militantes, cfr. Alejandra Oberti, “La moral según los revolucionarios” y Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero, “Militancia, política y subjetividad. La moral del PRT-ERP”, ambos en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, n° 5, Buenos Aires, verano 2004-2005

41) *Ibidem*, p. 271.

minadas situaciones fue en realidad una “autonomización de los aspectos militares”.⁴² Luego de evitar una incursión en torno a la especificidad de la violencia política de la izquierda —evitación oculta en la necesidad, para el autor evidente, de la toma del poder del Estado— el texto se desplaza hacia una serie de nociones que legitiman más que explican la elección por la lucha armada de tantos militantes en aquellos años.

La serie está compuesta por figuras básicas: que el PRT-ERP fue la única organización que separó (formalmente) el partido del ejército pues tenía claro que la política debía guiar al fusil⁴³; que sus acciones militares se articularon “bastante bien” con las luchas sociales de los movimientos de masas⁴⁴; que desplegó un conjunto de “acciones armadas de masas”, como los repartos y la propaganda armada; que la cuestión armada era una más de las políticas de la organización⁴⁵; que contaron con una amplia simpatía de la población; y, finalmente, que salvo en los ataques a grandes unidades del ejército, el PRT-ERP realizó una infinidad de pequeñas acciones militares exitosas, lo cual se reflejó en el crecimiento del número de sus militantes entre 1973 y 1975.⁴⁶

Esta serie de figuras se inserta perfectamente en la mirada que los autores sostienen del desarrollo de las izquierdas setentistas sobre las que escriben, y promueve un tipo de abordaje

42) *Ibidem*.

43) Pozzi es zigzagueante en este punto. Primero afirma, en p. 19, que “...aunque le costó sostenerlo en la práctica, [el PRT-ERP] planteó que «la política dirige el fusil»...”; luego, en p. 25, que “a pesar de sus teorizaciones al respecto, la política del PRT pocas veces guió el fusil del ERP”; para finalmente sostener, en p. 281, que “excepto en el período de la «desviación militarista» (1971-1972), la mayoría de las acciones eran del tipo por el cual lo político primaba sobre lo militar”. Pero más allá de las contradicciones, la supuesta primacía de lo político sobre lo militar en el PRT-ERP es sostenida, por Pozzi, en la forma en que se desarrollan en el libro las relaciones entre la lucha armada y las otras prácticas, en la misma noción de “desviación” —apartamiento de lo normal— y en la ausencia de reflexión en torno a la política implícita en la acción armada.

44) *Ibidem*, p. 343.

45) Sin embargo, Pozzi reconoce —tácitamente— en varios pasajes que la cuestión militar era medular y que en todo caso se trataba de articular las demás formas de lucha *con* la lucha armada. Cfr., por ejemplo: “...el PRT-ERP tuvo la virtud de ver con claridad que la revolución argentina debía ser el producto de la articulación de las más diversas formas de lucha *con* la lucha armada...”, P. Pozzi, *op. cit.*, p. 271; la cursiva es nuestra.

46) *Ibidem*, p. 270.

en relación a “la cuestión armada” (aunque no impide que las contradicciones surjan continuamente). Es por ello que “la autonomización de lo militar” es entendida como un desvío contingente y no como una concepción inscripta en la práctica —y en la teoría— de la organización; de lo que se desprende que tanto la creación de la guerrilla rural por el PRT como el hecho de que no aplicara tácticas guerrilleras, resultan cuestiones incomprensibles, sobre todo —sostiene un sorprendido Pozzi— si se piensa “que el PRT-ERP había estudiado cuidadosamente la experiencia vietnamita”.⁴⁷ A su vez Monte Chingolo es, para el autor, simplemente una expresión de “la debilidad de la guerrilla”.⁴⁸ Finalmente, que el rito iniciático para ingresar al partido fuera “una acción armada” no provoca siquiera un llamado de atención sobre la separación formal partido-ejército.⁴⁹

O, para detenernos sólo en otra de las figuras, la presentación en el texto de las “acciones armadas de masas” —repartos, secuestros de directivos de empresas en conflicto con los trabajadores, propaganda armada en las fábricas o barrios, etc.— no conlleva ninguna pregunta por el hecho de que en esas “acciones armadas de masas”, las masas son objeto de la acción y no sujeto de las mismas —más de la vieja política sustituita— ni tampoco sobre la concepción de la política como espectáculo, y las masas como espectadoras.⁵⁰

*

La vocación fundacional implícita en *Los setentistas...* y “*Por las sendas...*” se pierde debido a los enfoques historiográficos que sustentan el emprendimiento, y decanta finalmente en una repetición, en una restitución de lo mismo bajo el disfraz de lo nuevo. Repetición de la trama nocional sobre la que se sostenían las tradicionales narraciones de la izquierda partidaria, y por ende repetición de la interpretación histórica; ahora bajo el “nuevo” formato de la historia académica. No hay ningún deslizamiento,

47) *Ibidem*, p. 311, n. 42.

48) *Ibidem*, p. 370.

49) *Ibidem*, p. 21.

50) Aun cuando los testimoniantes refieren varias veces a “la espectacularidad de las acciones armadas” como uno de sus atributos centrales.

no hay ruptura en la estructura temporal, como la que propondría Nietzsche. Antes que *anamnesis* nos encontramos ante una memoria continua: repetición sin diferencia, repetición mecánica y ritualizada.⁵¹

Los autores piensan la historia y la política como la pensaron los partidos objetos de su estudio. Esto explica que en ambos textos esté ausente el análisis crítico de las prácticas desplegadas y las subjetividades involucradas. Al mismo tiempo acota los alcances del emprendimiento de Pozzi y Schneider: difícilmente puedan constituirse historias y memorias alternativas a partir de estos enfoques.

Pozzi y Schneider limitan la “crítica” a la precocidad, a la *in*-madurez, a la *in*-suficiencia de marxismo, a la *in*experiencia de militantes demasiado jóvenes, a la *incapacidad* para generar más cuadros, a la *impaciencia* revolucionaria, en definitiva, a la escasez de tiempo.⁵² Para los autores, mientras hubo tiempo estas organizaciones fueron exitosas, y como prueba ofrecen datos de su crecimiento cuantitativo; expresan así una noción extendida en los análisis desde la izquierda, capaz de medir el éxito y la certeza de una propuesta política por la cantidad de adherentes, noción deudora de la idea de acumulación y de la confianza ontológica en la base de masas del partido.⁵³ Explicar los derroteros efectivos de esas izquierdas se convierte entonces en la tarea de iluminar los desvíos, los errores contingentes, todos explicables por el *insuficiente* grado de desarrollo alcanzado. El tiempo reclamado es el tiempo homogéneo y vacío contra el que Benjamin levantó sus tesis sobre el concepto de historia. Ni *Los setentistas...* ni *“Por las sendas...* escapan al fundamento último de la idea de progreso.

La ausencia de análisis crítico que impone la noción de una falta de desarrollo que el transcurrir temporal hubiera subsanado, fortalece la imagen que las organizaciones de izquierda construyeron de su propia militancia: aquella cuya piedra de to-

51) Cfr. “Nietzsche o la importancia del olvido” en este mismo volumen.

52) “El principal problema que tuvo el PRT-ERP fue que... *no tenía la experiencia y el tiempo* para concretar esta caracterización [se refiere a su visión de la democracia] en medidas políticas concretas”, P. Pozzi, *op. cit.*, p. 372; la cursiva es nuestra.

53) La idea de un “crecimiento que debilita” —noción que Pozzi toma de un testimoniante— no se contrapone verdaderamente a esa confianza ontológica y al crecimiento cuantitativo como medida del éxito, pues es también una idea que remite a un problema temporal, a una insuficiencia, la incapacidad para asimilar ese crecimiento demasiado rápido.

que fuera la abnegación, el sacrificio, el martirio y el heroísmo. Pozzi y Schneider colaboran, de este modo, en la perduración de la figura del militante sacrificado y del guerrillero heroico. La política inscripta en estos modos de hacer historia favorece el suelo sobre el que se erige la reproducción continuada de un tipo sacrificial y heroico de militancia, el cual además actúa como modelo a imitar y por ello se prolonga en formas de pensar y de corporizar una política. De allí las continuas menciones al arrojo, la decisión, la valentía, el heroísmo, a la tenacidad a pesar de la disparidad de fuerzas, a la iniciativa notable, etc. La política inmanente a esta historiografía conduce al doble riesgo de eliminar la crítica a una forma de pensar la revolución, y paralelamente como alertaba Benjamin—romantizar la lucha de clases; héroes proletarios contra malvados burgueses.

Estas historias ponen en juego ejercicios de mimesis con las composiciones de los mismos grupos que historizan.⁵⁴ La operación mimética que se manifiesta en “Por las sendas...: pues “Por las sendas argentinas” es el comienzo del himno del ERP, cuya reproducción completa abre el libro; pero además, el nombre de cada capítulo está compuesto por la asociación del tema que desarrolla con una consigna o con el título de algún documento del PRT-ERP; finalmente, Pozzi decide dejar “la última palabra” a los testimoniantes: seis fragmentos de entrevistas cierran el volumen.⁵⁵

Los objetivos fundacionales de estas obras no impiden que los autores busquen, paralelamente, establecer una continuidad con las luchas del pasado. El problema es que desde las concepciones de la historia desde las cuales acometen esta tarea —concepciones derivadas de un marxismo basado en la creencia en el carác-

54) Como ejemplos explícitos de ello, en *Los setentistas...* se afirma, refiriéndose a los rasgos críticos de muchos testimoniantes, que “en su totalidad, las críticas tuvieron un fuerte carácter constructivo”, una apreciación que repite la de la liturgia partidaria; cfr. p. 181, n. 65; por su parte, en “*Por las sendas...*”, en relación a la “cuestión armada”, Pozzi advierte que “no se trata aquí de corregir el análisis presentado por Mattini”, p. 269; el análisis de Luis Mattini está en su libro *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990. Cabe recordar, además, que quien sostuvo la idea de que los problemas del PRT-ERP se debían a una “insuficiencia de marxismo” fue Santucho.

55) P. Pozzi, *op. cit.*, p. 415: estos testimonios — que Pozzi dice no compartir plenamente — son, paradójicamente, más incisivos y críticos sobre la experiencia perretista que la interpretación que ofrece el libro.

ter ontológicamente revolucionario de la clase obrera, en la noción kautskiano-leninista de la conciencia de clase y del partido, y en una dogmática estadocéntrica que asegura que la revolución requiere la toma del poder del Estado— el sentido que cobra la idea de continuidad es el de la repetición de lo mismo, la continuidad de las mismas ideas y prácticas. Contrariamente a lo que exigiría una empresa realmente fundacional, la cual obligaría a trabajar sobre dos planos.

En primer lugar, el de formular una interpretación crítica del pasado de las izquierdas que lo configure como legado, esto es, que le reconozca su especificidad y al mismo tiempo conforme una lectura distinta de aquella transmitida como mandato. En segundo lugar, que a partir de esa distancia recoja y rescate las expectativas de cambio radical de esta sociedad. Esto es lo que permite construir una tradición revolucionaria y una memoria de lucha. Al no hacerlo, *Los setentistas...* y *“Por las sendas...”* proceden simétricamente respecto de la historiografía académica hegemónica que supuestamente vienen a refutar, se construyen especularmente ante ella, y sus objetivos iniciales de marchar a contracorriente se transforman en el fortalecimiento de las formas consagradas de mirar el pasado, en particular, el pasado reciente.

SEGUNDA SECCIÓN
**PENSAMIENTOS SOBRE
LA MEMORIA Y LA HISTORIA**

*“Sin cerrar nunca los ojos, repitió la misma
cosa durante muchos días, muchos años.
Y sólo estas palabras le importaron.
Pero luego comprendió que no bastaba
con obstinarse en retener sucesiones idénticas.
Comprendió que en la línea recta se fatigaba la memoria.
Entonces, siguió el camino de la línea que se tuerce y se retuerce;
porque el trazo circular es más propicio para el recuerdo.”*

Liliana Bodoc, *Los días del fuego*

Marx y el riesgo de la veneración supersticiosa del pasado

En una carta a César de Paepe, fechada el 14 de septiembre de 1870, Karl Marx afirmaba: “¡La desgracia de los franceses, incluso de los obreros, son los *grandes recuerdos!* ¡Será necesario que los acontecimientos pongan fin de una vez por todas a este culto reaccionario del pasado!...”¹ Los *grandes recuerdos* a los que se refiere el autor de *El capital* son, nada más y nada menos, que los recuerdos de la Revolución Francesa. Conviene, entonces, detenerse brevemente en el contexto en el cual Marx reflexiona, para calibrar con mayor precisión esta crítica marxiana de la memoria de la “gran revolución”; crítica en la cual la rememoración de aquellos acontecimientos se presenta bajo una forma de religiosidad que hace obstáculo a la política que Marx propicia.

La batalla de Sedán, el 1º de setiembre de 1870, había sellado el resultado de la guerra franco-prusiana iniciada el 19 de julio del mismo año. Las tropas prusianas hicieron prisionero al grueso del ejército francés y al propio Luis Bonaparte (Napoleón III). Pero con la victoria alemana, la caracterización de la guerra que la Asociación Internacional de los Trabajadores había hecho en su primer Manifiesto del 26 de julio, cuando la guerra recién se iniciaba, había quedado superada por los acontecimientos.² Frente a

1) “Marx a César de Paepe, a Bruxelles”, 14 de setiembre de 1870, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*. Publié sous la direction de Gilbert Badia et Jean Mortier, tome XI (juillet 1870-décembre 1871), Messor/Éditions Sociales, Paris, 1985, p. 108. También en K. Marx et F. Engels, *La Commune de 1871. Lettres et déclarations pour la plupart inédites*, Paris, Unión Générale d’Éditions, 1971, pp. 81-83, traduction et présentation de Roger Dangeville.

2) Desde el inicio, Marx y Engels caracterizaron la guerra, desde el ángulo alemán, como una “guerra defensiva”, esto es, una guerra que ponía en riesgo la constitución de un Estado nacional alemán debido al expansionismo militarista del Estado bonapartista, al cual le había surgido un émulo y competidor en la Prusia victoriosa sobre Austria; precisamente por esto, y aun caracterizándola como una guerra defensiva, Marx no se privaba de denunciar la complicidad del gobierno prusiano en la gestación del conflicto bélico, al tiempo que diferenciaba los intereses nacionales alemanes de los intereses “dinásticos” prusianos. E inmediatamente advertía sobre los riesgos que podría entrañar para el movimiento obrero que una eventual victoria alemana se transformara en la conquista de Francia: “Si la clase obrera alemana permite que la guerra actual pierda su carácter estrictamente defensivo y degenera en una guerra contra el pueblo francés, el triunfo o la derrota serán igualmente desastrosos”. La cita es de Karl Marx,

la nueva situación, las preocupaciones de Marx —y de Engels, con quien asiduamente discutía estos temas por correspondencia— se desdoblaban en dos objetivos que, en rigor, eran dimensiones de una misma política: promover el reconocimiento de la República Francesa³ y, al mismo tiempo, evitar que la guerra defensiva alemana se transformara, en esa hora de victoria, en una guerra de conquista. La AIT y sus secciones locales debían entonces, según Marx, proponerse como instancias que impulsaran la solidaridad internacionalista de los obreros y garantizaran una paz honrosa para la nueva República francesa.

En este contexto, tanto la sección alemana de la AIT como las secciones francesas emiten, el 5 de setiembre de 1870, sendas declaraciones atendiendo a la nueva situación. En la línea de pensamiento y acción que propugnaba Marx desde Londres, el texto alemán, elaborado por el Comité de Brunswick (del Partido Obrero Socialdemócrata [Sozial-demokratischen Arbeiterpartei⁴]), afirmaba: “es deber del pueblo alemán asegurar una paz honorable con la República francesa... Corresponde a los trabajadores alemanes declarar que, en interés de Francia y Alemania, están decididos a no tolerar una injuria hecha al pueblo francés... Juramos combatir lealmente y trabajar con nuestros hermanos obreros de todos los países por la causa común del proletariado”.⁵ Frente al auge chauvinista que se vivía en la Alemania victoriosa, donde se multiplicaban las manifestaciones de los notables burgueses, liberales y progresistas, requiriendo a Guillermo I la ocupación de Alsacia y Lorena, los eisenacheanos se aferraban al carácter defensivo de la guerra y apelaban a la solidaridad internacionalista: “Protestamos contra la anexión de Alsacia y

“Primer Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la Guerra Franco-Prusiana”, 26 de julio de 1870, en Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978, p. 23.

3) Desde el 5 de setiembre, el Consejo General de la AIT con sede en Londres promoverá una serie de mitines para presionar al gobierno inglés a reconocer oficialmente a la República francesa. A pesar de estas manifestaciones, el gobierno de Inglaterra sólo reconocerá al gobierno republicano francés cuando, en febrero de 1871, Thiers sea electo jefe del poder ejecutivo por la Asamblea Nacional reunida en Burdeos.

4) El Sozial-demokratischen Arbeiterpartei era el partido socialista alemán que orientaban August Bebel y Wilhem Liebknecht, conocido generalmente como “eisenacheano” debido a su constitución como partido en el Congreso de Eisenach en 1869.

5) “Das Manifest des Ausschusses der Sozial-demokratischen Arbeiterpartei an alle deutschen Arbeiter”, citado en Édouard Dolléans, *Historia del movimiento obrero*, Tomo I, 1830-1871, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, trad. de Diego Abad de Santillán, p. 330.

Lorena. Y somos conscientes de que hablamos en nombre de la clase obrera de Alemania. En interés común de Francia y Alemania, en interés de la paz y la libertad, en interés de la civilización occidental frente a la barbarie oriental, los obreros alemanes no tolerarán pacientemente la anexión de Alsacia y Lorena... ¡Apoyaremos fielmente a nuestros camaradas obreros de todos los países en la causa común internacional del proletariado!”⁶ La respuesta del gobierno no se hizo esperar, ya que se inició una amplia persecución y detención de la mayoría de los miembros del partido alemán, quienes fueron enviados a Lötzen, en la frontera con Rusia; persecución y represión que contaba con numerosas voces aprobatorias en el exaltado clima nacionalista predominante en tierras germanas. De tal forma, en la Alemania que se había asegurado la constitución de un estado nacional unificado, y frente al giro de los acontecimientos, se imponía también un viraje en la política de los trabajadores socialistas: ya no se trataba de una guerra defensiva alemana sino de garantizar la existencia de la República francesa, para la cual se requería reinstalar en primer plano los intereses de la clase obrera desde una perspectiva internacionalista.⁷ Una actitud coincidente con la que tomaba el Consejo General de la AIT a través de un segundo manifiesto, también redactado por Marx y aprobado el 9 de setiembre.⁸ En este texto, luego de desmontar las “razones” por las que Alemania pretendía anexionarse Alsacia y Lorena, Marx delineaba la nueva política de la AIT, en la cual la defensa de la República se constituía como uno de los elementos centrales.⁹

6) “Das Manifest des Ausschusses der Sozial-demokratischen Arbeiterpartei an alle deutschen Arbeiter”, citado en Karl Marx, “Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la Guerra Franco-Prusiana”, en K. Marx, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 35.

7) Una exposición de las manifestaciones de los internacionalistas alemanes y de las persecuciones que sufrieron, puede consultarse en Franz Mehring, *Storia della Socialdemocrazia tedesca*, vol. II, Firenze, Editori Riuniti, 1961, pp. 377-382. Hay también una referencia, más breve, en Franz Mehring, Carlos Marx. *Historia de su vida*, México, Ganesa, 1957, pp. 467-473.

8) Cfr. K. Marx, “Segundo Manifiesto...”, *op. cit.*

9) Así como la posición inicial de Marx ante la guerra estaba tamizada por una visión estratégica del desarrollo de la clase obrera europea, desarrollo en el cual una victoria bonapartista hubiese significado un profundo retraso, de manera similar consideraba que una expansión del militarismo prusiano tendría el mismo efecto perturbador sobre la política europea y, por ello, sobre la conformación de la clase obrera a escala continental. Para la caracterización de la guerra y el desarrollo del

Por su parte, los delegados de la Cámara Federal de las Sociedades Obreras y los delegados de las secciones de la Internacional en Francia redactaron su propio manifiesto, publicándolo en francés y en alemán en la misma fecha que lo hiciera el Comité de Brunswick, esto es, el 5 de septiembre de 1870. Dirigido principalmente al pueblo alemán, se afirma: “La Francia republicana te invita, en nombre de la justicia, a retirar tus ejércitos; si no, nos será preciso combatir hasta el último hombre y derramar ríos de tu sangre y de la nuestra. Te repetimos lo que declaramos a la Europa coligada en 1793: el pueblo francés no hace la paz con un enemigo que ocupa su territorio. Vuelve a cruzar el Rhin. Desde las dos orillas del río disputado, Alemania y Francia, tendámonos la mano...”¹⁰

Es esta particular forma de legitimación de la República y la Nación francesa la que provoca el comentario crítico de Marx. Pues en un sentido diferente al texto del Comité de Brunswick, el manifiesto francés basa sus peticiones a la clase trabajadora y el pueblo alemán en “cierto” recuerdo de las “fronteras naturales”, aquel que legitima para Francia la orilla occidental del Rhin. “Reuerdo” al que se suma, para constituir una configuración múltiple de la legitimidad, el “reuerdo” de la revolución. El reclamo francés a la solidaridad alemana instala en primer plano a la Nación. La perspectiva de clase —la que coloca a la emancipación del trabajo como pilar para el diseño de la estrategia y las tácticas políticas— la fraternidad y el internacionalismo del proletariado europeo como instancias ineludibles de la formación de esa misma clase quedan en este manifiesto relegados, subordinados a la nacionalidad francesa (y alemana). Y es este modo de la evocación de un pasado “nacional” y revolucionario lo que constituye esos “grandes recuerdos” como obstáculos para la política de la clase obrera, como una memoria que no es más que un culto reaccionario del pasado en tanto fórmula de apelación a lo pretérito que matriz la constitución de la clase obrera europea en base a la preeminencia de los criterios nacionales por sobre las solidaridades de clase.

movimiento obrero que hiciera Marx, cfr. su carta a Engels del 20 de julio de 1870; también la carta de Engels a Marx del 15 de agosto de 1870 y la de Marx a Engels del 2 de setiembre. Dichas cartas pueden consultarse en Karl Marx / Friedrich Engels, *Carteggio Marx-Engels*, Roma, Rinascita, 1953, tomo VI (1870-1883), pp. 141-166, traducción de Emma Cantimori Mezzomonti.

10) Citado en Édouard Dolléans, *op. cit.*, p. 329.

De todas formas, no es meramente una oposición a una memoria nacional lo que nos interesa destacar, sino su crítica cuando implica una perspectiva política divergente respecto del horizonte revolucionario o, dicho en otros términos, cuando las metas que esa memoria prefigura son distintas de la emancipación humana. Marx no desestima la dimensión nacional de la política de la clase obrera si ésta se integra en una estrategia coherente tendiente a constituir al proletariado como sujeto revolucionario. Y en dicha estrategia la formación y organización de los trabajadores en el marco de los estados nacionales aparece como una de sus etapas, en tanto constituye una de las condiciones históricas que difícilmente pueda ser eludida.¹¹ Lo que resumimos aquí en torno a la guerra franco-prusiana avala esta interpretación, sea bajo la preceptiva de respaldar la “guerra defensiva” de Alemania pues la constitución de un estado alemán unificado y plenamente burgués brindaría las condiciones para la conformación de una clase obrera alemana a escala nacional, sea en la insistencia de defender la República a pesar de sus ácidas críticas al gobierno de “defensa nacional”.¹²

Lo que hace del recuerdo de la revolución y la nación un culto reaccionario son las dimensiones políticas de dichos recuerdos (su presentación como evento nacional y como reiteración de una revolución pasada), en tanto esa politicidad implícita en los gran-

11) Esta dimensión “nacional” es fortalecida, justamente, por la experiencia de la Comuna. Esta aparente paradoja —la Comuna realizó el lugar de la Internacional y al mismo tiempo marcó el fin de sus días tal como había existido— está en el fondo de ese texto tan multifacético y complejo que es *La guerra civil en Francia*, en el que, además, Marx discute implícitamente con los lasalleanos y los bakuninistas. Cfr. Georges Haupt, “La Comuna como símbolo y como ejemplo”, en Georges Haupt, *El historiador y el movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 35-64.

12) Cfr. K. Marx, “Segundo Manifiesto...”, op. cit., p. 36, donde Marx afirma: “Esta República no ha derribado el trono, sino que ha venido simplemente a ocupar su vacante. Ha sido proclamada, no como una conquista social, sino como una medida de defensa nacional. Se halla en manos de un gobierno provisional compuesto en parte por notorios orleanistas y en parte por republicanos burgueses, en algunos de los cuales dejó su estigma indeleble la Insurrección de Junio de 1848. El reparto de funciones entre los miembros de este gobierno no augura nada bueno”. E inmediatamente a continuación agrega: “Que [los trabajadores franceses] aprovechen serena y resueltamente las oportunidades que les brinda la libertad republicana para trabajar en la organización de su propia clase. Esto les infundirá nuevas fuerzas hercúleas para la regeneración de Francia y para nuestra tarea común: la emancipación del trabajo. De su energía y prudencia depende la suerte de la República”, p. 37.

des recuerdos se expresa en la prefiguración de determinadas subjetividades que divergen respecto de las que para Marx podrían encarnar un proyecto revolucionario. Lo que pretendemos resaltar es esta valoración política de la memoria, esta capacidad política de la apelación al pasado: un reconocimiento de las potencias políticas que la memoria posee.

La conexión entre memoria y política —o, dicho en otros términos, la memoria como una dimensión de la subjetividad y el registro de la potencia subjetivante del recuerdo— ya la había explicitado el propio Marx en el “Segundo Manifiesto...”. Mientras alentaba a los trabajadores franceses a defender la República, advertía que no debían “dejarse llevar por los recuerdos nacionales de 1792”, tal como los campesinos franceses se habían dejado engañar “por los recuerdos nacionales del Primer Imperio”, pues la política emancipatoria de los trabajadores no era “repetir el pasado, sino construir el futuro”.¹³ La frase se ubica en la sutil relación entre memoria y subjetividad: sujetos que construyen su memoria, memorias que configuran a los sujetos. “Dejarse llevar por los recuerdos” refiere a esa capacidad de la memoria de configurar a los sujetos; al mismo tiempo, Marx apela a la capacidad creativa de los sujetos —los trabajadores— a quienes insta a dejar de lado ese recuerdo porque su actualización es la reiteración del pasado.

Esta idea de la repetición de los grandes acontecimientos de la historia encuentra su formulación más desarrollada en los textos que Marx escribe con motivo de las revoluciones de 1848. No sólo había tenido razón Hegel al afirmar que los grandes hechos y personajes aparecían dos veces en la escena de la historia universal, sino que —agregaba Marx— mientras la primera presentación era bajo el signo de la tragedia, la segunda —su repetición— guardaba el registro de la farsa. Por eso, en el cuarenta y ocho francés, Caussidière era la parodia de Dantón, la Montaña de 1848 a 1851 la de aquellos montañeses de 1793, mientras el sobrino —Luis Bonaparte— era la farsa del tío.¹⁴ En 1848-1851, la Revolución Francesa de 1789 se reciclaba, sólo que como co-

13) K. Marx, “Segundo Manifiesto...”, *op. cit.*, pp. 36-37.

14) Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Ed. Progreso, 1976, p. 408.

media: la Montaña de 1848-51 era, como Luis Bonaparte, una parodia de “las grandes realidades cuyos nombres ostentaban”.¹⁵

El primer esbozo de esta idea de la repetición podemos encontrarlo tempranamente en la *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel*, texto en el cual Marx sitúa el acaecer trágico en la Revolución Francesa y el derrumbamiento del Antiguo Régimen, y su repetición como comedia en el orden presente del Estado alemán de 1843, agregando a continuación: “La historia es radical, y pasa por muchas fases cuando sepulta una vieja forma. La última fase de una forma histórica universal es su comedia. Los dioses griegos, heridos una vez trágicamente de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, debieron volver a morir otra vez cómicamente en los diálogos de Luciano. ¿Por qué esta marcha de la historia? Para que la humanidad se desprenda alegremente de su pasado”.¹⁶ Podría decirse, entonces, que el carácter paródico de 1848 se vincula con el cierre de un ciclo, el de las revoluciones burguesas. Pero también, y justamente por ese carácter, tanto la farsa de 1848 como la “necesidad” de su derrota podían significar la posibilidad de desprenderse del pasado —de sus metas y de sus formas— para que la revolución (la nueva revolución), entonces, o se decir su nombre.¹⁷ Impedimento y posibilidad dialécticamente amalgamados en la imagen de la repetición paródica.

15) Karl Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, en K. Marx y F. Engels, Obras escogidas, tomo I, Moscú, Ed. Progreso, 1976, p. 243. Una apreciación similar pero respecto de la relación paródica de la revolución de 1848 en Alemania con la Revolución Francesa de 1789, en el artículo “Proyecto de ley sobre la abolición de las cargas feudales” que Marx publicó en *Neue Rheinische Zeitung*, n° 60 del 30 de julio de 1848. Cfr. Marx-Engels, *Sobre la revolución de 1848-1849*, Moscú, Progreso, 1981, pp. 73-79.

16) Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, pp. 18 y 19.

17) Cfr. K. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, op. cit., p. 209. La parodia de 1848 sirvió para que “la fe supersticiosa en la tradición de 1793 fue[ra] abandonada al mismo tiempo que la fe supersticiosa tradicional en Napoleón”; *ibídem*, p. 243. Por otro lado, es preciso seguir con detenimiento los cambios en las elaboraciones que Marx hiciera durante estos años, cambios que desembocan en lo que José Sazbón denomina el giro teórico y estratégico de Marx durante el año 1850, mientras redacta *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y las “Reseñas” que publicaba en la *Neue Rheinische Zeitung*, viraje que lo lleva de la expectativa revolucionaria a su abandono y la reconstrucción en el estudio; cfr. José Sazbón, “Crisis del marxismo: un antecedente fundador”, en José Sazbón, *Historia y Representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

Por eso, si el pasado de la Revolución Francesa o el de Napoleón, evocados paródicamente en 1848, eran la manifestación de ese desprendimiento del pasado, también constituían impedimentos para el ejercicio de una política revolucionaria que sólo se podía abrir paso en la medida en que se despojara de las viejas representaciones, de sus grandes recuerdos. Y es que la reiteración paródica del pasado remite a las condiciones bajo las cuales los seres humanos hacen la historia, circunstancias que no han sido elegidas por ellos mismos sino que “les han sido legadas por el pasado”, de tal forma que “[l]a tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”.¹⁸ El pasado, la tradición, las rememoraciones, los grandes recuerdos, eran una de las causas del fracaso de 1848, en tanto formas de elisión de aquello que para Marx constituía el carácter radicalmente distinto de las revoluciones del siglo XIX respecto de las precedentes. El gesto paródico es obstáculo y apertura, es por eso también el anuncio del nacimiento de una nueva significación para las revoluciones, que Marx repetidamente anota como su secreto. Secreto porque los montañeses de 1848 no pueden nombrarla; secreto porque es su sentido más profundo. Cuando Marx critica a los montañeses de 1848-51, lo hace justamente porque supeditan la revolución a la constitución; porque la política, revestida aún con las tradiciones revolucionarias de 1789, no puede sino fijarse un horizonte de expectativas pasado, cuando la hora actual es la de hacer explícito el secreto de estas revoluciones construyendo un nuevo horizonte: “La revolución no llegó a ser revolución hasta que no se ganó su nombre propio y original, y esto sólo estuvo a su alcance desde el momento en que se destacó, en primer plano, dominante, la clase revolucionaria moderna, el proletariado industrial”.¹⁹

Esta formulación —en la cual para las revoluciones porvenir el pasado convocado no puede sino limitar la radical ruptura histórica que Marx anhela y revela en el surgimiento de un nuevo sujeto revolucionario— es la que sostiene esa inclinación a despojarse de un pasado sólo visto como lastre; perspectiva reforzada cuando, en el mismo *El Dieciocho Brumario...*, postula que “la

18) K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 408.

19) K. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, op. cit., p. 243.

revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado”.²⁰ Las rememoraciones se constituyen entonces como un culto reaccionario en tanto ritualización y emblema de una política que imposibilita la emergencia de una conciencia y una nueva subjetividad revolucionarias acordes con los propósitos de emancipación del trabajo. Los *grandes recuerdos* no son más que la presencia (el presente) de lo pasado como rito y como límite a las potencias emancipatorias de lo actual, y es por ello que Marx cree preciso someterlos a la crítica que permita el distanciamiento.

Sin embargo, la memoria no actúa, para Marx, siempre en ese sentido de ritualización, de culto reaccionario por el pasado. También puede tener un sentido liberador, tal cual observa en la historia de las revoluciones burguesas.²¹ Es precisamente en dichas circunstancias revolucionarias cuando los hombres parecen dedicarse a transformar el mundo y a transformarse ellos mismos, cuando se lanzan decididamente a crear lo nuevo (“algo nunca visto”), es en esos momentos cuando “conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”.²² Así, mientras Lutero se disfrazó de apóstol Pablo y la revolución inglesa se desplegó a través de un lenguaje que recogía el del Antiguo Testamento, la Revolución Francesa se vistió con el ropaje de la República Romana.²³ La ayuda que el pasado convocado a la escena contemporánea presta en los momentos trágicos de las crisis revolucionarias no podría ser obliterada, pues en las re-

20) K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 410.

21) La relación entre el carácter progresivo o reaccionario de las apelaciones al pasado y las revoluciones burguesas está en íntima vinculación —como señala Sazbón— con la caracterización marxiana de dichas revoluciones y su ubicación en el cuadrante ascendente o descendente del proceso revolucionario; la formulación más sintética de estas caracterizaciones puede verse en “La burguesía y la contrarrevolución. Segundo artículo”, en K. Marx/F. Engels, *Obras escogidas*, tomo I, op. cit., pp. 141-144. Cfr. también José Sazbón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, en José Sazbón, *Historia y Representación*, op. cit.

22) K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 408.

23) *Ibidem*, pp. 408-409.

voluciones burguesas “la resurrección de los muertos servía... para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro”.²⁴ La amalgama del pasado evocado con las tareas del presente revolucionario de la burguesía es productiva en tanto las llamadas a las glorias pasadas son serviciales a la amplificación de las pasiones y acciones revolucionarias: en estos casos de las grandes revoluciones burguesas, las vestimentas del pasado no implican su reiteración sino que coadyuvan a la gestación de lo nuevo.

Pero ¿cómo sería entonces el vínculo entre ese pasado que le proporciona a lo nuevo que emerge las vestimentas y el lenguaje, y ese nuevo mundo que se alumbraba? Para el caso de las revoluciones burguesas en sus iniciales irrupciones en la escena de la historia universal, la respuesta de Marx es la de la coexistencia en el discurso de los elementos provistos por la historia para la crítica del orden que sucumbe, con otros que surgen de las mismas fuerzas sociales que pugnan por el cambio: “Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal”.²⁵ Por ello, aun cuando las revoluciones burguesas necesitaron convocar a los muertos para representar su rol en la historia, una vez instaurada la sociedad burguesa “desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanismo resucitado: los Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César”, para que otros portavoces (de Say a Constant y Guizot) ocuparan el sitio, de la misma manera en la que finalmente fue el lenguaje contractualista de Locke el que reemplazó los discursos y las pasiones del puritanismo revolucionario inglés.²⁶

Esta fusión eficaz, para el caso de las revoluciones burguesas, de las figuras del pasado con las empresas de transformación del presente es posible porque si bien dichas figuras actúan como potenciadoras de los acontecimientos revolucionarios tienen a la par

24) *Ibidem*, p. 410.

25) *Ibidem*, p. 409.

26) *Ibidem*, p. 409.

otra funcionalidad: la de ocultar las fronteras acotadas de la misma transformación social burguesa. Los líderes de la Revolución Francesa (como sus pares ingleses) encontraron en las tradiciones “las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica”.²⁷ Potenciación y ocultamiento como caras de la misma amalgama entre figuraciones del pasado y políticas del presente. Esta fusión positiva es, entonces, una particularidad de las revoluciones pasadas, y una diferencia con las que Marx anhela y anticipa.

La diferencia que Marx pronostica para las revoluciones del siglo XIX respecto de sus predecesoras burguesas es radical: si las revoluciones por venir son aquellas que emanciparán definitivamente a la humanidad dando comienzo propiamente a la historia humana, en ellas no puede haber signos de ocultamiento alguno; ellas deben vocear claramente sus objetivos, sus tareas. Por ello sólo pueden tomar su poesía del futuro: “Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase”.²⁸

Resultarían innecesarias para las revoluciones proletarias aquellas palabras provistas por el pasado, algún sentido de su propia tragedia que encuentre su compromiso en el pretérito. Si la emancipación humana tiene como precondition que los “muertos entierren a los muertos” para que las “generaciones muertas” dejen de oprimir “el cerebro de los vivos”, ¿de dónde provendría la imaginación y las figuraciones para ese porvenir emancipado? Para Pierre Ansart no es muy difícil percibirlo: si bien Marx “no quiso precisar los elementos de este imaginario de la revolución social”, dejó sin embargo “los llamamientos políticos formulados” que sugieren —como en el *Manifiesto del Partido Comunista*— “lo que habrían de ser el contenido y la forma épica de esta poesía indispensable para la acción revolucionaria”.²⁹ De la misma

27) *Ibidem*, p. 409.

28) *Ibidem*, pp. 410-411.

29) Pierre Ansart, “Marx y la teoría del imaginario social”, en Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993, p. 82.

manera podría pensarse en aquellos aspectos de los emprendimientos de los socialistas utópicos que el propio Marx califica de elementos críticos de la actual sociedad y de “tesis positivas” respecto de la sociedad futura.

Pero en relación a la memoria colectiva, la imaginación de la revolución social está desprovista de determinaciones proporcionadas por el pasado. Aun cuando estas afirmaciones recorren los textos marxianos, es posible de todos modos entrever la construcción de una tradición propia, con sus recuerdos específicos, con sus memorias colectivas para las revoluciones proletarias. Pocos meses después de la carta a César de Paepe mencionada al inicio de este apartado, Marx redacta *La guerra civil en Francia*³⁰ analizando e interpretando los acontecimientos de la Comuna que tienen al proletariado parisino como protagonista central y que, para Marx, son eventos fundantes de una nueva etapa en el curso de la historia.³¹ Durante los días que van del 18 de marzo de 1871 al 28 de mayo de ese mismo año —día en el que caen las últimas resistencias de los *communards*— Marx sostendrá su adhesión y solidaridad activa con la Comuna, sea a través de una abundante correspondencia con distintos lugares del mundo, organizando actividades de solidaridad o tratando de influir en la prensa inglesa. Sin embargo, sus expectativas en relación al desenlace eran más bien moderadas.³²

30) “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, escrito por Marx en abril-mayo de 1871, conocido como “La guerra civil en Francia” —y en adelante citado bajo este título—, en Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.

31) “Gracias al combate emprendido por París, la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y el Estado capitalista ha entrado en una nueva fase. Sea cual sea el final, se ha obtenido un nuevo punto de partida, cuya importancia histórica es universal”, carta de Marx a Kugelmann del 17 de abril de 1871, en Karl Marx, *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Península, 1974, pp. 129-130.

32) Cfr. la citada carta a Kugelmann. Marx nunca se arrepentirá del apoyo que brindó a la Comuna, ni del compromiso que forjó entre ésta y la Internacional; aun cuando influyera, por ejemplo, en el alejamiento de los tradeunionistas ingleses en esos mismos días de 1871, y en ciertas acusaciones, años después, entre las filas socialdemócratas. Pero esta adhesión a la Comuna estuvo balanceada tanto por ciertas discrepancias en torno a algunas medidas de la Comuna como por una mirada más estratégica: de allí que aconsejara a varios *communards* que forzaran un arreglo con Versalles, pues era más conveniente un acuerdo honroso que una derrota sangrienta, y porque París debía esperar que la revolución —como en 1848— se extendiese por el resto de las capitales del mundo. Marx sostuvo esta evaluación hasta su muerte, como puede

Lo interesante, en lo que concierne a nuestro tema, es que Marx, aun en la derrota de la Comuna, busca componer una imagen que puede actuar como configuración de una memoria de los trabajadores, como una tradición propia que se independice de los grandes recuerdos de la nación francesa, de las rememoraciones de las grandes victorias. Si, como Marx dice en su carta a Kugelmann del 12 de abril de 1871, la Comuna es “un nuevo punto de partida”, es preciso dotar a ese evento con esa significación, esto es, convertirlo en clave de lectura de la misma historia del movimiento obrero, e incluso de la conformación del movimiento obrero como clase. En La guerra civil en Francia, y en la correspondencia de Marx de esos días, se manifiesta esta orientación a proponer a la Comuna como “hito” fundante de una tradición autónoma para la clase obrera. La intervención marxiana se orienta a construirla como un acontecimiento de escala universal, a la par que establecer sus lazos con el '48 y la Internacional, como cuando afirma: “¡Es sorprendente la flexibilidad, la iniciativa histórica, la capacidad de sacrificio de que están dotados estos parisienses! [...] ¡Hasta ahora la Historia no había conocido un ejemplo tan grande! [...] suceda lo que suceda, la insurrección parisiense [...] es la más gloriosa proeza de nuestro partido desde la insurrección parisiense de junio...”³³ En definitiva, una genealogía, una tradición, una memoria para el *viejo topo*.

En su trabajo sobre la Comuna como símbolo y como ejemplo, Georges Haupt señaló que la insurrección parisiense se convirtió finalmente en “idea, profesión de fe, confirmación del devenir histórico y del inevitable cumplimiento de la revolución proletaria”.³⁴ Dicho en otros términos, la Comuna proporcionó al

verse en su carta a Domela Nieuwenhuis del 22 de febrero de 1881, en la que afirma, en relación a la Comuna de París, que “...aparte del hecho que ésta fue simplemente el levantamiento de una ciudad en condiciones excepcionales, la mayoría de la Comuna no era ni podía ser socialista en ningún sentido. Pero, con una pequeña dosis de sentido común podrían haber llegado a un compromiso con Versalles útil al conjunto del pueblo y que era lo único que en ese momento podía alcanzarse”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Problemas, 1947, pp. 402-03. Para un tratamiento más extenso de estas cuestiones, cfr. F. Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, op. cit., pp. 473-480; también cfr. Horacio Tarcus, “Entre Lucifer y Prometeo. Primera recepción de Marx en la prensa argentina (La Nación, 1871-1872, 1883)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, 6, UNQUI, Bernal, 2002.

33) Carta de Marx a Kugelmann del 12 de abril de 1871, en K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, op. cit., p. 128.

34) Georges Haupt, op. cit., p. 42.

movimiento obrero “una tradición autónoma, una *legitimación*”.³⁵ Gracias a esta “tradición”, afirma Haupt, el proletariado europeo tomó conciencia de sí mismo.³⁶ La importancia de la Comuna en la historia del movimiento obrero no puede ser ignorada, y esa relevancia no se ha restringido a su capacidad para la movilización por medio de símbolos anclados en las mentalidades colectivas; también ha sido invocada como materia de reflexión para las elaboraciones teóricas y las decisiones políticas, o como referencia histórica o teórica. Marx aportó significativamente en esta tarea de construcción de la Comuna “como símbolo y como ejemplo”, como prisma de interpretación del pasado y del futuro, y como tradición legitimante para la clase obrera. Además de hacerlo a través de sus textos, colaboró en la difusión de los relatos de los acontecimientos de la insurrección: es el mismo Marx quien corrigió la versión alemana de la obra de Lissagaray sobre la Comuna, mientras que la traducción inglesa fue obra de su hija, Eleanor Aveling Marx.³⁷

Entonces, en una hora de derrota, Marx apuesta a la construcción de una memoria, que es una memoria atenta a la historia de los derrotados.³⁸ Así es que el triunfo obrero del 18 de marzo es presentado como una nueva conjuración de los muertos, sólo que quienes se alzaban ahora ante los ojos aterrorizados de los defensores del orden burgués eran “los espectros de las víctimas asesinadas por ellos desde las jornadas de junio del 1848 hasta el 22 de enero de 1871”.³⁹ Se trata, entonces, de construir una memoria propia, pues para la revolución proletaria existe (o debería existir) otra memoria: la de los vencidos, la de los muertos no venerables, anónimos. Esa memoria actuante en las revoluciones por venir Marx pretende construirla como un pasado *futuro*, un pasado del futuro, una memoria del porvenir: “El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no lograrán redimirlos todas las preces de su clerigalla”.⁴⁰

35) *Ibidem*, p. 42.

36) *Ibidem*, p. 42.

37) *Ibidem*, p. 44.

38) Al hacerlo, también sabe que un ciclo de historia del movimiento obrero se ha cerrado con la derrota *communard*.

39) K. Marx, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 62.

De esta preocupación marxiana por el uso político de la memoria y del pasado, por su presencia activa en la actualidad, nos interesa destacar aquí esta doble dimensión. Por un lado, la afirmación en torno a una de las posibles configuraciones de la memoria: el “culto reaccionario del pasado”, esos “grandes recuerdos” como obstáculos, como impedimentos de una política emancipatoria. En tanto la memoria y los usos del pasado, tienen esa capacidad inherente de modelar identidades colectivas, la reflexión marxiana alerta sobre sus utilizaciones reaccionarias, esto es, sobre la capacidad instituyente de los grandes recuerdos en la gestación de subjetividades heterónomas y, por tanto, con débiles lazos con una política revolucionaria. Una forma de memoria que en lugar de constituirse como un nuevo examen del pasado y, por tanto, de aportar a una nueva trama experiencial prolonga indiferenciadamente ese pasado en el presente para anular toda posibilidad de un futuro distinto y emancipado.

Por otro, quisimos destacar esa potencia liberadora que reside en determinadas memorias y determinados vínculos del presente y del futuro con el pasado, potencia que se constituye como dimensión inescindible de las prácticas emancipatorias. En este último sentido, no todos los muertos deben ser enterrados, sino que justamente algunos deben ser desenterrados.

En contraposición a ciertas miradas progresistas atrincheradas en la máxima de “cuanta más memoria, mejor”, la propuesta de Marx que tratamos de rescatar implica más bien el reconocimiento de que toda memoria es productiva, en tanto selecciona qué recordar y qué olvidar; y su apuesta, consecuentemente, es por una memoria consciente de sus dimensiones políticas y éticas y de sus efectos en esos campos de la sociabilidad. Es decir, una memoria que sabe que realiza un trabajo en el presente y para el futuro. Para ello, para que la memoria actúe en sentido emancipatorio, su proceso de construcción requiere de la configuración de un nuevo horizonte de expectativas emancipatorias que precisa, en el mismo movimiento de su gestación, de una reapropiación crítica de la experiencia del pasado, refundando así el pretérito como espacio experiencial de una memoria crítica.

4) *Ibíd.*, p. 105.

Nietzsche o la importancia del olvido

La historia, la memoria, el olvido y los usos del pasado son tópicos que recorren la obra de Friedrich Nietzsche desde sus primeros escritos; aparecen aquí y allá de manera dispersa y, aunque no tienen un tratamiento metódico, se filtran influyendo en sus principales nociones. Esta presencia, aparentemente poco sistemática, no le quita, sin embargo importancia. Como señala Giorgio Colli¹, la obra del filósofo alemán, antes que un sistema armónico, es un conjunto multicolor que por momentos desconcierta y sin embargo no por eso carece de unidad; por el contrario, las mismas preocupaciones pueden encontrarse siguiendo distintas formulaciones, ya sea en forma de aforismos o en escritura continua; tal es el caso de estos conceptos.

El punto de partida para indagar sobre la memoria y el olvido en la obra de este pensador es la crítica radical de la historia que plantea en *Consideraciones Intempestivas*.² En estos primeros textos la historia que describe Nietzsche se pretende a sí misma como producción de “verdad”, de una verdad que está desvinculada del poder; sin embargo o, mejor dicho, por esa misma intención de negar los lazos con los poderes instituidos, se encuentra ligada indisolublemente a éstos. Aun así, en otros textos Nietzsche realiza una recuperación de un sentido para la historia a través del concepto de genealogía.

La relación entre memoria e historia en Nietzsche no tiene un desarrollo que pueda seguirse de principio a fin, son relámpagos, es como si se tratara de una explicación siempre diferida, transformada en promesa, que constantemente se escapa hacia adelante. Nuestra lectura mantiene algo de esas características; en consecuencia este texto es también fragmentario. “Yo no soy un hombre, soy dinamita”³ decía de sí y de su pensamiento. Se trata de una bomba que libera sus efectos en pequeñas explosiones, en pequeñas dosis.

*

1) Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, México, Folios, 1983.

2) Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas 1873-1875”, en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Aguilar, 1932.

3) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, M.E. Editores, Madrid, 1993, p. 161.

A las caracterizaciones del olvido como privación del ser, Nietzsche le opone la premisa —que de tan primaria parece insustancial— de que es imposible *vivir* sin olvidar.

En sus “Reflexiones sobre el olvido”, Yosef Yerushalmi⁴ remite a Nietzsche como un punto de partida ineludible para pensar en el objeto del título de su trabajo; es Nietzsche, dice, quien advierte que no saber olvidar constituye una “enfermedad” que pone en riesgo la vida, e invita a reflexionar en torno a los sentidos histórico y no histórico; ambos necesarios para la salud tanto individual como colectiva.

Pero, ¿qué es el olvido? y ¿cuál es su relación con la memoria? Yerushalmi distingue la memoria (*mnemne*) de la reminiscencia (*anamnesis*). Mientras que la *mnemne* es aquello que permanece ininterrumpidamente y de manera continua, la *anamnesis* refiere al esfuerzo por recordar lo que fue olvidado. En este sentido, todo conocimiento es *anamnesis*, en tanto busca recordar, reponer algo que se olvidó. En consecuencia, aquello que llamamos olvido en el sentido colectivo se produce cuando ciertos grupos no consiguen transmitir —por las razones que fuera— lo que aprendieron del pasado; cuando la reminiscencia falla. Yerushalmi insiste en que todos los mandamientos y órdenes de recordar y de no olvidar carecerían de efecto si los rituales y relatos históricos en los que se sostienen esos mandatos no se hubieran convertido en preceptos. Toma, para su argumentación, el ejemplo paradigmático de los mandatos de no olvidar dirigidos al pueblo judío y que se convirtieron en el canon de la Torá. Sin embargo, los problemas que trata el autor van más allá del contexto judío, ya que la fenomenología de la memoria y del olvido colectivos son similares en todos los grupos sociales, en tanto no hay pueblo que no tenga ciertos elementos del pasado que se conviertan en enseñanza canónica y compartida.

Yerushalmi continúa su recorrido señalando que, por lo menos hasta el siglo XIX, el historiador era un restaurador de la memoria vinculado siempre a su grupo de pertenencia, a su comunidad; sólo a partir del momento en que percibió que sus métodos le daban la posibilidad de una rememoración más pro-

4) Yosef Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, en *Usos del olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

funda, es que se vio tentado de recuperar “todo el pasado”. Simultáneamente, la aspiración a la objetividad le exigió una distancia y un desprendimiento cada vez mayor de los objetos de la propia comunidad. Será así que la pretensión de la historia de restaurar el pasado con objetividad y el mandato de no olvidar —que, originado en los griegos y en la tradición judía, es propio del pensamiento filosófico occidental— se conjugan para producir esa fiebre histórica que en 1874 ya devoraba a Nietzsche. Él sería el primero de una larga serie de pensadores en advertir —y transformar esa advertencia en conceptos— que el mandato de *no olvidar* ha convertido la *cura en enfermedad* para utilizar una metáfora cara al autor del *Zaratustra* y que, por lo tanto, el precepto debe ser reformulado o sustituido por la pregunta “¿en qué medida nos hace falta recordar y olvidar?”⁵ A la historia del olvido le agrega Nietzsche, entonces, una nueva página: aquella que señala que éste no es un agente pasivo, sino que puede tornarse —sería deseable que se tornara— en un arte ejercido intencionalmente: hay que aprender a olvidar, tanto y con tanto énfasis como se aprende a recordar. Dicho de otro modo, es necesario operar una selección.

*

¿En qué medida tenemos, colectivamente hablando, necesidad de la historia?, ¿qué cantidad de historia y qué tipo de historia?, ¿qué deberíamos recordar y qué olvidar?, se pregunta Nietzsche.

En las *Consideraciones Intempestivas*⁶, particularmente en la segunda titulada “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida” —obra más dedicada a los inconvenientes que a los beneficios— Nietzsche señala que si hay algo que diferencia al ser humano del animal es precisamente que el primero no sabe olvidar y está, por lo tanto, atado al pasado. La vida florece en el olvido y éste no es más que una inmersión total en el presente, explica provocadoramente, mientras contrapone a la vida el saber histórico que se basa en la memoria y en la persistencia del recuerdo. Fundada en la acumulación indiscri-

5) Yerushami, *op. cit.* p. 23.

6) Friedrich Nietzsche, *Consideraciones...*, *op. cit.*

minada de recuerdos, la historia de la que Nietzsche habla en la primera parte de la “Segunda Consideración Intempestiva”, no es más que la actualización o presentificación de los diversos pasados que se presentan hoy como estratos superpuestos.

El pasado, visto de este modo, se transforma en un peso insoportable: “[el hombre] se dobla bajo el peso cada vez mayor del pasado”⁷, y a ese peso Nietzsche le opone una potencia vital ahistórica. En esta *intempestiva* la dicha está relacionada con el *poder olvidar* entendido como un *arte*, porque, de no lograrse un sano ejercicio del olvido, el pasado se transforma en un peso mortal; peso que hace desear la muerte para así lograr finalmente el olvido.

La relación entre los pares recuerdo y olvido presentada como de mutua exclusión en la primera parte del texto se transforma más adelante, cuando Nietzsche señala que el punto de vista *histórico* es tan necesario como el *no histórico* para la salud tanto de un individuo como de un pueblo o de una civilización. Es así que los términos, sólo aparentemente antagónicos, vida e historia, definidos al principio uno por oposición al otro, se complejizan a medida que avanza la argumentación hasta encontrarnos ante una historia “al servicio de la vida”.⁸ Entonces, las dos necesidades serán igualmente vitales aunque no por eso dejarán de estar en tensión. La vida precisa de la historia y a la vez el exceso de estudios históricos es nocivo a los que viven. Ahora bien, si necesitamos aprender a olvidar tanto como necesitamos aprender a recordar, ¿dónde está el límite?, ¿qué será lo que se debe recordar?, ¿qué olvidar?

De manera preliminar Nietzsche adelanta en las *intempestivas* lo que va a afirmar más vigorosamente a través de otras escrituras. Y es que la historia no es una, no es única y no es independiente. Sin embargo se pretende como un saber absoluto para lo cual oculta su origen, borra sus relaciones con el poder y borra a su vez la operación de borramiento. Pretensión de objetividad basada en la acumulación persistente de todo lo que fue, sin jerarquía de importancia: he aquí la primera definición —impíamente crítica— que hace Nietzsche de la historiografía.

7) *Ibidem*, p. 74.

8) *Ibidem*, p. 81.

Es por eso que frente a las caracterizaciones que indican al olvido como la privación del ser, como puro vacío que lo constituyen en el negativo complementario de la historia entendida como búsqueda de una verdad objetiva, Nietzsche en las *intempestivas* erige el olvido en actividad. Dicho de otro modo, el olvido pasa a ser un principio activo que realiza un “trabajo” sobre el bloque de los recuerdos para permitir que la vida se abra paso.

Si por un lado historia y vida, recuerdo y olvido aparecen a lo largo de las *intempestivas* como opuestos antagónicos, por otro lado, y en el mismo texto, la vida no es posible sin la historia. Estamos, de este modo, frente a una aporía ya que, dentro de la argumentación de Nietzsche, no se puede optar por una u otra fórmula. Ante lo indecible, entonces, sólo queda avanzar sosteniendo la tensión.

Más adelante, todavía en las *intempestivas*, podemos encontrar una formulación diferente, donde la historia ya no es una sino múltiple. La historia pertenece al ser vivo, dice Nietzsche, y los tres tipos de historia que se pueden distinguir corresponden a tres características fundamentales del ser humano. En tanto el ser es activo y aspira le corresponde una “historia monumental”; en tanto conserva y venera, una “historia de anticuario”; en tanto sufre y necesita consuelo, un punto de vista “histórico crítico”.

La historia pertenece, sobre todo, al ser activo que participa de una lucha y no encuentra ejemplos en su presente, entonces busca maestros en el pasado. “Mientras el alma de los estudios históricos resida en los grandes impulsos que un hombre poderoso puede recibir de ellos, mientras el pasado se escriba como si fuera digno de ser imitado, como si fuera imitable y posible una segunda vez, ese pasado correrá el riesgo de ser deformado, embellecido, alterado en su significación, y, por eso mismo, su descripción no será más que un nuevo género de poesía libremente imaginada.”⁹ Cuando esta manera de ver el pasado predomina parecería surgir la premisa “dejad que los muertos entierren a los vivos.”¹⁰ Es así que cuando la humanidad quiere crear algo verdaderamente importante y perdurable se apodera del pasado

9) *Ibidem*, p. 86.

10) *Ibidem*, p. 88.

por medio de la historia monumental mientras que cuando, por el contrario, quiere afirmarse en la rutina de lo que siempre ha sido, se ocupa del pasado como anticuario.

En efecto, quienes conservan y veneran son los anticuarios: aquellos seres que quieren, sobre todo, cuidar las condiciones bajo las cuales han nacido para que éste sea su legado a las próximas generaciones. El peligro de la historia de anticuario es considerar que todo lo que pertenece al pasado es igualmente venerable, mientras que el resto (lo que no es del pasado) es rechazado y combatido. Es un sentido histórico que momifica la vida: “Se asiste entonces al espectáculo repugnante de una sed ciega de colección, de una acumulación infatigable de todos los vestigios de otro tiempo. El hombre se encierra en una atmósfera de vetustez; llega hasta envilecer dones superiores, nobles aspiraciones, por la manía de la antigualla, hasta una insaciable curiosidad tan vana como mezquina”.¹¹ La forma anticuaria de considerar la historia tiende a ahogar las otras maneras de apreciar el pasado, y si bien se apega a la vida no permite que se engendre otra nueva.

Sólo aquellos a quienes tortura una angustia del presente, sólo aquellos que quieren desembarazarse de su carga tienen la necesidad de una historia crítica, que es la que juzga y condena el pasado, corta sus raíces, nos deja libres para inventarnos el origen que elijamos. Pero, “...no es la justicia la que juzga aquí [...] Es la vida, la vida únicamente [...] Sin embargo, algunas veces sucede que la vida, esta misma vida que tiene necesidad de olvido, exige la paralización momentánea de este olvido.”¹² Es así que cuando se trata de comprender la injusticia de la existencia de tal o cual situación, entonces se atacan críticamente sus cimientos: “...las épocas que sirven a la vida juzgando y destruyendo el pasado, son siempre peligrosas y están siempre en peligro. Pues desde el momento en que nosotros somos los extremos de generaciones anteriores, somos también el resultado de los errores de estas mismas generaciones, de sus pasiones, de sus extravíos y hasta de sus crímenes. No es posible desprenderse completamente de esta cadena. Si condenamos estos extravíos creyendo que nos

11) *Ibidem*, p. 91.

12) *Ibidem*, p. 93.

hemos deshecho de ellos, no por eso suprimimos el hecho de que de ellos traemos nuestro origen”.¹³ El riesgo es entonces que, seguros de habernos desprendido de todo lo heredado, implantemos en nosotros una segunda naturaleza que se pretenda al exclusivo servicio de una verdad que sólo posee nuestro presente; ya que si las verdades del presente se erigen en rector único y absoluto de la vida social, ésta quedaría sometida a una suerte de esencialismo de lo que es, obturando la crítica, limitando sus alcances.

La historia como reminiscencia y reconocimiento, la historia como continuidad y tradición, pero también la historia crítica — si ésta se coloca exclusivamente al servicio del presente— son los blancos contra los cuales Nietzsche apunta sus dardos, porque cada una de ellas contribuye a construir una “verdad”; una verdad que se pretende desprovista de vínculos con el poder y que, por lo tanto, naturaliza y fija el lazo que une los dos términos.

Cuando, más adelante, Nietzsche recupera la historia crítica, lo hace porque ya no la considera emparentada con una verdad que sólo poseería nuestro presente, sino desde una postura que se atreve a “arriesgar la destrucción del sujeto del conocimiento en la voluntad, infinitamente desarrollada del saber”.¹⁴

Estos son los servicios que los estudios históricos pueden prestar a la vida. Hacer uso de la historia crítica es ajusticiar el pasado, borrar la devoción a las tradiciones, liberar a la humanidad para que se reconozca en el origen que quiera.

*

La crisis de la historia no es una concepción aislada en el pensamiento de Nietzsche, por el contrario, ésta sería incomprendible por fuera del marco que le proporciona aquella idea que no se cansaba de repetir: “la irrupción del nihilismo”, es decir, el anuncio de que todos los valores que dieron sentido a la cultura occidental están en crisis. Como señalan varios intérpretes de su obra, a la concepción de nihilismo como crisis de valores, Nietzsche le agrega una significación más profunda que señala que la raíz de la crisis de los valores está en los mismos valores.¹⁵ Dios,

13) *Ibidem*, p. 93.

14) Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 29.

la moral, la razón europea son cómplices de su propia ruina; pero Nietzsche no se lamenta de esta crisis, por el contrario, la saluda proponiendo ir hasta el fondo en la destrucción de los valores establecidos, sin dejar abierta la posibilidad ni de la restauración, ni de la inversión. Supera, de este modo, la filosofía de la conciencia en sus versiones teológicas y humanistas porque demuestra que todos los ideales, el más alto y el más bajo, tienen un origen “humano, demasiado humano”. “La muerte de Dios es también la muerte del hombre. No es otro el significado del superhombre”.¹⁶

Si Nietzsche se sitúa en el nihilismo para enfrentar a toda la filosofía de la conciencia, lo hace en contra de la idea de que todo el proceso de conocimiento se reduce a tomar conciencia de algo que ya estaba dado anticipadamente. La filosofía de la identidad y de la presencia, que encuentra su expresión máxima en la filosofía de la historia de Hegel¹⁷ y que está fundada en la idea de que nada nuevo sucede sino que la historia está escrita a priori con una dirección determinada, es objeto constante de los ataques nietzscheanos. A estas nociones le contrapone una idea de repetición más productiva, una repetición hacia el futuro expresada en la idea de eterno retorno.

En *Así habló Zaratustra*¹⁸ Nietzsche no refiere tanto a recuerdos y olvidos, sino que escribe acerca de una *memoria* que es una compleja trama de ambos; olvidos y recuerdos se entrelazan, y cuánto habrá de uno y de otro no se puede determinar de antemano, la memoria es entonces un cruce de fuerzas en tensión. Y siendo esta tensión irresoluble se expresará en la idea de *eterno retorno*. Mediante un insistente ejercicio de escritura el eterno retorno nietzscheano se desenvuelve para mostrar cómo es posible desplazarse de la posición dicotómica que enfrenta por igual recuerdo a olvido, e historia a vida, hacia un concepto que excede esas particiones y es, por lo tanto, más complejo.

15) El concepto de nihilismo en Nietzsche ha sido extensamente desarrollado. Ver: Ramón Pérez Mantilla, “Presentación” en *ECO. Revista de la Cultura de Occidente* N° 5-6-7, Bogotá, 1969 y Mónica Cragolini, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

16) Pérez Mantilla, *op. cit.*, p. 459

17) Ver: Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986.

18) Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Libertador, 2003.

Es así que el eterno retorno sugiere una relación entre recuerdo y olvido en la cual lo distintivo es la presencia de un movimiento pendular, una oscilación, un temblor¹⁹ que reenvía incesantemente de uno a otro. Recuerdo y olvido no son presencia y ausencia sino parte de una misma zozobra que implica la crisis de una forma de pensar el tiempo de una manera lineal.

Como señaló Deleuze, el eterno retorno es más que el retorno de lo mismo: “No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.²⁰

En el fragmento titulado “De la redención”, Nietzsche dice: “Y cuando me refugio en el pasado siempre veo lo mismo; fragmentos de cuerpos, miembros y crueles accidentes, pero ningún hombre. Las cosas más insoportables para mí, amigos míos, son el presente y el pasado del mundo; y si yo no fuese un vidente de todo lo que ha de pasar, no podría vivir”.²¹

La redención sería, entonces, transformar todo lo que fue en lo que deseáramos que hubiera sido. Nietzsche señala que el superhombre será quien pueda hacer de *lo que fue así*, un *así lo quise*; y esto no es otra cosa que elevarse a través de la voluntad por encima de la corriente fugaz de los hechos. El pasado, que no depende de nuestra decisión, tiene sólo el efecto de vaciar de sentido al presente. La apuesta nietzscheana es que no haya una clausura de lo que fue, sino por el contrario, hacer del pasado algo vivo donde el sujeto puede tomar posición y decidir en consecuencia.

Es así que el olvido desafía la ley de la repetición ya que, si se pretende traer a la conciencia el material olvidado, lo que se produce no es una mera repetición sino una resignificación. La ley del eterno retorno reta, así, su propia legalidad en tanto niega el guión que la constituye; el retorno será diferente en tanto querido:

«La carga más pesada. ¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: ‘Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más;

19) La expresión es de Derrida, *op. cit.*

20) Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.

21) Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 122.

y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, y todo lo que hay en la vida inefablemente pequeño y grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión —y esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le da la vuelta una y otra vez —y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo! ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: ‘Tú eres un dios: nunca había oído cosas más divinas?’ Si te dominara este pensamiento, te transformaría, convirtiéndote en otro diferente de cómo eres, triturándote quizá: ¡la pregunta hecha en relación a todo y a cada cosa: ‘¿Quieres que se repita esto una e innumerables veces más?’, pesaría sobre tu obrar como la carga más pesada! ¿De cuánta benevolencia hacia ti y hacia la vida habrías de dar muestra para no desear ya nada más que confirmar y sancionar esto de una forma definitiva y eterna?»²²

Si todo retornara podríamos adoptar diferentes posturas pero, entre ellas, la actitud auténticamente propositiva sería la afirmación del instante para que retorne como querido; esta es la única posición que se le puede oponer verdaderamente al nihilismo del sin sentido.²³ Por otro lado, la concepción del tiempo implicada en el eterno retorno muestra un rechazo del tiempo lineal, pero también de la concepción cíclica porque el retorno en tanto querido no deja lugar a lo mismo, sino que afirma la diferencia.

Al momento pasivo en el cual nos vemos confrontados con la experiencia del retorno, con el drama de volver a vivir una y otra vez la misma vida, con la angustia de repetir una y otra vez la misma escena, le sigue el momento activo en el cual —al decir de Borges²⁴— Nietzsche se enamora de su destino, y nos invita a enamorarnos del nuestro. Ese vínculo apasionado no es, contra lo que

22) Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, aforismo 341*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.

23) En su libro sobre Nietzsche, Mónica Cragolini agrega que se trata de una hipótesis de acción, *op. cit.*

24) Jorge Luis Borges, “La doctrina de los ciclos”, en *Historia de la eternidad, en Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 389.

podiera insinuarse en una lectura rápida, la mera aceptación pasiva de lo dado. Por el contrario, si aceptamos el quiebre de la estructura temporal que propone el *eterno retorno*, aceptamos que el instante debe ser vivido afirmativamente y entonces lo que retorna ya es algo distinto. La decisión permite que en el presente se afirme la diferencia. Como sostiene Deleuze, la figura del eterno retorno en tanto reúne dos ideas aparentemente opuestas —diferencia y repetición— es el modo de Nietzsche para pensar el devenir.

De este modo la figura de la memoria asociada al eterno retorno será la de la *anamnesis*. Se trata de una memoria discreta, en oposición a una memoria continua, que opera sobre la masa de recuerdos disponibles arrancando del olvido los fragmentos que retornarán, no ya como idénticos, por lo tanto como nuevas construcciones que afirman la vida. En este sentido, nada más distante de la noción de eterno retorno que la repetición mecánica y ritualizada de conmemoraciones que se pretenden albaceas contra el olvido y que buscan garantizar la rememoración cíclica con la ilusión de que así garantizarán que el pasado no se repita.

*

Si es cierto que por un lado Nietzsche critica una y otra vez a la historia, también es cierto que, una vez desarmados sus usos corrientes, la rescata. Fiel a su estilo insolente, la adjetiva burlescamente y la contrapone a toda fuerza vital. Sin embargo, desarrolla la idea de *genealogía* con la cual recupera un “espíritu histórico”; un sentido productivo para la historia, o mejor dicho un “sentido histórico” a secas. Este sentido histórico puede quedar atrapado en las redes del punto de vista suprahistórico o puede convertirse en una herramienta para la genealogía.

En “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault exhuma de los textos nietzscheanos el sentido histórico o una cierta visión de la historia, y lo hace sometiendo su propia metodología a la propuesta de Nietzsche, o sea con la paciencia propia del genealogista. Valga si no recordar el tan citado inicio del artículo: “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas”.²⁵

25) Michel Foucault, *op. cit.*, p. 7.

Pero ¿cuál es el objeto de la genealogía? No es el origen, ya que mientras éste remite a la esencia, a lo que ya está dado, a la búsqueda de la verdad y a la pureza, la genealogía reniega de esas exploraciones. No pretende establecer continuidades que neutralicen la dispersión del olvido, no aspira a mostrar que el pasado está vivo en el presente, sino que procura incesantemente percibir las desviaciones, los errores, ya que “en la raíz de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”.²⁶

Si la genealogía no tiene como objeto el origen (*Ursprung*), Foucault lee en Nietzsche otros dos términos análogos —surgimiento (*Entsehung*) y fuente (*Herkunft*)— que indican mucho mejor el objeto de la genealogía. Así la genealogía se emparenta de otro modo con la historia y es posible revisar otra vez, desde esta perspectiva, las duras afirmaciones de las *intempestivas*.

La historia que Nietzsche critica es —como señala Foucault— aquella versión de la historia que se apoya en un punto de vista fuera del tiempo, que pretende juzgar los acontecimientos según una verdad objetiva, eterna y que supone una conciencia plena y siempre igual a sí misma. A estas versiones, Nietzsche contrapone otra perspectiva: la del sentido histórico, que tiene la particularidad de reenviar a su propio acontecer todo lo que se había creído inmortal. Nada de lo humano es constante, nada tiene raíces tan profundas que no pueda ser transfigurado, invertido; ni siquiera los sentimientos, ni siquiera el cuerpo. El sentido histórico que propone Nietzsche es diferente a la historia tradicional tanto en la tendencia de ésta a disolver el suceso singular en una continuidad ideal inscrita en un movimiento teleológico, como en lo que hace a la definición de qué es un suceso. Y con suceso no se refiere a un tratado o una batalla sino a todo aquello distinto que irrumpe en escena producto de la lucha, del combate por el sentido. Al decir de Foucault: “Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”.²⁷

Si es cierto que por un lado la capacidad de olvido continúa siendo en *La genealogía...* una forma de la salud vigorosa, Nietzsche va a señalar que, en ocasiones también los recuerdos son necesarios, también éstos hacen a la vida y la salud; una de esas circunstan-

26) Esta es la lectura de Foucault del apartado 17 del tercer tratado de *La genealogía de la Moral*, *ibidem*, p. 15.

27) Foucault, *op. cit.* p. 20.

cias es cuando se realizan promesas. La naturaleza se propuso con relación a la humanidad una tarea ardua, dice en el segundo tratado de *La genealogía...*, “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”.²⁸ Y si bien es cierto que es contra esta tarea que se erige la capacidad de olvido —entendida no como mera fuerza inercial sino como una activa facultad de inhibición— también es cierto que a veces es necesario desarrollar un talento opuesto: “una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos —a saber en los que hay que hacer promesas”.²⁹ Sin embargo en estos casos la memoria tampoco se constituye en un elemento pasivo, en algo de lo cual simplemente no nos podemos desembarazar. Por el contrario, implica “un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*”.³⁰

Ahora bien, ¿cómo se crea una memoria? Se trata de una tarea difícil, que sólo puede ser llevada a cabo mediante un daño: “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”.³¹ De la memoria, así entendida, nace la conciencia humana porque la presencia del pasado no se apoya en mandatos recónditos o en necesidades estables, sino en su actualidad en forma de deuda.

Y este es el origen de los sentimientos de culpa y de toda “mala conciencia”; no la moral sino la deuda: “¿se han imaginado [...] que el capital concepto moral «culpa» (*Shuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Shulden*)?”³². Lo que está en la génesis del sentimiento de culpa es, entonces, un sentimiento de deuda, la idea de que debemos algo; pero ese sentimiento está además institucionalizado socialmente en relaciones contractuales y finalmente sancionado por penas.³³

28) Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 1995, p. 65.

29) *Ibidem*, p. 66.

30) *Ibidem*, p. 66, cursiva en el original.

31) *Ibidem*, p. 69.

32) *Ibidem*, p. 71

33) Los dioses mismos tienen, para Nietzsche, su origen a ese sentimiento de deuda/de culpa. Las viejas estirpes se sentían deudoras de sus antepasados, y para pagarles su deuda, esto es para redimir su culpa, ofrecen sacrificios: cuanto mayor es la deuda tantos más poderes representan los dioses, hasta que cuando se considera que la deuda es impagable, llegan los dioses a su máxima altura: al Dios único y omnipotente. Por eso el ateísmo consiste en no tener deudas con los dioses; se trata de una nueva forma de inocencia, una vuelta a la existencia preteológica.

Si la memoria tiene esos lazos fuertes con la deuda y la culpa, la historia puede convertirse en análisis genealógico. Debe para eso abandonar la carga de todo aquello que se pretende ahistórico, de todo aquello que se pretende sin origen, de las culpas, de las deudas. Y debe oponerle a todo esto un sentido histórico que sin temor se reconozca a sí mismo en perspectiva, que no borre aquello que lo niega y someta su propia mirada a las condiciones que impone.

El sentido histórico implica tres usos de la historia que se enfrentan vis-a-vis con los tres tipos de historia que Nietzsche reconocía en las *intempestivas*. De este modo, esa parodia que es la historia monumental es a su vez parodiada y el sentido histórico se erige en destructor; por otro lado, la historia genealógicamente dirigida borra las raíces de la identidad y pone en evidencia las discontinuidades que nos atraviesan. Se opone, así, a la historia de anticuario que conserva y venera. Por último también el punto de vista crítico es puesto en duda: si la crítica sacrifica al sujeto de conocimiento en aras de una verdad de la cual nuestro presente sería el único depositario corre el riesgo de ocultar la relación entre saber y poder.

La importancia de este punto ya fue señalado por Deleuze cuando dijo que Nietzsche fue quien denunció que la filosofía occidental ocultó sistemáticamente el vínculo entre verdad y poder. En cierto sentido, una vez desnudados los vínculos de la verdad y del saber con el poder, Nietzsche sugiere que queda todavía una reapropiación posible de la historia. Y es que, cuando se han borrado los rastros de veneración supersticiosa del pasado, lo que queda es la posibilidad de reconocernos en el origen que queramos ahora productivamente. Porque ese movimiento no es ya, como crítica en las *intempestivas*, un sacrificio de la vida en aras de “la verdad”. Es, por el contrario, una recuperación de aquello que quedó elidido por la complicidad poder/saber; es, por lo tanto, destrucción sistemática de dicha relación. Es repetición pero a la vez diferencia.

BENJAMIN O LA CITA REVOLUCIONARIA CON EL PASADO

*No pedimos a quienes vendrán después de nosotros
la gratitud por nuestras victorias sino la rememoración
de nuestras derrotas. Ése es el consuelo: el único que se da
a quienes ya no tienen esperanzas de recibirlo”*

W.B.

“Distante de todas las corrientes” tituló Theodor Adorno su escrito sobre Walter Benjamin publicado en *Le Monde* en 1969, y la fuerza de esta afirmación se trocó en una imagen de la obra y el pensamiento de Benjamin que parecería escapar a toda posible adscripción, haciendo infructuosa la tarea de quienes se proponen identificar con claridad cuáles podrían ser las tradiciones de pensamiento en las cuales inscribir sus trabajos, y en torno a cuáles raíces epistemológicas y críticas se vertebraron sus reflexiones.¹ Pero como bien señala Pierre Missac, esta caracterización es sólo parcialmente correcta; pues resulta útil, aunque discutible, si la expresión se aplica “a las vicisitudes y las formas de la vida cultural”. A lo que podría agregarse que la trayectoria profesional del propio Benjamin aparece desplazada: al margen de las instituciones universitarias que lo rechazan; excluido aun por los revolucionarios bolcheviques cuando su colaboración sobre Goethe para la Enciclopedia Soviética que dirigía Lunatcharsky

1) Si para la tradición marxista esta “marginalidad” —salvando excepciones— ha hecho de Benjamin un autor “ausente”, la misma contrasta, como ha señalado José Sazbón, con otro énfasis: el de dotar a cierta intervención benjaminiana, sobre todo la plasmada en *Sobre el concepto de historia*, de una homogeneidad y uniformidad capaz de “(re)encuadrarla” entre las filosofías de la historia. Cfr. José Sazbón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” y “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación”, en José Sazbón, *Historia y representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 156-178 y pp. 179-189, respectivamente. El artículo de Adorno, “À l’écart des tous les courants” fue publicado originalmente en *Le Monde*, del 31/5/1969 y reeditado en Theodor Adorno, *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995. También por su parte Hannah Arendt considera a Benjamin un pensador inclasificable: “El problema con todo lo que Benjamin escribió fue que siempre resultó ser *sui generis*”, H. Arendt, “Walter Benjamin. 1892-1940”, en H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 141.

es finalmente reemplazada; incluso en el borde de un Instituto de Investigación Social de Frankfurt que no termina de integrarlo plenamente como uno de sus intelectuales. Pero esa distancia de todas las corrientes se transforma en un juicio inaceptable —añade Missac— “desde una perspectiva más amplia, que la obra de Benjamin contiene *in nuce* y que expresa las corrientes fundamentales del pensamiento occidental y en particular centroeuropeas”.² Seguramente por ello Michael Löwy añade a la formulación adorniana que el pensamiento de Benjamin está también “en el cruce de todos los caminos”.³ A la vez distante y en el cruce: esta doble cualidad ha hecho que el pensamiento de Benjamin apareciera corrido (cuando no expulsado) de todos lados y, al mismo tiempo, fuera capaz de nutrirse de diferentes tradiciones a las que imaginó en novedosas y productivas articulaciones.⁴

Es quizás ese cruce, siempre sostenido en una tensión, una buena atalaya desde la cual observar sus reflexiones sobre la memoria y la historia. No es difícil advertir, entonces, que ese cruce tiene, entre sus principales vertientes, a un romanticismo que —en versión alemana— Löwy no duda en calificar de revolucionario, pues no propicia un retorno al pasado sino un desvío por lo pretérito hacia un porvenir utópico. Junto a ese romanticismo, destaca en Benjamin la tradición judía de corte mesiánico; una tradición siempre presente, en parte, gracias a su continuo diálogo con Gershom Scholem. Ambas tendencias se combinarán de manera original, por un lado, con un psicoanálisis al que Benjamin revisita en su madurez; por otro, con cierto marxismo y con ciertos textos de Marx: con el marxismo del primer Lukács, de Karl Korsch, de Ernst Bloch, de los frankfurtianos; con el Marx de los textos filosóficos y políticos, y con ese capítulo clave para Benjamin, el del fetichismo de la mercancía en *El capital*.⁵

2) Pierre Missac, *Walter Benjamin. De un siglo al otro*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 17.

3) Michael Löwy, “Distante de todas las corrientes y en el cruce de todos los caminos: Walter Benjamin”, en Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.

4) Esta situación en la que ha sido inscripto el pensamiento de Benjamin es, por otra parte, la que abre la posibilidad de ejercer una cita “liviana” de su obra. Contra estas lecturas despolitizadas advertía Susan Buck-Morss en su *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor/La Balsa de la Medusa, 1995.

5) Para la lectura que hace Benjamin de Marx, cfr. por ejemplo los citados textos de Susan Buck-Morss, José Sazbón y Michael Löwy.

Romanticismo, mesianismo judío, psicoanálisis y marxismo tienen un elemento en común particularmente importante para Benjamin: en todas estas corrientes el pasado —colectivo e individual— tiene un peso relevante; y todas ellas, justamente por eso, pueden ser soportes para pensar el presente y el porvenir.

*

En el pensamiento de Benjamin la reflexión sobre el pasado se constituye en un *passage* necesario: no hay futuro sin rescate del pasado. Pero para que efectivamente haya un futuro emancipado, la figura del rescate nos habla de una determinada intervención del pasado, aquella que permite abrir fisuras en un presente que para Benjamin “junta polvo”, esto es, expresa la quietud de la historia.⁶ Como señala Pablo Oyarzún Robles, el planteo utópico-emancipatorio de Benjamin no se construye en torno a la preeminencia del futuro sino a la del pasado. Es el pasado el que permite mantener abierto el porvenir.⁷ Perspectiva ratificada en la tesis XII, donde se afirma que la lucha de la clase trabajadora se nutre “de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados”.⁸ El futuro no es lo que vendrá por el despliegue naturalizado de algunas potencias contenidas en el presente, sino que para que haya efectivamente futuro es preciso convocar al pasado. Existe una doble determinación en esa invocación de lo pretérito, pues se trata de un *determinado* pasado, que debe ser evocado de *determinada* manera para que sea capaz de trastornar el presente. El pasado del que Benjamin habla es el pasado pendiente, el pasado trunco, el que no pudo realizarse en su propio presente. Justamente su mismo carácter de pasado *pendiente* es el que hace que su intervención tenga la facultad de abrir una *diferencia* en el presente, diferencia que es la ruptura de la continuidad de lo mismo. Esa ruptura constituye el futu-

6) Cfr. S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 112.

7) Pablo Oyarzún Robles, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, ARCIS·LOM, 1995, pp. 28-29.

8) Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso...*, *op. cit.*, p. 59. Esto para nada significa que las imágenes de una futura sociedad emancipada desaparezcan de los planteos de Benjamin.

ro. Por lo tanto, no se trata meramente de reconocer al pasado diferencialmente para poder entonces comprender el presente y trazar un futuro; no es solamente un problema conceptual sino, principalmente, un tema político.⁹

La incompletud del pasado, su no realización, es un elemento clave de la interpretación benjaminiana, pues este carácter trunco es “un secreto índice, por el cual es remitido a la redención”.¹⁰ Es aquí donde juega su papel la rememoración, siempre que estemos atentos al eco de esas otras voces, “enmudecidas ahora”.¹¹ La rememoración a la que refiere Benjamin está fundada aunque no sólo— en la tradición judía que, como señala Yerushalmi, sostiene el mandato de no olvidar, portadora por ello de una cualidad teológica redentora: “la de ‘desclausurar’ el pasado, desclausurar el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado”.¹² Esta capacidad de hacer incompleto el sufrimiento de las víctimas del pasado —o la complementaria facultad de “completar” las historias trunacas— es la que prolonga el ejercicio de memoria en una acción de redención. La rememoración, nudo de la relación con el pasado, se enlaza indisolublemente a la definición misma de redención: Benjamin plantea que el pasado espera de nosotros su redención y, al mismo tiempo, que sólo una humanidad redenta, salvada, puede asumir íntegramente el pasado.¹³

9) P. Oyarzún Robles, *op. cit.*, pp. 28-29.

10) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis II, p. 48.

11) *Ibidem*, tesis II, p. 48. Cfr. también P. Oyarzún Robles, *op. cit.*

12) Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 57.

13) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis III, p. 49. Para Löwy —que sigue los planteos de Irving Wohlfarth y Gershom Scholem— el concepto benjaminiano de redención se relaciona, por un lado, con la apocatástasis (la salvación final de todas las almas, sin excepciones, según lo expresan algunas corrientes del cristianismo ortodoxo), en el sentido de que finalmente quedarán a salvo del olvido todos los intentos emancipatorios. Por otro lado, como la misma apocatástasis significa retorno de todas las cosas a su estado originario, tiene como su equivalente judío mesiánico y cabalístico al *tikkun*, y justamente en la *apocatástasis* y en el *tikkun*, la restitución viene acompañada de un *novum*, debido a una visión utópica del porvenir que se ilumina recíprocamente con la restitución del estado originario; o dicho en otros términos —los de Jeanne Marie Gagnebin— como el pasado sólo puede volver en una no identidad consigo mismo, esa vuelta implicada en la restitución es una apertura al futuro. Cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.*, pp. 62-66

Que la recuperación del pasado pendiente contenga esta dimensión redentora depende a su vez de la relación que se establezca entre el presente y el pasado. La política emancipatoria —la búsqueda de la redención en la actualidad— está indisolublemente unida a una *cita* con el pasado. La cita no es sólo un *rescate* del pasado por medio del recuerdo, sino también un encuentro con dicho pasado, *encuentro* que para ser posible requiere del “salto de tigre” que rompa el *continuum* de la historia, el tiempo homogéneo y vacío.¹⁴ Sin este sentido fuerte de la cita —como convocatoria a *encontrarse* con el pasado o, dicho de otra manera, como la inscripción de la rememoración *en* el pensar dialéctico— el ejercicio de memoria no podría contener un signo redentor, emancipatorio. Redención tanto para el pasado como para el presente. La rememoración pierde cualquier dimensión contemplativa para afianzarse como actividad reflexiva y como práctica revolucionaria en el presente.¹⁵

*

Si estas son algunas de las reflexiones del autor de *Dirección única* en torno a los vínculos entre la temporalidad, las aspiraciones liberadoras y la rememoración, es preciso preguntarse cómo concibe los propios ejercicios de memoria.

“La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado”, reza la V tesis *Sobre el concepto de historia*.¹⁶ Este lugar de la imagen es clave en el pensar de Walter Benjamin y constituye un modo distinto de llevar adelante la reflexión filosófica, una modalidad que no es una opción metafórica de lo que podría ser dicho de otro modo, de manera más tradicional; una modalidad que, por otro lado, aparta a Benjamin de ciertos códigos propios

14) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis XIV, p. 61. Pero no todo “salto de tigre” contribuye a las políticas emancipatorias; cfr. J. Szabón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, *op. cit.*

15) M. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.* p. 66. La redención (Erlösung) en Benjamin es autorredención y el Mesías es, como bien señala Löwy, “la humanidad misma, y más precisamente... la humanidad oprimida”, un equivalente teológico de la marxiana autoemancipación de los trabajadores; cfr. *ibidem*, pp. 59-60.

16) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 50.

del discurso filosófico occidental.¹⁷ Este “pensar en imágenes” es relevante para comprender sus consideraciones sobre la memoria y la historia.¹⁸

Como señala Sigrid Weigel, para dar cuenta de las imágenes del recuerdo y la memoria Benjamin apela a distintas figuras, como aquellos registros topográficos o arqueológicos que en sus reflexiones constituyen una imagen del territorio de la memoria; territorio compuesto por capas, estratos, rastros.¹⁹ En la utilización de una alegoría arqueológica para pensar la memoria —que conlleva un lugar central para la imagen de la excavación como actividad del recordar²⁰— Benjamin llama la atención sobre los caminos de la búsqueda más que sobre lo que se encuentra. E insiste en la relevancia del lugar preciso del encuentro: “Quien sólo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor. Por eso, los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato sino señalando con exactitud el lugar en que el investigador se apoderó de ellos”.²¹ El lugar exacto del encuentro indica —más que una precisión— una condición para la legibilidad de los registros de la memoria colectiva, pues, en la senda de Proust,

17) Como advierte Susan Buck-Morss, ciertas categorías que en la tradición filosófica tienen una significación invariante en su relación recíproca, en la filosofía benjaminiana mutan sus significaciones en relación al contexto discursivo en el que son utilizadas. La centralidad de la imagen en el pensamiento de Benjamin también ha sido señalada por Pierre Missac y José Sazbón, en los textos ya citados.

18) Quizás es preciso aclarar que las imágenes benjaminianas no están circunscriptas a las representaciones visuales, sino que estarían más cerca de una conceptualización general que contiene diversas formas de la semejanza y la correspondencia. Por ejemplo: la constelación del despertar como imagen del recuerdo está asociada en “Una imagen de Proust” al olfato —que recuerda más que la vista—; cfr. Walter Benjamin, “Una imagen de Proust”, en *Walter Benjamin, Imagenación y sociedad*. Iluminaciones, I, Madrid, Taurus, 1998, p. 34.

19) Sigrid Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999. En “Desenterrar y recordar”, Benjamin dice que “... la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido”; Walter Benjamin, “Desenterrar y recordar”, en *Walter Benjamin, Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992, pp. 118-119.

20) “Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava”, *ibídem*, pp. 118-119.

21) *Ibídem*, p. 119.

antes que el objeto encontrado es la evocación que éste posibilita la que abre las puertas al campo de la memoria. Aun sin “hallazgo”, incluso las búsquedas “inútiles”, deben ser parte de la composición del inventario sobre el que se erige la memoria.²²

También Weigel ha indicado cómo las reflexiones de Benjamin en torno a la memoria están vertebradas por un paradigma topográfico que, desde los años '30, se convertirá en una concepción escrito-topográfica con impronta psicoanalítica.²³ A las capas y estratos se agregan entonces las “huellas”, los rastros. Y es también por estos desplazamientos en la concepción benjaminiana de la memoria que las alegorías se multiplican; a la excavación arqueológica se suman otras figuras: el laberinto, el árbol genealógico. Las representaciones preponderantemente topográficas o arqueológicas se irán combinando, desde principios de los años '30, con ciertas figuras freudianas (como las *brechas*, las *huellas duraderas*) en una composición que dejará su sello en la imagen de una *escritura de la memoria*.²⁴

Por este trayecto, Benjamin empieza a pensar la ciudad y los Pasajes como “un pasado hecho espacio”. La topografía y la arquitectura de la ciudad se conforman como “espacio de la memoria colectiva”, como memoria materializada. El problema son las formas de legibilidad de esa materialización de la memoria colectiva. Y los Pasajes son un lugar especial para la descifrabilidad de las huellas de la memoria: su condición de pasado materializado es paralela a su condición de *passage* entre el sueño y la vigilia, entre el día y la noche. La rememoración es asimilada al despertar.²⁵

Benjamin concibió su trabajo como una “revolución copernicana” en la práctica de escribir historia. En lugar de una escritura de la historia que actuara como legitimación del estado presente, la historia que quiere Benjamin es aquella cuyo objetivo sea destruir la inmediatez mítica del presente, lo cual implica dejar de insertarla en un *continuum* cultural que afirma el presente como su culminación. En la época de la moderna industria cultural, la conciencia sólo

22) “Sin lugar a dudas es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la palada cautelosa, a tientas, en la tierra oscura”, *ibidem*.

23) Cfr. S. Weigel, *op. cit.*, p. 186 y ss.

24) S. Weigel, *op. cit.*, pp. 185-189.

25) “...recordar y despertar son íntimamente afines”, en Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 394 [K 1, 3].

existe en estado mítico, en estado de ensoñación. Liberar al presente del mito que lo mantiene en ese estado, requiere de la intervención de un particular conocimiento del pasado, a través de la exposición de “aquella constelación de orígenes históricos que tiene el poder de hacer explotar el ‘continuum’ de la historia”.²⁶ El pasado que debe ser convocado por la memoria y la historia es aquel que ha sido dejado de lado, que ha sido olvidado y yace enterrado, oculto en la cultura, que sobrevive en las grietas de la sociedad; grietas que conectan la conciencia moderna —y diurna— con su *ur*-historia nocturna.

Se trata, entonces, de una práctica que se proponga mostrar la historia truncada, la historia de quienes fueron vencidos, los futuros nunca realizados o, dicho de otra forma, de una práctica que desentierre lo enterrado, que revele lo ocultado, que rescate lo olvidado por una conciencia en estado de ensoñación, por una conciencia mítica. Entonces, en el giro copernicano en la consideración de la historia, “el paradigma del recuerdo” es, justamente, el despertar.²⁷

*

Para Benjamin, el despertar es un acceso a un tipo diferente de conocimiento sobre el pasado, un conocimiento todavía no consciente de “lo que ha sido”.²⁸ La constelación del despertar se ubica en el umbral entre el sueño y la vigilia —es un *passage*—, y lo que Benjamin propone es atravesar lo que ha sido con la intensidad de un sueño, para “experimentar el presente como mundo de la vigilia, al cual, en verdad, se refiere todo sueño al que denominamos algo sido”.²⁹ Al retomar la distinción proustiana entre *mémoire volontaire* y *mémoire involontaire*, Benjamin da cuenta de la importancia de leer ambos tipos de memoria a partir de las referencias al sueño y la vigilia. La representación benjaminiana es aquí la de la memoria como tejido —como texto— donde el recuerdo es el pliegue y el olvido, la urdimbre. Como figura inversa a la de Penélope, la jornada diurna deshace esa urdimbre que el olvido teje en la noche.³⁰ Por eso la *mémoire*

26) S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 14.

27) Walter Benjamin, *Paris. Capitale du XIXe Siècle. Le livre des passages*, Paris, Les Éditions du CERF, 2002, p. 406 [K 1, 2].

28) *Ibidem*, p. 406 [K 1, 2].

29) *Ibidem*, p. 406 [K 1, 3].

30) W. Benjamin, “Una imagen de Proust”, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

volontaire es de poca profundidad: es una memoria “dispuesta a responder al llamado de la atención”, de la cual se puede decir “que las informaciones que nos proporciona sobre el pasado no conservan nada de éste”³¹, y cuyo repertorio de imágenes ya le había parecido a Proust “vacío e insípido como una colección de fotografías”.³² Fotografía y memoria: podría pensarse el álbum fotográfico como un “lugar de memoria”, como una secuencia de los momentos vividos, como un registro material de los acontecimientos del pasado. Pero Proust ha querido manifestar la pobreza de la *mémoire volontaire* precisamente a través de la fotografías lo cual se relaciona, para Benjamin, con un fenómeno característico de la modernidad: la decadencia del aura: decadencia en la que la fotografía ha tenido un rol destacado.³³ La moderna alienación del sujeto se manifiesta destacadamente en el *souvenir*, objeto coleccionable, “lugar de memoria”, que constituye una suerte de inventario del pasado de cada persona como conjunto material de posesiones muertas.³⁴

Contrariamente a la *mémoire volontaire*, las representaciones radicadas en la *mémoire involontaire* conforman el aura del objeto sensible en torno al cual se agrupan, y el aura corresponde a una experiencia depositada en dicho objeto, experiencia preservada en el aura. Como en la célebre escena en la que una *madeleine* permite a Proust abrir la puerta para recuperar su pasado, la imagen que permite el recuerdo es fugaz como el relámpago y retorna cuando aquél ya parecía perdido:

31) Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Buenos Aires, Leviatán, 1999, p. 12 y p. 68.

32) *Ibidem*, p. 68.

33) *Ibidem*, p. 68. Si por un lado la reproducción técnica —como la fotografía— ha colaborado significativamente en la decadencia del aura, al mismo tiempo —como su otro rostro— ha multiplicado el campo de acción de la *mémoire involontaire* al hacer posible mediante una máquina la fijación de “un acontecimiento, visual o sonoramente, en la ocasión que se desee”, y de tal modo convirtiéndose en “conquistas esenciales de una sociedad en la que el ejercicio se atrofia”, *ibidem*, p. 65. Cfr. también los textos de Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y “Pequeña historia de la fotografía”, ambos en Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.

34) “El souvenir es el complemento de la ‘vivencia’. En él se cristalizó la creciente alienación del hombre quien inventariza su pasado como una posesión muerta [...] La reliquia viene del cadáver, el souvenir de la experiencia muerta, que, eufemísticamente, se denomina ‘vivencia’”, Walter Benjamin, “Zentralpark”, en Walter Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, op. cit., p. 202.

«Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor es el que tenía el pedazo de *madeleine* que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tila, los domingos por la mañana en Combray... [...] [C]uando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmatereales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo».³⁵

Los objetos que posibilitan la evocación del pasado son aquellos provistos de un aura, esto es, que han sido dotados de la capacidad de “devolver la mirada”.³⁶ Se sostiene así una noción de aura en la que ésta es “la aparición irrepertible de una lejanía”³⁷, de algo perdido en el tiempo, oculto o enterrado, olvidado. Por eso Benjamin puede decir que la *mémoire involontaire* está más cerca del olvido que de lo que generalmente se llama recuerdo. Pues si el olvido es, como decíamos, la urdimbre de la existencia, la empresa consiste en reconstruir —a la manera de Proust— la vida no tanto como ésta ha sido, o aun como es recordada, sino más bien como ha sido olvidada.³⁸ Que el olfato, por ejemplo, sea un vehículo privilegiado para los recuerdos involuntarios, que éstos procedan a presentarse fugazmente, que éstas sean las formas mediante las cuales se *presentiza* el pasado, todo esto tiene variadas consecuencias. En primer lugar, que las materializaciones de la memoria —su radicación en objetos sensibles— siguen caminos asociativos que exigen un régimen de lectura particular: un régimen perteneciente a un universo dominado por las semejanzas. En segundo lugar, que es preciso encontrar las conexiones entre la *mémoire volontaire* y la *mémoire involontaire*, que es también el punto de encuentro entre ciertos contenidos

35) Marcel Proust, *A la búsqueda del tiempo perdido*, vol. I: “Por el camino de Swan”, Buenos Aires, Hyspamérica, 1982, p. 63.

36) Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., pp. 68-70. Cfr. también los ya citados textos que componen el volumen *Discursos Interrumpidos I*.

37) *Ibidem*, p. 69.

38) W. Benjamin, “Una imagen de Proust”, op. cit., pp. 18-19.

del pasado individual y los del pasado colectivo; procedimiento de fusión que en un tiempo cumplían los cultos, con sus ceremonias, con sus fiestas.³⁹

Al afrontar ambas cuestiones Benjamin retoma el texto “Más allá del principio del placer”, en el cual Freud plantea la relación entre memoria y conciencia a partir de esa proposición que sugiere que la conciencia surge en el lugar de la huella mnemónica. Sigrid Weigel ha llamado la atención sobre este pasaje señalando que, por medio de la doble significación de esta frase, Freud propone una relación entre los dos sistemas del aparato psíquico: relación entre la conciencia y las huellas duraderas alojadas en el inconsciente que estructura su legibilidad y que se define como destello instantáneo, como visibilidad momentánea.⁴⁰ Benjamin sostiene que esta relación entre las marcas del recuerdo y la conciencia es similar a la distinción proustiana entre reminiscencia voluntaria y recuerdo involuntario, correspondiendo a este último todo aquello que no ha sido vivido expresa y conscientemente, aquello que no forma parte de la “experiencia vivida” (*Erlebnis*). La conexión entre ambos materiales nos remite nuevamente al punto de *passage* (o de encuentro) entre *mémoire volontaire* y *mémoire involontaire*, entre conciencia y huellas duraderas; también nos sitúa ante una interpretación de las “huellas de la memoria” como tipo particular de escritura, con su propio régimen de legibilidad.

Como los síntomas en Freud, las ruinas, los restos, los residuos del pasado sólo se vuelven legibles al considerarlos signos de una representación distorsionada en lo visible de las huellas de la memoria colectiva, es decir, funcionan como símbolos del recuerdo. En el “Exposé de 1935”, Benjamin considera que las ruinas de la burguesía se vuelven una escritura de la memoria cuya legibilidad se asemeja al modelo freudiano de la memoria. Ciertos símbolos del deseo del pasado siglo XIX —como los pasajes, los salones de exposición o los panoramas— han sido arrasados por “el desarrollo de las fuerzas productivas”, y yacen abandonados, olvidados, aun cuando los monumentos que los representaron todavía no se han desintegrado. Son “los restos de

39) W. Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., pp. 14-15.

40) S. Weigel, op. cit. p. 193.

un mundo onírico”, cuya evaluación por el despertar constituye un caso ejemplar del pensamiento dialéctico. Y “el pensamiento dialéctico es el órgano del despertar histórico”.⁴¹ La topografía de la ciudad no es sólo un pasado espacial y pétreo; ruinas, símbolos del deseo y monumentos están vinculados por una *escritura*, una escritura cuya posibilidad de decodificación requiere que se la considere signo de una representación previa. Y como en la interpretación freudiana de los sueños, las “huellas de la memoria” colectiva sólo pueden ser interpretadas como material distorsionado.⁴² La distorsión proviene de la imposibilidad de sostener en un registro “literal”, el sueño utópico alojado en el mismo proceso de socialización e industrialización impulsado por la burguesía del siglo XIX; y al mismo tiempo en su también imposible erradicación total, pues sin él no habría hegemonía.

En estas apreciaciones, la relación entre lo pasado y lo presente ha sido desplazada de lo temporal hacia una conexión figurativa y dialéctica cuya piedra de toque es la imagen, pues es en la imagen donde “lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación”.⁴³ La figura de la “constelación” es una de las preferidas por Benjamin para delinear la fugaz revelación del pasado “en el ahora de su cognoscibilidad”, para expresar el carácter de destello de la *presentación* de lo pretérito tanto como al lazo figurativo y dialéctico entre pasado y presente. Si la constelación es una figura apta para expresar la fugacidad y la tensión de lo que se conjuga en ella, lo es en tanto forma que adopta la percepción de la similitud, percepción que “está siempre ligada a un reconocimiento centelleante”, pues lo semejante “se ofrece tan fugaz y pasajera a la mirada como las propias constelaciones”.⁴⁴ Las nociones articuladas de la imagen, la constelación y la semejanza permiten pensar la legibilidad de las huellas de la memoria.

Las imágenes del recuerdo —como las del propio Benjamin en *Infancia en Berlín hacia 1900*— nos dejan aproximarnos a las

41) Walter Benjamin, “Exposé de 1935”, en W. Benjamin, *Paris. Capitale du XIXe Siècle. Le livre des passages*, op. cit. pp. 45-46.

42) S. Weigel, *op. cit.*, pp. 198-212.

43) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 121 [N 2a, 3].

44) Walter Benjamin, “La enseñanza de lo semejante”, en Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones, IV*, Madrid, Taurus, 1999, p. 87.

“huellas de la memoria” —marcas duraderas en el inconsciente del grupo colectivo que suponen una escritura pasada— por caminos asociativos de imágenes, escenas, palabras, nombres.⁴⁵ Estos caminos asociativos se basan en la noción de “ semejanza extra sensible” (o “similitud no sensorial”), es decir, semejanzas que no son perceptibles en los términos en que actualmente definimos este concepto, que refieren a afinidades no visuales, y aun inconscientes. Para comprender las “huellas de la memoria” es preciso seguir la cadena asociativa, la cual surge del juego de distintas y variadas similitudes que son reconocibles en constelaciones. Estas constelaciones conforman “el más completo archivo de semejanzas extrasensoriales”⁴⁶ que Benjamin encuentra en la escritura y el lenguaje, lugares en donde subsiste finalmente la capacidad mimética del ser humano.⁴⁷ La percepción de la similitud vertebrata el momento de legibilidad de las huellas de la memoria, dando lugar a la circunstancia en la que se conjugan “la memoria del lenguaje” —reserva de su capacidad mimética— y “el lenguaje de la memoria”, *una escritura de las huellas duraderas*; material distorsionado proyectado por el inconsciente del grupo colectivo.⁴⁸

En sus propias memorias de la infancia berlinesa, Benjamin busca comprender de qué manera el inconsciente es impactado por lo social y lo político, y cómo ello se registra en imágenes del recuerdo. Una tarea en sintonía con el *Passagen-Werk*. A la manera de las imágenes de los sueños, los recuerdos marcados por lo social y lo político, las reliquias del pasado —los mismos Pasajes—, eran jeroglíficos, pistas para acceder a un pasado olvidado, sepultado. El camino era interpretar esos sueños-fetiches

45) Cfr. Walter Benjamin, *Infancia en Berlín hacia 1900*, Buenos Aires, Alfaguara, 1990.

46) W. Benjamin, “La enseñanza de lo semejante”, *op. cit.*, p. 89.

47) “La alusión a la astrología podría ser suficiente para facilitar la comprensión del concepto de semejanza extra sensible. Es obvio que se trata de un concepto relativo: indica que entre nuestras percepciones ya no poseemos aquello que permitiera en el pasado hablar de una afinidad entre constelaciones estelares y un hombre. Poseemos, no obstante, un canon que permite echar luz sobre la oscura morada de la semejanza extrasensorial. Y este canon es el lenguaje”, en W. Benjamin, “La enseñanza de lo semejante”, *op. cit.*, p. 87. Para una aproximación a la teoría del lenguaje de Benjamin, véase Jeanne Marie Gagnebin, “El original y el otro”, en AA.VV., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza / Goethe-Institut Buenos Aires, 1993, pp. 23-36.

48) Cfr. S. Weigel, *op. cit.*

en los que los rastros de la historia habían sobrevivido en forma fosilizada y distorsionada, como mala conciencia burguesa pero también como aspiración utópica.⁴⁹

*

Las elaboraciones de Walter Benjamin en torno a la memoria se prolongan en su reformulación radical de las concepciones de la historia, instancia que comprende como primer paso una crítica de todas aquellas versiones de la historia de corte progresista y/o historicista, pues entiende que ambos enfoques contribuyen significativamente a la legitimación de la dominación social.

Los relatos basados en la idea de progreso comportan un sesgo conceptual teleológico, pues sus interpretaciones de los procesos históricos particulares son efectuadas desde un conjunto de principios *a priori*, principios que señalan los derroteros del despliegue de la historia, a la par que permiten discernir, deductiva y anticipadamente, lo relevante de lo irrelevante, lo recordable de lo olvidable. La eficacia de esta perspectiva radica en su capacidad para amalgamar la contemplación del curso del pasado desde el ángulo de la necesidad histórica, la justificación de los sacrificios y sufrimientos que lo hicieron posible, y la neutralización de la desesperación por la imagen del continuo mejoramiento civilizatorio o, incluso, por la promesa de una aproximación indefinida al futuro anhelado y supuestamente inscripto en el desarrollo histórico.⁵⁰ Esta visión conformista de la historia no ha sido ajena a las clases subalternas: adherida a la socialdemocracia, a sus tácticas políticas y representaciones económicas, el resultado más aciago fue que la clase obrera alemana haya creído que nadaba a favor de la corriente.⁵¹

Por otra parte, para Benjamin no son adecuadas las críticas y contraposiciones del historicismo al universalismo teleológico del progresismo. Si la tradición y la decadencia son categorías claves

49) S. Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 56-58. Como la misma Buck-Morss señala, Benjamin percibe que la imaginación colectiva también apela a la memoria para sus propósitos transformadores, al movilizar su poder de ruptura revolucionaria con el pasado reciente evocando la memoria cultural de mitos y símbolos utópicos de un pasado originario distante, como en las utopías sociales del siglo XIX.

50) P. Oyarzún Robles, *op. cit.*, p. 36-41.

51) W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *op. cit.*, pp. 51-53; 56-58.

que separan al historicismo del progresismo, su enfoque de los procesos históricos particulares se construye también a partir de verdades epistemológicas que se encuentran más allá de la historia. Mientras la historiografía progresista construye las historias particulares desde principios universales apriorísticos, el historicismo procede inversamente (inductiva y aditivamente): constituye una versión universal a partir de la sumatoria de los procesos particulares. Para el progresismo, el punto articulador y legitimador de su perspectiva está en el futuro; para el historicismo está en un pasado intemporal y, por ello, eterno, a-histórico: “El historicismo expone la imagen eterna del pasado”.⁵² El historicismo, contrariamente a lo que su énfasis en el concepto de tradición haría inicialmente suponer, lejos de respetar el pasado *como tal*, irrumpe sobre el mismo e impone las necesidades del presente; un procedimiento que, conceptuado en la *Verstehen* de Dilthey, postula un conocimiento comprensivo que niega la distancia temporal y la irreductible extrañeza que separan el presente del historiador de aquello que pretende conocer.⁵³ Esta negación de una cierta pérdida en el conocimiento de lo pretérito es la base de la cualidad conservadora que manifiestan muchos de los trabajos basados en esta concepción de la historia; es el soporte que, tras la justificación de la particularidad histórica, olvida aquello que “la historia, [...] tiene, desde un comienzo, de extemporáneo, penoso, fallido...”.⁵⁴

Desde cualquiera de estas perspectivas, el curso del pasado se torna inevitable y se naturaliza. En oposición a este “curso natural” de los acontecimientos, Benjamin propone “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, mirar el pasado desde el ángulo de los vencidos; para ver que las ruinas y las catástrofes, la barbarie, la violencia y la opresión —contrariamente a lo que pretenden las filosofías de la historia dominantes— no constituyen el “estado de excepción” sino la normalidad.⁵⁵ Librada a sus propias fuerzas, la historia es una acumulación de ruinas que

52) Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en W. Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, op. cit., p. 92. Cfr. también P. Oyarzún Robles, op. cit., pp. 36-41.

53) P. Oyarzún Robles, op. cit., pp. 38-40.

54) Walter Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, cit. en P. Oyarzún Robles, op. cit., p. 16.

55) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, op. cit., tesis VIII, p. 53.

se eleva hasta el cielo.⁵⁶ Es esta diferente forma de concebir la historia la que permite a Benjamin, por ejemplo, ensayar una interpretación del fascismo cuyos rasgos anticipatorios ya han sido señalados.⁵⁷ Desde las concepciones progresistas, el fascismo es percibido como una recaída en la barbarie precivilizatoria, arcaica, como un traspié en la larga marcha hacia una mejor sociedad humana, como una anomalía; pues fascismo y modernidad se excluirían mutuamente. Benjamin, en cambio, pudo señalar la naturaleza moderna del fascismo y sus íntimos vínculos con el industrialismo y el capitalismo. La oposición dilemática entre barbarie y civilización es desmantelada en el pensar histórico de Walter Benjamin, quien puede entonces postular que todo documento de cultura es también un documento de barbarie.⁵⁸

En la IX tesis Benjamin utiliza una alegoría para pensar en imágenes su concepción de la historia.⁵⁹ En esta alegoría, el ángel de la historia —inspirado en el *Angelus Novus* del pintor suizo Paul Klee— está vuelto hacia el pasado y contempla atónito la acumulación de ruinas *que* es la historia. El ángel “quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado”, pero una tempestad que sopla desde el Paraíso lo empuja irresistiblemente hacia el futuro. La tempestad, remata Benjamin, es lo que nosotros llamamos progreso. Mientras la historiografía oficial y dominante ve en la historia “una cadena de acontecimientos”, el ángel de la historia benjaminiano ve “una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina”.⁶⁰ La mirada del ángel es la mirada histórica que Benjamin propone; su tarea: el rescate de los muertos y la recomposición de lo destruido. El modo de hacer esta historia: la detención, la interrupción de la continuidad (el ángel “quisiera demorarse”). Esta historia, como dimensión de la remembranza, de la rememoración, participa de su tarea redentora.

56) *Ibidem*, pp. 53-54.

57) Cfr. Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 64-78.

58) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis VII, pp. 51-53; una idea que, como la base de las Tesis, ya estaba en el citado ensayo sobre Fuchs, especialmente en pp. 89-115.

59) En relación al lugar de la alegoría en el pensamiento y la obra de Benjamin, cfr. Susan Buck-Morss, *op. cit.*; Irving Wohlfarth, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México, Taurus, 1999, especialmente pp. 79-96.

60) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis IX, pp. 53-54.

El carácter reaccionario de las narrativas históricas hegemónicas, esto es, de sostenimiento de las estructuras de dominación social, deviene en un proceso de transmisión que concibe la cultura bajo la forma de una herencia cosificada cuya historia “no sería nada más que el pozo formado por momentos memorables a los que no ha rozado en la conciencia de los hombres ni una sola experiencia auténtica, esto es política”.⁶¹ Por el contrario, como señala Buck-Morss, la historia materialista que Benjamin propone tiene por objetivo proporcionar esta experiencia política, infundiendo en la clase revolucionaria la fuerza para “sacudir” estos tesoros de la cultura amontonados en las espaldas de la humanidad y “tenerlos de este modo en las manos”.⁶² El historiador, entonces, debe renunciar “a la actitud tranquila, contemplativa frente a su objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en la que dicho fragmento del pasado se encuentra precisamente con el presente”.⁶³

Justamente, las “constelaciones críticas” de pasado y presente están en el centro de la concepción benjaminiana de la historia. Ellas deben provocar una ruptura, un corto-circuito en el aparato histórico-narrativo burgués, transmitiendo una tradición de *discontinuidad*.⁶⁴ Frente a una historiografía anclada en una temporalidad homogénea y vacía, Benjamin propone la ruptura del *continuum* de la historia, el “salto de tigre” hacia el pasado, capaz de formar con el presente un imagen dialéctica.⁶⁵ La construcción de las imágenes dialécticas no es el resultado de la iluminación mutua entre pasado y presente; la imagen dialéctica surge allí cuando “el pasado se une al presente en una constelación”.⁶⁶ Y si toda continuidad histórica es la de los opresores, esta otra tradición que Benjamin propone construir por medio de las constelaciones críticas, de las imágenes dialécticas, está compuesta por esos lugares “toscos y rasgados” donde se quiebra la continuidad de la tradición, donde se revelan “grietas”

61) W. Benjamin, “Historia y coleccionismo...”, *op. cit.*, p. 102.

62) *Ibidem*, p. 102.

63) *Ibidem*, p. 91.

64) Cfr. S. Buck-Morss, *op. cit.*

65) *Ibidem*, pp. 91-92; cfr. también W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis XIV, p. 61.

66) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 121 [N 2a, 3] y p. 123 [N 3, 1].

que son “puntos de apoyo para ir más allá”.⁶⁷ Esta es la “tradicción de los nuevos comienzos”, siempre (re)comenzada, que surge al comprender que “la sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto”.⁶⁸

Susan Buck-Morss sostiene que para esta tradición discontinua de la política utópica, Benjamin esperaba encontrar una nueva generación de oyentes, una generación para la cual los sueños colectivos de su tiempo fueran como el gigante dormido de los cuentos de hadas, “para quien los niños constituyen la feliz ocasión del despertar”.⁶⁹ El *Passagen-Werk*, una colección de imágenes de los orígenes capitalistas de la modernidad, es una búsqueda por intervenir en el despertar de la conciencia política de los lectores de su propio presente. La deliberada desconexión de estas construcciones hace que las percepciones benjaminianas no estén —y nunca hayan estado— alojadas en una estructura narrativa o discursiva rígida. Por el contrario, pueden ser desplazadas en arreglos mutables y combinaciones tentativas, en respuesta a las demandas modificadas de un «presente» que cambia. El legado a sus lectores es un sistema de herencia no autoritario, que difiere de la manera burguesa de transmitir los tesoros culturales como botín de las fuerzas de conquista. Es, en cambio, similar a la tradición utópica de los cuentos de hadas, que instruyen sin dominar y que son, en muchos casos, los tradicionales relatos en torno a la victoria sobre esas fuerzas.⁷⁰

Son estos los motivos por los cuales el conflicto no aparece, en Benjamin, como trasfondo de la producción historiadora, sino que está inscripto en la misma tarea del historiador, y deviene en una concepción polemológica del hacer historia. Tal como ha comentado Oyarzún Robles, lo que Benjamin plantea en la primera tesis, la alianza entre el materialismo histórico y cierta teología alegorizada en las figuras del autómatas y el enano es una alianza que debe pro-

67) Cit. en S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 318. En las anotaciones para las Tesis, puede leerse: “El continuum de la historia es el de los opresores. Mientras que la representación del continuum iguala todo al suelo, la representación del discontinuum es el basamento de la genuina tradición”, en W. Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia”; en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso...*, *op. cit.*, p. 83.

68) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 75.

69) S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 367.

70) *Ibidem*, p. 366.

ducir una articulación conforme a una determinada representación de la historia y tiene que ganar en la guerra que es la historia.⁷¹ Una de las claves para esta representación de la historia está expuesta en la II tesis, cuando Benjamin afirma que “existe una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra” y nos ha sido dada “como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho”.⁷² ¿Cuál es el significado de este concepto dual de “débil fuerza”? Para Oyarzún Robles, la “débil fuerza” es una forma de intervención sobre el pasado que se opone a las “fuerzas fuertes”, es decir, a aquellas formas del historiar que “traen” el pasado hacia el presente. La doble operación de las “fuerzas fuertes” consiste en la presentificación (*Vergegenwärtigung*) del pasado —es decir, proyectan el presente en el pasado y por tanto no admiten su carácter *pasado*— y en ese mismo proceder seleccionan del pretérito aquello en lo cual ellas, las fuerzas fuertes del presente, pueden y quieren reconocerse. Por el contrario, la “débil fuerza” es aquella que acepta el pasado en cuanto pasado y admite, entonces, una pérdida. En la medida que *acoge* lo pasado del pasado, es “débil”, y a la vez que rechaza su transfiguración en presente y se opone a la presentificación dominante, es “fuerza”.⁷³ En el empalme de esta forma de mirar y rescatar el pasado, y la necesidad de ruptura del tiempo homogéneo y vacío sobre el que se sostiene la historiografía dominante, Benjamin postula una crítica contra el fundamento de las narrativas históricas dominantes, un fundamento que considera ontológico. Efectivamente, la supresión de lo pretérito del pasado requiere de un continuo despliegue del presente como fuerza dominante en y de la historia, fuerza que coincide con la fuerza de la dominación social en el presente. Pero esta coincidencia es también revelación de un elemento político insuprimible: un conflicto político, de fuerzas —alegorizado en la partida de ajedrez de la primera tesis— que tiene la magnitud de toda la historia. Como señala Manuel Reyes Mate, la crítica benjaminiana tiene como objetivo el fundamento sobre el que se yerguen las distintas «filosofías de la historia», y este fundamento es una *ontología política del presente*.⁷⁴

71) P. Oyarzún Robles, *op. cit.*, p. 23.

72) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis II, p. 48.

73) Cfr. P. Oyarzún Robles, *op. cit.*, pp. 31-34.

74) Cfr. Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, especialmente pp. 200-202.

También Oyarzún Robles —siguiendo a Reyes Mate— subraya que “el objeto de ataque que la crítica benjaminiana se propone circunscribir a fin de conmover el fundamento sobre el que se alzan las diversas «filosofías de la historia» es, en su dimensión más plena, una ontología *política* del presente”. Por ello, la “débil fuerza” no disimula la borradura que una vez recayó sobre lo pasado; es más, la resalta. Contra la representación de la historia que pretende erigir una continuidad, una necesidad, una teleología, el singular concepto de historia que Benjamin reclama equivale a “un desmontaje del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica”.⁷⁵ Para ello es preciso distinguir la fisura sobre cuya sutura se construyó la omnipotencia del presente: esa fisura es el pasado, en cuanto pasado pendiente. Entonces, “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido”, sino “apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.⁷⁶ De esta potencial capacidad de lo pretérito para cuestionar la situación del presente, surge también el carácter “urgente” del conocimiento histórico; pero esa urgencia es tal para un determinado sujeto, para quien ese conocimiento es cuestión de vida o muerte.⁷⁷

Benjamin no se propone ofrecer una nueva concepción para una nueva “filosofía de la historia”, ni tampoco para una nueva o verdadera “ciencia histórica”. Para él “la historia no es únicamente una ciencia, sino, en grado no menor, una forma de la remembranza. Lo que la ciencia ha «establecido» puede modificarlo la remembranza”, la cual puede “convertir lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso”.⁷⁸ No puede haber esperanza de un futuro emancipado sin memoria del pasado. E incluso, al decir de Oyarzún Robles, para Benjamin la historia en tanto ciencia podría ser descripta, en rigor, como una metodización del recuerdo. Lo importante es que Benjamin se pregunta por los intereses que motivan esa me-

75) P. Oyarzún Robles, *op. cit.*, p. 33.

76) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis VI, p. 51.

77) *Ibidem*.

78) W. Benjamin, “Konvolut N <Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso> del Passagen-Werk”, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso...*, *op. cit.*, p. 141 [N 8, 1]. Cfr. también J. Sazbón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, *op. cit.*, p. 168.

todización y que se articulan en el recuerdo metodizado. Y esta pregunta no es una cuestión puramente epistemológica; es, principalmente, una pregunta *política*, y que por tanto considera la historia como campo conflictual. Estructuradas por esa pregunta, las reflexiones benjaminianas —como las de las Tesis— son, en rigor, epistemológico-políticas.

*

El pasado, en el pensamiento de Benjamin, posee un estatuto clave. Sus reflexiones sobre la memoria y la historia tienen la virtud de permitirnos un acercamiento diferente a lo pretérito. No se trata, meramente, de admitir que el conocimiento del pasado aporta a la comprensión del presente. El giro benjaminiano apuesta a resquebrajar el *statu quo* de la dominación actual a partir de una intervención del pasado, esto es, por medio de una determinación de lo presente por el pasado. Este es uno de los sentidos de su llamada a construir un viraje copernicano en la manera de concebir la historia:

«La Revolución Copernicana en la percepción histórica es la siguiente: antes el pasado era el punto fijo y el presente era visto como un esfuerzo por acercarse tentativamente al conocimiento hasta ese punto. Ahora la relación debe invertirse, y el pasado se transforma en el viraje dialéctico que inspira una conciencia despierta. La política mantiene su primado sobre la historia».⁷⁹

Producir esta revolución copernicana en la perspectiva histórica requiere de una alianza, una “improbable alianza” —como ha preferido nombrarla Irving Wohlfarth para señalar la tensión que la recorre— entre el materialismo histórico y cierta teología; teología que en aquel momento de la escritura de las Tesis era un enano feo y jorobado, un “jorobadito” que no debía ser mostrado (hoy también el materialismo histórico, acota Wohlfarth, ha sido convertido en una suerte de jorobadito que no debe mostrarse).⁸⁰ Esta alianza secreta

79) W. Benjamin, *Paris. Capitale du XIXe Siècle. Le livre des passages*, op. cit., p. 405 [K1, 2]

80) Cfr. I. Wohlfarth, op. cit., en especial pp. 111-132. La alegoría de la primera tesis está inspirada en un cuento de Edgar Allan Poe, “El jugador de ajedrez de Maelzel” y la figura del “jorobadito” se vincula con una canción popular del

que une dos tradiciones condenadas a un deambular también clandestino —y que remiten a una Alemania oculta—, sólo puede tener lugar a través del rescate del pasado, a la vez que es ese rescate en el que se juega la secreta alianza. Buck-Morss ha interpretado esta asociación como cruce de dos ejes interpretativos: un eje lo constituye la experiencia filosófica, esto es, la teología, mientras el marxismo brinda los elementos para la interpretación del curso de la historia; el cruce de ambos ejes permitiría salvar al marxismo de su caída en el positivismo y a la teología de su transfiguración en magia.⁸¹ Por su parte, Irving Wohlfarth concibe la fórmula alegórica de la primera tesis como analógica a la relación pensada por Freud entre memoria y conciencia: la teología y el materialismo histórico representan, como la memoria y la conciencia, el aparato psíquico que Benjamin postula para enfrentar victoriosamente al fascismo.⁸² Aun cuando pueda pensarse que esa teología no sea exclusivamente judía⁸³, la asociación entre memoria y teología, para el caso del judaísmo, no requiere ser remarcada.

Lo que aquí nos interesa es, nuevamente, una disposición a pensar la memoria asociada a lo inconsciente; un recuerdo involuntario: las imágenes del recuerdo “vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria”.⁸⁴ Si el pasado pendiente debe ser buscado en las marcas del inconsciente del colectivo que sueña —y que también está en estado de ensoñación—, ese pasado, en su advenimiento al sujeto, no sólo es objeto de una operación de rescate⁸⁵, sino que también produce un salvataje: el del mismo sujeto histórico que recuerda en la situación de peligro.⁸⁶ Esta relación pasado/presente, esta

folklore sobre *das bucklichte Männlein*, que Benjamin conoció en una compilación realizada por Clemens Brentano. Cfr. también Hannah Arendt, *op. cit.*

81) S. Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 275 y ss.

82) I. Wohlfarth, *op. cit.*, p. 128.

83) En la figura del jorobadito están incluidos motivos populares alemanes, judíos y cristianos (como la tan relevante apocatástasis). Cfr. I. Wohlfarth, *op. cit.*, pp. 123-127.

84) W. Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 92.

85) Como afirma Szabón, para Benjamin “citar la historia” es un gesto revolucionario que en su invocación de un tiempo transcurrido “posee los atributos dramáticos del rescate”; cfr. J. Szabón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, *op. cit.*, p. 167.

86) En la versión francesa de las Tesis que Benjamin dejó, puede leerse: “El conocimiento del pasado se asemejaría más bien al acto por el cual se le presenta al hombre, en el momento de un peligro, subitáneo, *un recuerdo que lo salva*”, W. Benjamin,

doble dimensión del *rescate*, es lo que guía tanto la construcción metódica de Benjamin como su elección por un registro figurativo, su opción por la imagen.

Es tarea del historiador revolucionario producir ese rescate de los sufrimientos pasados, de los momentos de rebeldía y de las imaginaciones utópicas, de “la humanización fugaz de los oprimidos en los instantes de su despertar”, pues esa determinación del presente por el pasado es la que insta al despertar del sujeto actual, provocando “la remoción de la pasividad, el extrañamiento... la disponibilidad de la mente para hacerse cargo de un campo de tensiones”.⁸⁷ Es el riesgo de la pérdida definitiva en el *continuum* de la historia, en el tiempo homogéneo y vacío de una porción significativa del pasado de los oprimidos, la que constituye la urgencia, el peligro; también el riesgo tiene una doble dimensión, pues “el peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo”.⁸⁸ Por eso Benjamin opone al *continuum* la discontinuidad, la interrupción; al tiempo homogéneo y vacío, el instante fulgurante del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que concibe en todo presente su propia y específica posibilidad revolucionaria. Discontinuidad que, señala Missac, se expresa en la misma escritura benjaminiana como un montaje que abarca la alternancia de impresiones (la inducción del shock) tanto como la intercalación de lo disímil (la cita).⁸⁹ Si el despertar es “la revolución copernicana, dialéctica de la rememoración”⁹⁰, la posibilidad de una historiografía revolucionaria —en contraposición a las narraciones continuistas— reside en la constitución de una suspensión que exprese las tensiones: la dialéctica en suspenso (o en reposo, según las distintas traducciones de *Stillstand*) es el principio que permite elaborar esas “imágenes dialécticas” que como cristalizaciones de elementos antitéticos constituyen, en Benjamin, el discurso apto para pensar la historia y la memoria.

“Sobre el concepto de historia”, op. cit., Tesis VI, p. 51, n. 12. La cursiva es nuestra.

87) J. Sazbón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, op. cit., p. 167, y “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación”, op. cit., p. 186.

88) W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, op. cit., Tesis VI, p. 51.

89) J. Sazbón, “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación”, op. cit., pp. 184-187.

90) W. Benjamin, *Paris. Capitale du XIXe Siècle. Le livre des passages*, op. cit., p. 406 [K 1, 3].

Experiencia y expectativa en Koselleck

En 1979 Reinhart Koselleck publicaba *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, un volumen en el que reunía diversos artículos teóricos y teórico-metodológicos producidos en la línea de los desarrollos de la “historia conceptual”.¹ El título de esta compilación de textos deja ya asomar toda una problemática, aquella que se sitúa en el cruce entre las formas de la temporalidad, los campos de la experiencia histórica y sus cristalizaciones lingüísticas.

“Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística”.² Esta afirmación con la que Koselleck abre su artículo “Modernidad” —el cual tiene por objeto analizar la constitución de los sentidos actuales de dicho concepto como expresión de un cambio de la experiencia histórica que también se manifiesta en una nueva concepción de la temporalidad³— ubica la relevancia de la historia conceptual, a la vez que traza sus límites.⁴

Historia y lenguaje, sin llegar a coincidir nunca, se remiten permanentemente uno al otro. La tensión resultante no es resoluble, pues a la diferencia entre historia y lenguaje se suma el hecho de que dicha diferencia sólo es cognoscible por medios lingüísticos, lo que otorga a la reflexión sobre estos últimos una prioridad metodológica y un privilegio teórico.⁵ Tanto aquellos sucesos que retrospectivamente erigimos en acontecimientos como las estructuras del tiempo histórico y de la experiencia, sólo son aprehensibles mediante el análisis de sus formulaciones en el lenguaje y, en especial, en el análisis histórico-semántico de los conceptos.

1) Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1993 [1º ed. alemana: 1979]. Una presentación de los orígenes y vertientes de la “Historia conceptual” puede verse en José Luis Villacañas y Faustino Oncina, “Introducción” a Reinhart Koselleck / Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

2) R. Koselleck, *Futuro Pasado*, op. cit., p. 287.

3) Quizás es preciso recordar que en alemán el concepto “modernidad” —*Neuzeit*— también significa “tiempo nuevo”.

4) Cfr. “Historia conceptual e historia social”, en *Ibidem*, pp. 105-126.

5) *Ibidem*, pp. 287-88.

Para fundamentar metodológica y epistemológicamente la historia conceptual, Koselleck diferencia las palabras y los conceptos. Si cada concepto depende de una palabra, no toda palabra es un concepto social y político. Una forma de encontrar esta diferencia remite a la terminología sociopolítica del lenguaje de las mismas fuentes históricas, pues en ellas existen expresiones cuya exégesis crítica permite identificarlas como conceptos políticos y sociales, en tanto contienen una pretensión de generalidad. Y es que, justamente, para que las palabras se conviertan en conceptos “la totalidad de un contexto y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra” debe pasar a “formar parte globalmente de esa única palabra”.⁶ La palabra se transfigura en concepto en tanto amalgama de una completa experiencia histórica y nudo de mallas de sentido diferentes. De tal modo, como concentrados de muchos contenidos significativos los conceptos —antiguos y actuales— se independizan parcialmente de la palabra. Pues, argumenta Koselleck, la diferencia estriba en que mientras una palabra contiene “posibilidades de significado”, un concepto “unifica en sí la totalidad del significado”; por ello que una de sus características claves es la plurivocidad.⁷

De tal forma, un concepto histórico no queda fijado a una palabra sino que la excede y puede ser comprendido a partir de distintas ideas porque es punto de reunión de una diversidad de connotaciones particulares. Como señala Elías Palti, esta plurivocidad que caracteriza y distingue a los conceptos en el lenguaje, remite a diversas temporalidades, en tanto en el concepto se produce una sedimentación diacrónica de significados. En un concepto siempre hay restos de sentido correspondientes a épocas o circunstancias de enunciación pasadas, los cuales se ponen en juego en cada una de sus utilidades efectivas. La inevitable asincronía semántica inscrita en los conceptos es lo que los distingue y a la vez los capacita para trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo.⁸ Así, los conceptos sirven a los sujetos para articular significativamente las diversas experiencias sociales; y en la medida en que dichas articulaciones de sentido pueden ser recompuestas a partir del análisis

6) *Ibidem*, p. 117.

7) Cfr. *Ibidem*, pp. 116 y ss.

8) Elías Palti, “Introducción”, en Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

de esos mismos conceptos, entonces actúan de índice de las variaciones estructurales de las sociedades.⁹ Al analizar los conceptos del pasado se descubren el alcance y los límites de la fuerza enunciativa de las producciones lingüísticas anteriores; se evalúa el espacio de experiencia y expectativa pasado en la medida en que podía ser comprendido conceptualmente dentro de la economía lingüística de aquel momento, a partir del lenguaje de las fuentes.¹⁰

Pero Koselleck va más allá: los conceptos no son meros receptáculos en los que se depositan distintos estratos experienciales y de sentido sino que desde su misma configuración como tales actúan a modo de factores de constitución de las mismas estructuras y de sus cambios, según sus propias modalidades de ser en el lenguaje; modalidades desde las cuales influyen sobre los sucesos y las situaciones. Los conceptos históricos, en especial los conceptos políticos y sociales —señala Koselleck— tienen esta doble dimensión: reúnen diferentes estratos de experiencia y han sido acuñados para comprender e intervenir sobre los componentes de la historia. En cada época, los conceptos son, para los sujetos, instrumentos de transformación de la “experiencia cruda” en “experiencia vivida”; esto es, instrumentos que posibilitan la conversión de la simple e inmediata percepción de lo sucedido en formulaciones significativas capaces de articular las experiencias diversas.¹¹ Lo cual explica el “valor posicional” de los conceptos, en especial de los conceptos políticos y sociales, pues lejos de ser meros epifenómenos lingüísticos de una historia real, en ellos se reúnen experiencias y se engarzan expectativas; en otras palabras, han sido acuñados para comprender y actuar sobre los elementos y factores de la historia. Ésta es su diferencia en el lenguaje. De allí que sean tanto cristalizaciones del proceso histórico como productores de sentido y de historia, actuando al nivel de esta última y de su representación. Su análisis permite, por ello, abrir mirillas de inteligibilidad sobre el pasado desde un ángulo novedoso.¹²

9) R. Koselleck, *Futuro pasado*, op. cit., p. 114.

10) *Ibidem*, pp. 288-89.

11) La “experiencia vivida” de la que habla aquí Koselleck no guarda la misma significación, como vimos, que en Walter Benjamin. Más bien, la “experiencia vivida” de Koselleck podría emparejarse con aquella otra experiencia de la que habla Benjamin: la que puede ser transmitida.

12) *Ibidem*, p. 288.

Como puede verse, en el pensamiento de Koselleck las relaciones entre la historia y su conocimiento no pueden más que considerarse en conjunto. Y la indagación propia de la historia conceptual está estrechamente conectada a la problemática de la experiencia, es decir, a comprender los basamentos experienciales que, en un movimiento bidireccional, producen las nuevas materias conceptuales a la vez que son movilizados por las nuevas significaciones. Para pensar estas cuestiones, Koselleck propone partir de un binomio categorial que recorre como espina dorsal todas sus interpretaciones: “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Ambas resultan categorías apropiadas tanto para fundar la posibilidad de una historia como su cognoscibilidad, pues ellas indican una condición humana; remiten a un dato antropológico previo sin el cual la historia no sería posible, ni siquiera concebible.¹³ Una de las virtudes de estas categorías reside en su nivel de generalidad. En efecto nada nos dicen, inmediatamente, sobre su contenido concreto en una situación, pero sabemos que “no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren”; y esto las convierte en categorías del conocimiento desde las cuales fundamentar la posibilidad de una historia. Por eso Koselleck puede afirmar que “las condiciones de posibilidad de la historia real son, a la vez, las de su conocimiento”, pues experiencia y expectativa permiten mostrar y procesar “la relación interna entre el pasado y el futuro” por lo que resultan adecuadas para tematizar el tiempo histórico.¹⁴

Es justamente esta relación con la temporalidad la que impide que este binomio categorial pueda ser desarmado. Experiencia y expectativa están imbricadas: “no hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa” afirma Koselleck, señalando así otra de las propiedades destacadas de este par de categorías. El engarce entre ambas quiebra cualquier oposición especular entre ellas. Sus diferencias están, por otro lado, en la distinta estructura temporal que las vertebra. En primera instancia, podría afirmarse que mientras la experiencia está orientada hacia el pasado (es un pasado reunido), la expectativa apunta al futuro (es un futuro concebido). Sin embargo, como para el

13) *Ibidem*, p. 336.

14) *Ibidem*, pp. 335-37.

autor de *Futuro pasado* no es la escisión sino la imbricación entre experiencia y expectativa la que otorga a la pareja de categorías cognitivas su capacidad histórica y metahistórica, es imprescindible indagar en torno a este anudamiento.

Un primer paso para examinar esta relación implica considerar la existencia de estratos de tiempo que permitan pensar la posibilidad tanto de la *nueva* experiencia como de su acumulación; que posibiliten dar cuenta de la unicidad y la recurrencia. Para Koselleck, esta problemática de la distinta temporalidad de los elementos y dimensiones de la realidad se vincula con las formas de la experiencia: así como el acontecimiento aparece asociado al corto plazo, el medio plazo se vincularía con la experiencia generacional y el tiempo largo con la transgeneracional. Pero incluso estas temporalidades deben vincularse con una temporalización del tiempo. Pues si existen diferentes estratos de tiempo, también es preciso señalar la existencia de distintas estructuras temporales de los elementos de la historia, incluso de aquellos a los que caracterizaríamos de manera similar como elementos políticos, económicos, simbólicos, etc. Para abordar este tema, Koselleck propone una temporalización de las dimensiones del tiempo a partir de la superposición de dos concepciones extremas del presente: aquella que lo piensa como nudo imaginario de las temporalidades y por tanto de existencia inaprehensible porque está tensado hacia el pasado o el futuro; y aquel otro extremo que lo concibe como único lugar de existencia de las dimensiones temporales. En el primer caso, la temporalización del tiempo desdoblara el presente en un *presente pasado* y un *presente futuro*, pues el presente, inasible porque todavía no es o ya ha sido se piensa tensado hacia el pasado o hacia el futuro. Estas nuevas temporalidades así concebidas deberían ser a su vez temporalizadas, cada una con su pasado y con su futuro. El *presente pasado* tendría así su *pasado pasado* —el pasado de lo que ya no es presente— y su *futuro pasado*, lo que podría haber sido aquello que ya no es presente. Por su parte, el *presente futuro* tendría su *pasado futuro* —el pasado de lo que todavía no es— y su *futuro futuro*, el futuro de lo que todavía no es presente. En el segundo caso, cuando pensamos el presente como único lugar de existencia de las tres dimensiones del tiempo, la temporalización es más simple pues todo tiende a concentrarse en el presente. Así, un *pasado presente* nos refiere la existencia del pasado sólo como una memoria de lo sido en el presente; y un *futuro presente* nos habla de la existencia de lo que vendrá como expectativa en el presente. A partir de esta temporalización

zación de las dimensiones del tiempo, Koselleck puede considerar la duración, el cambio y la unicidad como tránsito entre dichas temporalizaciones. La duración, por ejemplo, podría explicarse como transición de un *presente pasado* a un *futuro presente* o a un *futuro futuro*; el cambio podría concebirse como el pasaje de un *pasado pasado* a un *presente pasado*, o de un *futuro pasado* a un *pasado presente*. La unicidad puede derivarse de la sucesión de los respectivos presentes, con sus pasados y sus futuros respectivos cambiantes.¹⁵

La importancia de esta temporalización reside en que puede vincularse con las formas de adquisición de la experiencia, en las cuales se combinan la unicidad del acontecimiento con las estructuras de la repetición; estas últimas actuando como soporte y condición de posibilidad de lo único acontecimental. La novedad, la sorpresa que permite identificar lo acontecimental, convive sincrónicamente con lo diacrónico, con la repetición del pasado, es decir, con estructuras que por su repetición la viabilizan. Todo lo cual permite establecer conexiones con un segundo paso, el cual consiste en preguntarse por las mismas configuraciones de la experiencia y de la expectativa.

Bien puede decirse, en primera instancia, que la experiencia es un pasado presente formado por acontecimientos que han sido reunidos e incorporados, y que pueden ser recordados; pero la experiencia, en tanto pasado presente, puede conservar también elementos de ese pasado presente que pueden ser *futuros pasados*, futuros de un pasado que nunca llegaron a realizarse, expectativas pasadas que se conservan como experiencias, como podrían serlo las utopías decimonónicas. La expectativa, por su lado, es un *futuro presente* pues apunta a lo que todavía no es, a lo no experimentado, a lo que se puede descubrir, a un futuro posible que actúa en el presente, como sería el caso de los pensamientos relativos a la sociedad emancipada, pero también a las dis-topías o utopías negativas del siglo XX. Ambas —experiencia y expectativa— participan de lo personal y lo colectivo, y se componen del análisis racional pero también de comportamientos, temores y deseos, provenientes de lo inconsciente; en la experiencia, transmitida entre generaciones o por instituciones, siempre está contenida una experiencia ajena, y la expectativa personal siempre es también compartida.

15) R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...*, op. cit., pp. 116-19.

La expectativa sólo puede albergarse pues es del orden de lo no experimentado: por ello puede ser revisada y cambiada. Por su lado, la experiencia también puede modificarse: lo que se sabe del pasado puede ser reformulado con el tiempo. Reunida, acumulada, la experiencia quiebra las nociones aditivas y lineales del tiempo. Por eso Koselleck opta por la metáfora espacial: “espacio de experiencia” es la figura adecuada para señalar la característica principal de la experiencia, constituida por fragmentos de momentos y situaciones diferentes superpuestos y mezclados entre sí, pero constituyendo algo más y distinto que esa sumatoria; una totalidad en la que están presentes simultáneamente muchos estratos de tiempos pero sin un ordenamiento cronológico. Como en la metáfora de Christian Metz que cita el mismo Koselleck, la experiencia se asemeja al “ojo de cristal de una lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba”.¹⁶ En cambio, el autor de *Futuro pasado* prefiere hablar de “horizonte de expectativas” pues su inexperimentabilidad es el atributo central: en el hipotético instante de ser alcanzada la expectativa ya ha dejado de serlo, para transformarse en experiencia.¹⁷

Las diferentes configuraciones de la experiencia y de la expectativa, plasmadas en las metáforas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” atañen, como vemos, a las distintas modalidades de cada una de las categorías en juego, modos de ser diferentes desde los cuales —afirma Koselleck— se deduce el tiempo histórico. Porque si, por un lado, la temporalidad propia de la experiencia indica que no puede reunirse sin una expectativa retroactiva, por otro lado, la estructura temporal de la expectativa está signada por el hecho de que, basándose en la experiencia, la aparición de lo inesperado —la sorpresa no derivable desde la experiencia— implica la continua superación temporal de dicho horizonte de expectativa. Por eso, si como citábamos más arriba, la virtualidad de este par categorial reside en que sus componentes no se excluyen mutuamente sino que más bien aparecen enzarzados, también es importante puntualizar la imposibilidad de derivar plenamente uno del otro. La diferencia entre experiencia

16) R. Koselleck, *Futuro pasado*, op. cit., p. 340.

17) Cfr. el capítulo “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’”. Dos categorías históricas”, en *Ibidem*, pp. 333-57.

y expectativa remite a una condición de la historia, pues en ésta “sucede siempre algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos” por lo que “el futuro histórico no se puede derivar por completo a partir del pasado histórico”.¹⁸

La tensión entre las distintas modalidades temporales de la experiencia y la expectativa es la que produce el tiempo histórico; su relación guarda, para Koselleck, la estructura de un pronóstico. Los pronósticos se elaboran a partir de un campo experiencial, pero la infinitud de trayectorias posibles hacia futuros diferentes implica que ese espacio de experiencia no alcanza a determinar totalmente lo esperable. La diferencia que surge entre lo esperable y lo que sucede es la que suministra, en la explicación de Koselleck, el elemento contingente que permite aseverar que hay historia (y no mera reproducción de lo mismo). ¿De dónde surge esa contingencia? ¿De dónde emerge esta diferencia temporal? Para Koselleck, del sujeto agente que con su intervención impide la mera reproducción. Sin embargo, debe explicarse cómo y por qué ese sujeto, inmerso en un mundo de valores y estructuras que tiende a su reproducción, puede actuar —conciente o inconcientemente— de tal manera de introducir una sorpresa. La respuesta fuerte en términos epistemológicos que Koselleck ofrece es —como señala Palti— el olvido. Éste es una “condición esencial de la existencia humana”. La pérdida de la memoria colectiva, el olvido del sentido de la vida histórica, es inherente a la misma existencia de la humanidad, a la historia, pues toda ganancia de experiencia supone también una pérdida. La mutación de conceptos hace que las experiencias precedentes ya no se encuentren disponibles para nosotros: muchas se han objetivado y hecho extrañas, y sólo podemos reconstruirlas a partir de un conjunto de vestigios.¹⁹

Sin olvido no hay historia. Sin pérdida en la memoria colectiva no es posible la reformulación de los horizontes de expectativas y la reconstrucción de las experiencias.

La problemática que Koselleck construye en el cruce entre las formas de la temporalidad y las de la experiencia histórica, problemática en la cual las condiciones de posibilidad de la historia

18) *Ibidem*, p. 341.

19) Cfr. Elías Palti, *op. cit.*, p. 28-29.

son también las de su cognoscibilidad —otorgando a las categorías históricas y metahistóricas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” una centralidad manifiesta— le sirve para abonar una de sus tesis principales: aquella que plantea que la modernidad está caracterizada por el distanciamiento entre el espacio experiencial y el horizonte de expectativa.²⁰

Un atributo clave de la experiencia moderna del tiempo es haber posibilitado que fuera ascendido a concepto interpretativo por medio de términos como “proceso”, “revolución”, “desarrollo” o “progreso”; categorías que expresaban la conciencia de que “todo acontecer estaba estructurado temporalmente”.²¹ La posición moderna ocupada por este despliegue del concepto de lo temporal tuvo como uno de sus efectos promover el debilitamiento de las correlaciones entre experiencias y expectativas. Pero, ¿qué significa este distanciamiento entre ambas categorías? Por un lado, decrece la experiencia, se empobrece; la nueva concepción de la temporalidad surgida con la modernidad y explícita en la idea del progreso, implica este empobrecimiento que ya señalara Walter Benjamin. Contrariamente, del otro lado, la expectativa adquiere cada vez un lugar más prominente: pendientes de lo nuevo por-venir, de lo inesperado, de lo que no puede deducirse de una experiencia más degradada. Pero incluso podría pensarse la merma experiencial debida a la enseñanza —enraizada paradójicamente en la experiencia moderna— de que la rapidez de los cambios sólo permite prepararse para recibir lo nuevo, como la consecuencia de una repetición, la de lo mismo bajo la apariencia de la novedad. Con lo cual, la degradación de la experiencia viene a su vez acompañada de una degradación de la expectativa. Entre las consecuencias de esta situación se encuentra el relegamiento de la historia y la memoria.

Podría pensarse que el auge de memorias de los últimos tiempos representa una reacción antimoderna o, aun, si coordinara de forma distinta pasado y futuro, una fuerza efectivamente posmoderna; esto es, que quebrara esa característica de la modernidad que para Koselleck representa la relación cada vez más distanciada entre experiencia y expectativa. Claro que para ser síntoma y

20) Cfr. nota 17.

21) R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...*, op. cit., p. 125.

acto de un trasvasamiento epocal, las nuevas preocupaciones por el pasado deberían, además, socavar hasta sus cimientos la idea de progreso que vertebra a la vez que plasma la relación experiencia-expectativa. No parece que el camino adecuado para tal propósito pudiera hacerse a partir de la pretensión de apoderamiento de todo el pasado; tal como la memorialización actual parece intentar. En todo caso se trata de reflexionar en torno a cuáles serían las formas de la memoria y de la historia que sirvieran a una nueva coordinación entre experiencia y expectativa, cuáles los pasados y los futuros que posibiliten quebrar la temporalidad del progreso. El recuerdo total —como si tal cosa pudiera ocurrir— no es evidentemente el camino, pues como decíamos más arriba, el olvido es condición de posibilidad de la historia, y está inscripto en la misma agencialidad del sujeto.

Si pensamos la producción de memorias en la articulación de experiencia, expectativa e intervención subjetiva, los recuerdos —segmentos del campo experiencial— van a estar conscientemente permeados por los horizontes de expectativas que los sujetos forjemos. La construcción de memorias debería, así, ubicarse como parte emergente de la coordinación de una experiencia permanentemente reconstruida a partir de un horizonte de expectativas sometido continuamente a revisión porque el campo experiencial reformulado así lo exige. Lo que pretendemos es mostrar un movimiento pendular permanente que va desde las aspiraciones para el futuro hacia el pasado rescatado y viceversa, pero que con cada ciclo pasa a ocupar una posición diferente. Este movimiento pendular debería recorrer los distintos elementos y las temporalidades que pudieran quedar inscriptos en los espacios de experiencia y en los horizontes de expectativa, y establecer entre dichos componentes las correlaciones pertinentes. Es en este punto, por otro lado, donde la historia conceptual tiene un rol clave para jugar, incluyendo en su intervención la especificidad de los contextos y situaciones locales.

La memoria y la historia, entonces, podrían constituir un andamiaje apropiado para una nueva regulación entre pasado y futuro; pero, en esa aspiración, los sujetos que produzcan memoria deben ser conscientes de la necesidad de una reformulación constante de la misma, en tanto basada en la permanente reconstrucción de la experiencia y la continua reformulación de los perfiles deseados de la sociedad emancipada.

Ricœur o la memoria como trabajo

Paul Ricœur ha desplegado una amplia y profunda reflexión sobre la problemática de la memoria, buscando comprender las raíces y características de las distintas formas de representación del pasado y sus articulaciones. Con su habitual estrategia de elaboración teórica a partir de la potencial confluencia de distintos desarrollos conceptuales, Ricœur expone en su libro *La memoria, la historia, el olvido*, una mirada en profundidad de cada uno de estos tópicos y un ensamble relacional entre ellos. La empresa se despliega en tres momentos: inicia con una fenomenología de la memoria, se continúa en una epistemología de la historia, y finaliza con una hermenéutica de la condición histórica.¹ Estos desarrollos tiene en común, como decíamos, la problemática de la representación del pasado. De esta vasta empresa intelectual, quisiéramos detenernos en algunos aspectos que consideramos relevantes para los problemas que tratamos en este libro.

*

Ricœur presenta su fenomenología de la memoria a través de un movimiento conceptual que va de la pregunta por el objeto de la memoria —“qué” se recuerda— al interrogante por el sujeto de la rememoración —“quién/quienes” recuerdan— movimiento que precisa de un paso intermedio, la pregunta por el “cómo” se recuerda. Qué, quién y cómo: las tres instancias no son independientes entre sí, y sólo el modo de encarar el problema por parte del autor habilita este movimiento teórico. Es que la inicial puesta en interrogación del objeto de la memoria, el “qué” se recuerda, aparece, desde un punto de vista fenomenológico, como un paso necesario y previo antes de preguntarse por el “quién” recuerda y el “cómo” se recuerda, momentos en los que el autor integra estas tres dimensiones en una misma problemática.

Ricœur inicia su recorrido por una cuestión capital que atraviesa toda la obra, asunto insoslayable en un pensamiento sobre la memoria y la historia. Se trata de lo que Ricœur considera la aporía funda-

1) Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004. En adelante, citado como *MHO*.

mental y constitutiva de la memoria: la presencia de lo ausente. La memoria como lugar (im)posible de conjunción de la presencia y la ausencia; pero a diferencia de la imaginación —enraizada en la misma aporía— aquella refiere a la presencia y la ausencia de lo pasado, sumando entonces una problemática más a esta aporía fundante.

Aporía que Ricœur encuentra ya en el “enigma de la *eikón*”, pues fue con esa figura que los antiguos griegos designaron este atributo de la memoria. La *eikón*, para Platón, oficiaba de representación, de ícono, de imagen de una cosa ausente, y estaba indisolublemente unida a la idea de la impronta (*typos*). Esta asociación entre *eikón* y *typos* derivaba del tópico platónico de la posible falsedad de la rememoración, falsedad que surgiría de la inadecuación, debida a distintas causas, entre la *eikón* y la impronta original. El tema de la falsedad o veracidad de la rememoración, como veremos, no es menor, y la pregunta platónica aunque desplazada y modificada perdura en los debates sobre la memoria y su adecuación a lo sido. Esta inscripción en el régimen de lo verosímil, en la pretensión de fidelidad en la representación de lo sucedido, es uno de los atributos propios de la memoria que la separa de la imaginación; un atributo basado en la disímil intencionalidad de una y otra, pues mientras la imaginación está orientada hacia la ficción, lo fantástico, lo irreal, la memoria está dirigida hacia la realidad, hacia la realidad anterior.

Se suma así otra cualidad del “qué” se recuerda, el atributo de la anterioridad. Esta anterioridad es el “modo temporal de lo recordado”; como no se cansa de insistir Ricœur, citando a Aristóteles: “la memoria es *del* pasado”, aun cuando se ejerza en el presente. Esta modalidad temporal de la memoria instala una nueva problemática que se adhiere a la cifrada en la idea de la *eikón*; problemática que abre otro campo de materias, ahora ordenadas en torno a la pregunta por el “carácter pasado” de la representación, por lo que Ricœur denomina la *paseidad* de lo pasado, aquello que otorga a algo su cualidad de pasado.

El “enigma de la *eikón*” y el “carácter pasado” de lo sido están en la base de la entera empresa ricœuriana, constituyen nudos primordiales de su fenomenología de la memoria y su epistemología de la historia y, por supuesto, también son elementos indispensables del momento interpretativo de lo pasado; un pasado que en aparente paradoja es a la vez amenazado y posibilitado por el olvido. Ricœur señala que ambos atributos, derivados de la aporía fundante de la memoria y de la pregunta por el “qué” se recuerda tuvieron, con Aris-

tóteles, una nueva vuelta de tuerca. A la original aporía expuesta en la *eikón*, Aristóteles superpone otra interrogación: si lo que se recuerda es la afección o la cosa de la que ella procede. Para superar esta nueva aporía, propone una variante de la figura de la impronta platónica, una inscripción (*graphé*) que esté atenta al desdoblamiento de la huella, de la marca. Pues para Aristóteles, la inscripción es ella misma y, a la vez, la representación de otra cosa (y en esta modalidad es la *eikón*), una referencia a lo otro, distinto de la afección como tal. Este doble significado de la marca (*sémeión*) está en la base de otra importante distinción aristotélica que Ricœur —y muchos otros retoman con especial énfasis: la distinción entre la *mnéme* y la *anamnésis*.

La *mnéme* es el recuerdo como simple evocación, como algo que se le aparece a quien recuerda. La *mnéme* quiere ser la designación de un movimiento en gran medida independiente de la acción del sujeto que recuerda, es lo que Ricœur denomina una “memoria-pasión”, y refiere solamente al “qué” se recuerda; es una forma de la memoria que está bajo el sello del agente de la impronta, de la afección. En otro sentido, en la *anamnésis* el recuerdo es tal en tanto objeto de búsqueda, de un trabajo de rememoración; es cuando la rememoración se ejerce, se practica, y el recuerdo emerge como objeto buscado y encontrado, construido en el recordar como praxis. La *anamnésis* remite, de tal modo, no sólo al “qué” sino, paralelamente, al “cómo” se recuerda. En esta otra forma de la memoria, todo el movimiento del recordar está sometido al actuar del sujeto: se trata de una “memoria-acción”.²

Entonces, es la misma pregunta por el objeto de la memoria, por el “qué” se recuerda la que conduce a Ricœur hacia esta distinción entre *mnéme* y *anamnésis*, que es ya un corrimiento hacia el problema del “cómo” se recuerda, y, en tanto “memoria-acción” dependiente del sujeto, instala en perspectiva la cuestión del “quién/quienes” rememoran.

*

La memoria es una más de aquellas capacidades humanas o poderes básicos de lo humano que, en *Sí mismo como otro*, Ricœur sintetiza como poder hablar, poder actuar, hacerse responsable de

2) *Ibidem*, p. 35 y ss.

los actos propios y poder narrar, entre otros.³ Esta ubicación de la rememoración como uno de los poderes de base que constituyen al sujeto, se relaciona con una afirmación central de Ricœur para toda la problemática: finalmente es la memoria nuestro último recurso para referirnos a lo pasado, y es por ello que la memoria porta consigo una pretensión de fidelidad a lo acaecido. Pues incluso la historia, que Ricœur recorta como un discurso específico entre un fondo memorial, depende en última instancia del testimonio, sobre todo en lo que denomina la fase documental de la operación historiográfica.⁴ La ambición veritativa de la memoria no es cuestionada por la co-presencia de su acompañante de siempre, el olvido. Pero se trata justamente de una ambición, de una pretensión que está siempre amenazada, que debe permanentemente dialogar/disputar con otras rememoraciones para dar credibilidad a esa aspiración, para afirmar su fidelidad.

El que la memoria sea concebida como uno de las capacidades humanas deriva en gran medida de las potencias que Ricœur encuentra en el rememorar. En primer término, como ya señalamos, es la memoria el medio por el cual podemos significar que algo sucedió, que aconteció antes de hablar de ello, antes de que sea recordado. Esta portación de la anterioridad, del “carácter pasado” es para Ricœur la gran contribución de Aristóteles (“la memoria es *del* pasado”). En segundo lugar, la *anamnésis* aristotélica —que Ricœur equipara a “rememoración”, para distinguir esta modalidad de otras formas del recuerdo— en tanto búsqueda, moviliza un conjunto muy variado —y no siempre complementario— de mecanismos de rememoración, como la asociación cuasi-mecánica o el trabajo de reconstrucción que Aristóteles asocia con el razonamiento. Esta idea de la búsqueda que implica un esfuerzo, un trabajo, un ejercicio —por oposición al recuerdo advenido, a la evocación de la afección propia de la *mnéme*—, se combina con otra cualidad de la rememoración: la necesidad de los otros para el ejercicio de memoria. Cualidad que es analizada por el autor de *Tiempo y narración* por medio de una nueva polaridad terminológica, compuesta por la reflexividad y la mundaneidad.

3) Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

4) *MHO*, op. cit., especialmente pp. 198-236. Para Ricœur, el testimonio constituye “la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia”, p. 41.

La reflexividad atiende al sí del recordar: alguien dice “en su interior” que algo sucedió, que vio, que sintió, aprendió, antes.⁵ La mundaneidad implica el hecho de que siempre se recuerda “en situación”, lo cual involucra al propio cuerpo, al espacio en que se vivió lo que se recuerda, es decir, “el horizonte del mundo y de los mundos”; y también que dicha mundaneidad incluye necesariamente a los otros. Los otros forman parte indisociable del ejercicio de rememoración.

Este razonamiento de Ricœur le permite combinar en la rememoración en tanto *ejercicio* esa dimensión del trabajo, de la búsqueda propia de la *anamnésis*, con estas otras superficies, las de la reflexividad y la mundaneidad, en las que se articula el sujeto que recuerda y los otros que forman parte de su memoria; esos otros sin los cuales no podría, en rigor, rememorar. Así, los tipos de operaciones mnemónicas del sí —las que realiza el sujeto rememorante— reflejan esta múltiple composición, manifestándose tanto en el plano de la interioridad como en el de la exterioridad. Siguiendo a Edward Casey, Ricœur expone varios ejemplos de estos modos mnemónicos, como el que apela a los “indicadores “o “indicios” externos, sean éstos fotos, tarjetas, agendas, mementos, etc., o en las asociaciones establecidas en el momento del aprendizaje, de la impresión. En todos los modos que describe, la rememoración —entendida como búsqueda, trabajo—, la reflexividad o la mundaneidad pueden estar más o menos acentuadas. De estos distintos modos nos interesa destacar aquel que Casey denomina *Reminiscing*, y del cual nos dice Ricœur que es “revivir el pasado... ayudándose mutuamente en hacer memoria de acontecimientos o de saberes compartidos”, donde el recuerdo de uno “sirve de *reminder* para los recuerdos del otro”.⁶ Parte importante de este modo de hacer memoria se interioriza en la forma de la “memoria meditativa”, como en el diario íntimo, las autobiografías, las memorias y antismemorias; todas modalidades en las que “el soporte de la escritura da materialidad a las huellas conservadas, reanimadas,

5) *Ibidem*, p. 57. En muchos idiomas, el acto de recordar guarda, en el lenguaje, su propia memoria de reflexividad, pues implica inmediatamente al sujeto que recuerda. En español, se utilizan pronombres reflexivos para esas formas verbales: “me acuerdo...”.

6) *Ibidem*, p. 60.

y nuevamente enriquecidas de elementos inéditos”.⁷ Son estas nuevas marcas, indicios para *futuras* rememoraciones, modos de conjurar el olvido que apelan al establecimiento de un lazo con quienes, con posterioridad, interpretarán esas huellas. De todas formas, para Ricœur, la forma por excelencia de modalidad de la rememoración es la conversación oral: “Oye, ¿te acuerdas de... cuando... tu... nosotros...?”⁸ Consideramos esta cita muy elocuente; en ella se combinan el ejercicio de la búsqueda, la implicación subjetiva/reflexiva y la necesidad del otro. Otro ejemplo es la modalidad de narrativas del yo que se actualiza en las entrevistas de tipo narrativas, es decir, aquellas donde las preguntas son abiertas y la persona entrevistada es dejada en libertad para narrar(se). En muchas ocasiones, el esfuerzo necesario para construir una narración que se produce a partir del diálogo con quien está entrevistando implica una forma particular de construcción del pasado en cuestión. Se trata de un abordaje dialógico donde quien pregunta puede, si así se dispone, ocupar el lugar del *otro*; donde, entonces, es habitual encontrar afirmaciones del tipo “si lo pienso así...” o “ahora que lo menciona... recuerdo...”. En el proceso de rememoración así concebido, podríamos decir que lo que se produce es un vínculo entre las personas, un lazo. Las categorías de “trabajo” y de lo “colectivo” aparecen como los elementos de una de las posibles ecuaciones de la rememoración o, en todo caso, de una de las modalidades potenciales del hacer memoria. El “cómo” se recuerda está indisolublemente unido al “quién/quienes”.

Este “quién/quienes” plantea el problema de la memoria individual y la memoria colectiva, y de sus relaciones. El propósito de Ricœur, en lo relativo a esta cuestión, es establecer los puentes entre ambas expresiones bajo la hipótesis de su constitución diferenciada pero mutua e imbricada. Porque, a pesar de que la memoria es esencialmente individual, señala Ricœur, es posible hablar de memoria colectiva, porque no se recuerda en soledad sino con ayuda de los recuerdos de otros, porque nuestros recuerdos son a menudo recuerdos prestados de los relatos contados por otros, porque nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que a su vez son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones

7) *Ibidem.*

8) *Ibidem.*

públicas.⁹ Para ello presenta dos enfoques, el que denomina “la mirada interior”, una “fenomenología de la memoria individual” que se afirma en una problemática de la subjetividad claramente egológica (y cuyos jalones principales los marcaron, sobre todo, Locke y Husserl) y desde donde intenta derivar el lugar de lo colectivo; por otro lado, el enfoque opuesto, la “mirada exterior”, una “sociología de la memoria colectiva” cuyo referente por antonomasia ha sido Maurice Halbwachs. Ni una ni otra perspectiva logra derivar satisfactoriamente desde sus puntos de partida el otro enfoque, esto es, explicar la memoria colectiva como consecuencia de la individual o viceversa. Pero allí donde se ven rumbos teóricos antagonistas, Ricœur fiel a su estilo de intervención intelectual encuentra espacios de complementariedad que permiten pensar las relaciones entre memoria personal y memoria colectiva.¹⁰

En este examen, el punto clave es el desarrollo que el autor realiza de la noción de atribución múltiple. Para el análisis del recordar, en tanto operación psíquica, se puede extender el que Ricœur desarrolla en *Sí mismo como otro*¹¹ en torno a la idea de apropiación (retomando la expresión inglesa *appropriate* que introduce Locke en sus análisis) para pensar la relación entre la acción y el agente; idea a la que está unida la de responsabilidad, y cuyas huellas pueden observarse en el lenguaje, en las formas gramaticales que refieren al sí (mí, *self*). Justamente la rememoración es una de esas operaciones “objeto de una atribución, de una asunción de responsabilidad, de una apropiación, en una palabra, de una adscripción”.¹² La atribución es múltiple porque es a uno mismo y a otros: no se puede atribuir un recuerdo a uno si no es posible, al mismo tiempo, atribuírselo a otro. Pero en esta atribución múltiple Ricœur encuentra una disimetría entre la adscripción a sí de un recuerdo y la adscripción a otro; disimetría que le permite pensar la relación entre la rememoración personal y la memoria colectiva. En la atribución a uno mismo,

9) Paul Ricœur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, 1999.

10) Cfr. *MHO*, pp. 125-161.

11) Cfr. *Sí mismo como otro*, op. cit., especialmente el cuarto estudio donde Ricœur refiere al lugar del agente en una teoría de la acción y a la noción de apropiación o atribución; tal como figura en la traducción al español de este texto.

12) *MHO*, op. cit., p. 163.

la realización del recuerdo es directa, inmediata, hace invisible la distancia entre el sí y sus recuerdos; coloca los recuerdos bajo el signo de una posesión, se trata de “mis recuerdos”. En cambio, en el caso de lo extraño, la confirmación es conjetural, “requiere de la interpretación de las expresiones verbales y no verbales en el plano del comportamiento del otro”, operaciones indirectas, del tipo de las que Carlo Ginzburg coloca bajo el método indiciario. Esta disimetría instalada en el núcleo de la noción de atribución permite pensarla como el marco en el que se relacionan la memoria personal y la memoria colectiva, pues “es esta capacidad de designarse a sí mismo como el poseedor de sus propios recuerdos la que, por medio [...] del *other-ascribable* [...] conduce a atribuir al otro como a mí los mismos fenómenos mnémicos”.¹³

Entre memoria individual y memoria colectiva, Ricœur señala un plano intermedio de referencia, el que ocupa la memoria de los allegados, personas que cuentan para nosotros y para quienes contamos; aquellos seres próximos que están a mitad de camino entre el sí y los otros. Para Ricœur, allegados son aquellos con quienes nos relacionamos en la aprobación mutua expresada en el compartir, en la afirmación de cada uno de sus poderes y no-poderes. Pero también son aquellos que, aun desaprobando nuestras acciones, aprueban nuestra existencia. Por tanto, la polaridad entre memoria individual y memoria colectiva debe ser enriquecida por esta noción “de la triple atribución de la rememoración: a sí, a los próximos, a los otros”.¹⁴

*

La noción de “trabajo del recuerdo”, ese modo de la memoria que Ricœur designa como “rememoración”, se apoya en los trabajos de Sigmund Freud y Henri Bergson.

Los textos de Freud a los que apela son “Recuerdo, repetición y elaboración” y “Duelo y melancolía”.¹⁵ En el primero de estos escritos, Freud destaca que en el proceso de rememoración de los recuerdos traumáticos, el principal obstáculo lo constituye

13) *Ibidem*, p. 167.

14) *Ibidem*, p. 172.

15) Sigmund Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración” y “Duelo y melancolía”, en Sigmund Freud, *Obras Completas de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1995, edición digital.

la “compulsión de repetición”. Esta compulsión, originada en las “resistencias de la represión”, consiste en una reproducción en acto, en una tendencia a pasar al acto como sustituto del recuerdo. El paciente no reproduce el hecho olvidado como recuerdo, sino en forma de acción, lo repite sin saber que lo está repitiendo.¹⁶ Es ante esta situación, y para salir de ella, que paciente y terapeuta deben apelar al “trabajo”, al *working through*, a la elaboración munidos de paciencia y disposición al examen crítico. En la elaboración así concebida por Freud, la centralidad —enfática Ricœur— corresponde a la idea de “trabajar”, lo que marca el carácter dinámico del proceso. Trabajar supone un esfuerzo. Es por ello que la rememoración, el “trabajo del recuerdo”, no resultaría de la simple evocación, de su advenimiento inmediato, sino de un derrotero, un recorrido, que desplaza la “compulsión de repetición” que está en *lugar* del recuerdo. No es tanto o, mejor dicho, no es sólo el resultado —la supresión del acto repetitivo que posibilita el surgimiento de “otro recuerdo”— lo que Ricœur quiere remarcar. La cuestión nodal reside en que esta afirmación de un “trabajar” significa un *modo* distinto de recordar, una modalidad que permite retener el pasado *como* recuerdo y no como su nueva realización.

Al mismo tiempo, Ricœur sitúa esta oposición entre ese “trabajo del recuerdo” y la “compulsión de repetición” en paralelo a otra, aquella que Freud señala en el segundo de los textos mencionados: la del duelo y la melancolía.¹⁷ Mientras en “Recuerdo, repetición y elaboración”, Freud ubicaba a la compulsión de repetición *en lugar* del recuerdo, en este nuevo escrito es la melancolía la que aparece *en lugar* del trabajo de duelo. Esta simetría de las oposiciones refuerza la asociación que Ricœur sostiene entre “trabajo de duelo” y “trabajo del recuerdo”, vínculo por el cual el primero aparece como

16) *Ibidem*, p. 97 y ss. Parte importante de estos desarrollos, Ricœur los expuso con anterioridad en P. Ricœur, *La lectura del tiempo pasado...*, *op. cit.*, pp. 32-38.

17) En *MHO*, Ricœur señala que Freud se refiere a uno de los posibles significados y prácticas de la melancolía, lo que llama su lado negativo, el que deriva de la *acedia* medieval, esa complacencia con la tristeza (por la pérdida del objeto de deseo). Introduce esta distinción a partir de una observación que le hiciera Gabriel Aranzueque en una entrevista que se publicara con anterioridad en *Lecturas del tiempo pasado*, *op. cit.*, p. 112. Pues a ese lado negativo puede oponérsele un lado positivo, aquel representado por la *melancholia* generosa, otro tipo de melancolía, como la que está presente en Milton, en los *Sonetos* de Shakespeare y, por supuesto, en Baudelaire.

el costo del segundo, pero donde a su vez el trabajo del recuerdo emerge como el beneficio del trabajo de duelo.¹⁸ Y el beneficio es el de un sujeto más libre y desprendido de un pasado que se puede contemplar como tal en el recuerdo. Para que esto tenga lugar se requiere de la combinación de la distancia y el tiempo: la distancia lograda por el desplazamiento del sujeto de la posición de replicante, y el tiempo de la paciencia frente a la repetición.

Paralelamente, Ricoeur busca enriquecer la idea de *trabajar* propia de la rememoración apoyándose en los trabajos de Henri Bergson. Las reflexiones de Bergson sobre la memoria parten de establecer una distinción y oposición entre una “memoria-hábito” y una “memoria-recuerdo”, que corresponden a modos extremos entre los cuales se intercala una gama de fenómenos mnemónicos. Tanto la memoria-hábito como la memoria-recuerdo presuponen el haber adquirido una experiencia con anterioridad (con lo cual Bergson continúa con la máxima aristotélica que afirma que la memoria es *del* pasado), sólo que en la memoria-hábito esa experiencia no aparece señalada como del pasado sino que es vivida, experimentada como vivencia presente.¹⁹ Es, por lo tanto, una forma de la memoria que no lleva la marca de la anterioridad, que no declara su vínculo con el pasado. La memoria-hábito repite lo pasado sin nombrarlo, sin percatarse de su presencia. Podría decirse que *en lugar* de la marca del pasado, de su carácter anterior, el pasado es experimentado como puro presente; su régimen es el de la repetición. Esta memoria-hábito atañe a un conjunto de *destrezas* que se encuentran disponibles “sin requerir el esfuerzo de aprender de nuevo”, sin necesitar el trabajo de ser *re-aprendidas*, y que están abiertas a cierta variabilidad cada vez que se ponen en marcha. Refiere a un universo de conductas de niveles muy distintos, como por ejemplo el caminar, manejar un auto o escribir a máquina, pero también a los hábitos sociales de la vida en común, que incluyen los rituales sociales asignados a los fenómenos de memoria.²⁰

18) MHO, op. cit., p. 100.

19) Dice Bergson, dando como ejemplo de la memoria-hábito a la lección una vez memorizada, que “ella forma parte de mi presente del mismo modo que mi hábito de caminar o de escribir; ella es vivida, es ‘actuada’, *en vez* de representada”, en Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 93. La cursiva nos pertenece.

20) MHO, op. cit., p. 46.

El otro extremo de la polaridad atañe a la “memoria-recuerdo”, en la cual se enuncia explícitamente la marca del pasado. Y es esa declaración de anterioridad la que inscribe a esta otra modalidad de la memoria en el régimen de la representación, abriendo la posibilidad para la reconstrucción de la vida pasada. Para ello, esta memoria-recuerdo debe reconstruir las imágenes de memoria, “imágenes-recuerdos”.²¹ En esa reconstrucción se cifra el esfuerzo de rememoración bergsoniano del que se sirve Ricœur para cimentar mejor su empresa conceptual.

En Bergson, la memoria que repite se opone a la memoria que imagina, a esa rememoración que reconstruye imágenes de la memoria.²² Por supuesto que el método bergsoniano consiste en empezar por estas dos nociones opuestas y extremas para desde allí pensar los fenómenos mnemónicos cotidianos, en los cuales esos modos extremos aparecen mezclados con variada intensidad, en una multiplicidad de ambiguas expresiones que no podrían ser inteligibles si la inspección se iniciara directamente en ellas. Por eso la “memoria-hábito” y la “memoria-recuerdo” designan los polos extremos de una serie y no una dicotomía.²³

La rememoración, la “memoria-recuerdo”, integra para Bergson aquellos hechos psíquicos que requieren de un “esfuerzo intelectual”. Ese esfuerzo está relacionado con la búsqueda y el reconocimiento, que es también reconstrucción. Así, Bergson suma una nueva oposición entre la “rememoración instantánea” y la “rememoración laboriosa”, donde la primera se reduce al asociacionismo más mecánico y la segunda es una lucha contra esa reducción. Que esto sea posible obedece a otra presuposición y otra oposición de la teoría bergsoniana, la que coloca como polos al “recuerdo puro” y al “recuerdo imagen”. El “recuerdo puro” es la designación de la existencia virtual de los recuerdos, una existencia similar a la que atribuimos a las cosas cuando no las percibimos; es del orden de lo inconsciente y aún no ha sido reconfigurado como imagen. La importancia de esta figura reside en su permanencia, en su supervi-

21) Refiriéndose a lo que llama “imágenes-recuerdo”, dice Bergson respecto de cada una de las lecturas individuales que se precisaron para aprender una lección: “El recuerdo de esta lectura determinada es una representación, y sólo eso”, H. Bergson, op. cit., p. 92.

22) H. Bergson, op. cit., p. 94.

23) *Ibidem*, pp. 95-98.

vencia desde el momento mismo de la experiencia, en su duración en estado de latencia virtual.²⁴ El “esfuerzo de rememoración” consiste en el pasaje de esa figura del “recuerdo puro” a la de las “imágenes-recuerdos” por medio de una operación de reconocimiento, para lo cual es preciso realizar un salto desde la esfera práctica a la virtual; salto que habilita el momento del reconocimiento. Dice el autor de *Materia y memoria*: “Cuando rememoramos hechos pasados, cuando interpretamos hechos presentes, cuando oímos un discurso, cuando seguimos el pensamiento de otro y cuando escuchamos nuestros propios pensamientos, en fin, cuando llena nuestra inteligencia un sistema complejo de representaciones, nos damos cuenta de que podemos adoptar dos actitudes diferentes: una, de tensión, y otra, de relajación, que se distinguen sobre todo en que la sensación de esfuerzo está presente en una y ausente en la otra”.²⁵

La relajación y la tensión se corresponden, de tal forma, con diferentes modelos de reconocimiento, y dan lugar a distintas representaciones de lo pasado. Mientras podemos ligar la relajación con esa “rememoración instantánea” que supone el paso anterior a toda exploración, la “rememoración laboriosa” es la manifestación expresa de la búsqueda y, por ello, requiere de un esfuerzo, de un trabajo que vaya más allá del primer asociacionismo mecánico. En este proceder hay un trabajo porque para Bergson se necesita de una movilización tanto intelectual como afectiva, puesto que el obstáculo contra el que se dirige este esfuerzo es el hábito, lo cual compromete tanto la disposición de la inteligencia como la inquietud del cuerpo. El trabajo de la “memoria que ve de nuevo” construye una gradación, de la más simple reproducción a la más compleja producción. Lo hace atravesando distintos planos de conciencia, que van “desde

24) La figura del “recuerdo puro” es parte de la teoría bergsoniana de la supervivencia de los recuerdos “por sí mismos”. Bergson deshace el vínculo entre *eikón* y *typos* propio de la tradición griega, y considera al “recuerdo puro” como la persistencia de las impresiones primeras en tanto latencias. De allí que en Bergson la huella, en sentido psíquico, no sea más que la supervivencia por sí misma de la imagen mnemónica. Esto implica que esa imagen debió conformarse en el momento de la impresión originaria, lo que para Deleuze da lugar a una paradoja de la memoria: que el pasado es contemporáneo del presente que fue. Es justamente esta permanencia virtual desde el momento originario lo que permite, con posterioridad, su recuperación, su reconstrucción por intermedio de las operaciones de reconocimiento. Cfr. H. Bergson, op. cit., pp. 91, 101, 149-166, 184-185, y *MHO*, pp. 48-50, 74-76, 547-567.

25) Henri Bergson, *La energía espiritual*, cit. en *MHO*, pp. 48-49.

el ‘recuerdo puro’, aún no traducido en imágenes claras, hasta ese mismo recuerdo actualizado en sensaciones nacientes y movimientos comenzados”.²⁶ Este atravesar, este recorrido, este trabajo, son significados por varias metáforas: el paso de lo virtual a lo efectivo, la condensación de una nebulosa, la materialización de un fenómeno etéreo, etc. Todas estas metáforas nos indican que se trata de un trabajo sobre un fondo común pero fragmentario de recuerdos, de un “movimiento de la memoria que trabaja” que lleva esos recuerdos nebulosos a un espacio de presencia que los asemeja a una percepción. El resultado es una memoria-imagen que muestra, que se apoya en la función visualizadora de la imagen; función que construye la semejanza con lo percibido.²⁷ El recuerdo puro se configura como imagen de memoria: “esencialmente virtual, el pasado sólo puede ser aprehendido por nosotros como pasado si seguimos y adoptamos el movimiento por el que se abre en imágenes presentes, emergiendo de las tinieblas a la plena luz”.²⁸ Las metáforas son complementadas con un modelo capaz de discriminar la parte de automatismo y la de reflexión íntimamente mezcladas en la experiencia cotidiana. Esta posibilidad está abierta porque Bergson integra, en el momento del aprendizaje, el concepto de *esquema dinámico*, una representación de lo aprendido que “no contiene tanto las imágenes mismas como la indicación de lo que hay que hacer para reconstruirlas”.²⁹ El esquema dinámico provee así una direccionalidad al esfuerzo de rememoración, el cual consiste entonces en el pasaje de dicho esquema a la reconstrucción de la imagen del recuerdo, un “recuerdo-imagen”.

*

Estos desarrollos y esta fundamentación que realiza Ricoeur llevan a pensar en, al menos, dos modalidades antagónicas del “hacer memoria”. Por un lado, lo que podríamos agrupar en

26) H. Bergson, cit. en *MHO*, p. 49.

27) Lo que por otra parte podría relacionarse con la dimensión veritativa que ambiciona la memoria.

28) H. Bergson, cit. en *MHO*, p. 76. O, como dice en otro pasaje: “Partimos de un ‘estado virtual’, que conducimos poco a poco a través de una serie de *planos de conciencia* diferentes hasta el término en que se materializa en una percepción actual, es decir hasta el punto en que deviene un estado presente y actuante”, H. Bergson, op. cit., p. 242, cursiva en el original.

29) H. Bergson, cit. en *MHO*, p. 49.

términos generales bajo el signo de la repetición, es decir, aquellos modos del hacer memoria que no perciben que son formas de resguardar el pasado con la pretensión de abolir cualquier distancia con ese pretérito.³⁰ Por otro, aquello que se agrupa bajo el término de “rememoración”, y que incluiría todos aquellos modos que giran alrededor de la idea de *trabajo* del recuerdo como, por ejemplo, la elaboración y el trabajo de duelo freudianos; o el esfuerzo de rememoración para pasar del “recuerdo puro” al “recuerdo-imagen” en Bergson. Y en la medida en que estos análisis pueden aplicarse tanto a la memoria individual como a la memoria colectiva, se expresan en prácticas bien distintas de “ejercer la memoria”.³¹ Podríamos conectar esta idea de trabajo del recuerdo con la *anamnésis* aristotélica, en tanto se puede asociar lo que en cada caso aparece como relevante, esto es: el *trabajar* y la noción de *búsqueda*. La categoría de “rememoración” en Ricœur significa la articulación de estas dos instancias del trabajo y la búsqueda, con la idea de distancia, que en rigor está implícita en esas figuras (lo que constituye también un fundamento para su asociación). En ambos casos se trata de un recorrido —el del trabajo que transforma y produce, el de la búsqueda que transita—, un derrotero, un trayecto. Que la memoria actúe en este sentido tiene, obviamente, varias consecuencias. Una de ellas, que retomaremos en breve, se relaciona con la cuestión de la identidad; tanto de la identidad personal como de la identidad colectiva.

30) Como dijimos más arriba, la repetición no es una no-memoria, sino uno de los modos de preservación de la memoria. Siguiendo el método de Bergson, a las dos formas de la memoria que él distingue, le corresponden dos modos de reconocimiento: el que se realiza en la acción y el que tiene lugar por medio del espíritu. Estas dos modalidades de la preservación, la “memoria que repite” y la “memoria que ve de nuevo”, pueden actuar a veces en oposición y a veces comunadamente. Cfr. H. Bergson, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

31) Ricœur argumenta la legitimidad de trasladar las categorías del análisis de Freud para las patologías de la memoria individual a los traumas de la memoria colectiva (incluso aboga por mantener esta idea de trauma en lo colectivo), con base en los propios desarrollos de Freud, quien no se privó de amplificar sus descubrimientos a espacios que excedían largamente lo personal. A lo anterior, agrega que muchas de estas problemáticas expuestas por el psicoanálisis se manifiestan visiblemente en lo colectivo, como es el caso de los ritos funerarios. La presencia de estas prácticas, más que hablar de una situación excepcional, expresa una estructura fundamental de la existencia humana, pues es “la constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva”, *MHO*, pp. 107 y ss.

Antes de pasar a ese tema, quisiéramos destacar cómo piensa Ricœur lo que puede ser denominado como la paradoja del exceso o de la insuficiencia de memoria, pues compone un buen ejemplo de la distinción recién expuesta. Estas situaciones de exagerada profusión o de notoria escasez de memoria han sido presentadas, generalmente, bajo la forma de los “abusos de memoria” o de los “abusos del olvido”. Ricœur reconoce que, a nivel de lo colectivo, una parte importante de estos escenarios puede ser explicado a partir de las interpretaciones patológicas de los excesos o deficiencias de la memoria. Esta paradoja de que hay “*demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí” es interpretable con las categorías de resistencia, compulsión de repetición y de ese difícil trabajo de rememoración.³² De forma tal que los “excesos de memoria” pueden pensarse desde la noción de “compulsión de repetición”, que en las manifestaciones colectivas se traduce en diferentes dispositivos de “conmemoración”, abonando a una memoria-repetición caracterizada por la práctica ritualizada, y que no sabe que de esa forma elude la fase del trabajo y la búsqueda. Del otro lado, la “*demasiado poca* memoria” expresaría la mala conciencia que elude mirar en el pasado, pero se trataría de la misma memoria-repetición. Pues lo que tienen en común, para Ricœur, ambas situaciones es que las domina una práctica de la memoria que comporta el mismo *déficit de crítica*. Y la rememoración, la memoria-recuerdo, el “trabajo de memoria” que el autor de *Tiempo y narración* quiere recuperar de Freud y Bergson es esencialmente crítico, es decir, aporta a construir una *memoria crítica*.³³

Pero la misma idea de trabajo aplicado a un recuerdo conlleva un riesgo, pues es portador de una noción de finalidad, de algo deliberado; lo cual introduce una dimensión ética y política en todo proceso de rememoración. Dimensión que, al combinarse con el carácter selectivo de la memoria, siempre acompañada del olvido, es también una de las causas del campo de posibilidades abierto a los excesos y las insuficiencias de memoria y, más en general, a su instrumentalización, a su manipulación (política, ideológica). Frente a esta situación, Ricœur propone la idea de

32) *Ibidem*, p. 108.

33) *Ibidem*.

“memoria justa”. Justa porque guarda la necesaria *distancia* para escapar a la mera repetición por medio de la crítica, eludiendo el exceso tanto como la escasez; sin crítica no hay distancia, sin distancia hay repetición.

Justa, en otro sentido, porque su deber proviene no del imperativo, del mandato, sino de construir su necesidad por medio de la idea de justicia: “Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto”.³⁴ El pasado, por medio de este ejercicio de la memoria se proyecta en el futuro. Esta específica noción de “deber de memoria” que propone Ricœur es, en primer lugar, “el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí”. En segundo lugar, significa responder ante una deuda, en el sentido de reconocer una herencia pero también en someterla a inventario; y, finalmente, otorgar a las víctimas la prioridad moral, a “la víctima que no es nosotros, [que] es el otro distinto de nosotros”.³⁵ Estas son, para Ricœur, las dimensiones para un trabajo de construcción de una memoria justa.

*

Como decíamos más arriba, conmemoración y rememoración tienen derivaciones en la cuestión identitaria porque es, precisamente, “en la problemática de la identidad donde hay que buscar la fragilidad de la memoria”³⁶; ella misma frágil a su vez.

En *Sí mismo como otro*, Ricœur se sitúa en una posición crítica con relación a las filosofías del sujeto que se basan en una afirmación plena del *yo* (ya se exprese como *yo empírico*, ya como *yo trascendental*). En la diversidad de sus operaciones, la identidad del *yo* es ahistórica. Se trata de la identidad del “uno mismo” que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, es instantánea tal como el *cogito* cartesiano del cual deriva. Por otro lado, toma distancia de la idea nietzscheana de multiplicidad, que considera también dotada de una cierta inmediatez. El punto de vista que asume es el de una *hermenéutica del sí*, es decir una teoría del sujeto que no está en clave de *yo* sino de *sí*

34) *Ibidem*, p. 119.

35) *Ibidem*, p. 120.

36) *Ibidem*, p. 110.

y que sólo se puede comprender en relación con el otro. Ricœur la desarrolla partiendo de sucesivas preguntas por el quién: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra? ¿quién es el sujeto moral de la imputación?

¿Quién habla? Esta pregunta compete a una filosofía del lenguaje, bajo el doble aspecto de una pragmática y de una semántica. En este plano la designación de sí mismo apunta a un único hablante que sólo puede identificarse y designarse a sí mismo en un contexto de interlocución. ¿Quién actúa? Todavía estrechamente vinculada a la pregunta anterior, con esta interrogación Ricœur se interna en los dominios de la filosofía de la acción. En la pregunta acerca de ¿quién se narra? la filosofía analítica y la hermenéutica se intersecan para dar lugar a la noción de *identidad narrativa* a través de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*. Finalmente, ¿quién es sujeto de imputación? refiere a la dimensión ética y al sujeto de la acción.

Especialmente relevante para pensar las dimensiones de trabajo y búsqueda propias de la memoria entendida como rememoración es esa doble dimensión de la identidad; la cual Ricœur nombra dialéctica del *idem* y el *ipse*, de la *mismidad* y la *ipseidad*, y de su empresa derivada: la noción de *identidad narrativa* que, como veremos, está relacionada con la rememoración.

La identidad *idem* refiere de manera directa a aquellos rasgos capaces de permanecer invariantes a lo largo del tiempo; se trata de un polo de estabilidad conformado por propiedades del carácter que asume una cierta permanencia y que permite identificar a un individuo como tal transcurrido un tiempo. Es un espacio definido por la semántica referencial y es el punto de partida hacia la ontología de *sí* mismo. En el polo del *ipse* que contiene un eco reflexivo encontramos que la permanencia en el tiempo no está dada por atributos o propiedades del carácter que indiquen que el individuo es idéntico a sí mismo, sino que se vincula con la capacidad de cumplir con la promesa. En efecto, aquellos rasgos cambiantes de la identidad personal, aquellos aspectos del sí que no permanecen idénticos en el tiempo, constituyen todavía otra modalidad de “permanencia” de nivel diferente. Porque, más allá de los cambios que pueda sufrir el carácter o la personalidad de un individuo, lo que Ricœur denomina identidad *ipse* constituye un polo de la identidad personal que desafía cualquier variación en creencias y pensamientos, y se hace cargo, aun así, de la pa-

labra empeñada. Si además se considera que la promesa es generalmente frente a otros, la fidelidad de la palabra dada implica necesariamente a esos otros. De este modo, la consistencia del *self*, lejos de estar dada por la invariancia, supera el desafío del cambio. El mantenimiento de sí en el tiempo depende de una compleja interrelación de estos dos tipos de identidad.

Ipse e *idem* son inseparables. Elementos de una dialéctica que encuentra una suerte de punto intermedio en la noción de *identidad narrativa* que Ricœur elabora siguiendo las huellas de la relación entre identidad, discurso y temporalidad. “El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico”.³⁷ Las dos perspectivas sobre el tiempo se ocultan mutuamente, produciendo una fractura, pero es sobre la misma línea divisoria que Ricœur inventa la noción de tercer tiempo que es el tiempo configurado en el relato. Esta dimensión de la temporalidad tiene una dialéctica propia, la de la historia y el relato de ficción. “El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad que podemos llamar su *identidad narrativa*”.³⁸

Como ya sosteníamos, sin el auxilio de la narración la identidad personal está condenada a presentar un sujeto siempre igual a sí mismo en la diversidad de los estados o, en otro extremo, a disolverse. Por el contrario, la noción de *identidad narrativa* logra salvar a la identidad del sin sentido de la sucesión incoherente de acontecimientos, inaprensibles durante el fluir de la vida; a la vez, la dinámica narrativa impide a la identidad convertirse en una sustancia inmutable e inaccesible al devenir.

La fragilidad de la identidad, que Ricœur vincula con la de la memoria, no reside solamente en su difícil relación con el tiempo. También obedece a la confrontación con el otro, con los otros que amenazan y ponen en duda la propia identidad y, por otro lado, a la violencia fundadora de la comunidad.³⁹ Sin embargo, la fragilidad de la memoria es solidaria con el problema de la fragilidad

37) Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI, 1999, p. 994.

38) *Ibidem*, p. 997.

39) Cfr. Paul Ricœur, *MHO, op. cit.*, p. 111.

de la identidad sobre todo si la consideramos en su dimensión narrativa. La memoria como la identidad necesita, para constituirse efectivamente como búsqueda y trabajo, de una narración que le permita sustraerse al sin sentido de la repetición ritualizada. No ya memoria-repetición al servicio de una identidad-*idem*, sino rememoración que habilita identidad narrativa; identidad que, a su vez, da lugar a una memoria crítica.

Agamben, la responsabilidad y el testigo

Inscripta en las reflexiones contemporáneas que resitúan la importancia de las narraciones personales para comprender el significado de los procesos sociales, la obra de Giorgio Agamben muestra una constante preocupación por explorar los límites, los alcances y los efectos de la consideración de los relatos de sí para la reflexión sociopolítica. Los testigos, los testimonios, el estatuto de la noción de experiencia y el tema crucial de la responsabilidad personal constituirán nudos centrales de sus elaboraciones desde *Infancia e historia*¹ hasta la trilogía *Homo Sacer*.² Aquí nos importa examinar la centralidad de esos conceptos para pensar la cuestión de la memoria y la historia. Fundamentalmente nos centraremos en la cuestión del testigo y el testimonio por ser temas que aparecen recurrentemente cuando intentamos examinar el pasado reciente.

Es necesario señalar que, en esta última obra, Agamben parte de un punto de vista osado acerca de la relación entre poder y derecho en las sociedades contemporáneas: establece que el campo de concentración, en tanto que su estructura está caracterizada por la inclusión directa de la vida en el orden del poder, es el paradigma con el cual analizar la actualidad.

¿Qué son los campos?, ¿por qué son el paradigma del control en la modernidad?, ¿qué implicancias tienen para pensar nuestro presente?, ¿por qué usar la figura del campo —lugar donde se

1) Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

2) Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1999; *Estado de excepción. Homo Sacer II*, Valencia, Pre-Textos, 2004 y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002. (En adelante citados *HS I*, *HS II* y *HS III* respectivamente).

produce la absoluta desubjetivación, territorio de ejecución perfecta de la biopolítica— para pensar en la subjetividad y la experiencia humana contemporáneas? Estas preguntas, que surgen inevitablemente de la lectura de sus textos, son un punto de partida desde el cual acercarnos a una cuestión clave para pensar el tema de la memoria, la historia y el olvido: la actualidad del pasado en el presente, o, en otros términos, su peso.

Con sus reflexiones acerca del *lager*, con su insistencia en la necesidad de comprender —no demasiado rápido, no a cualquier precio, pero aun así comprender— el significado ético y político del exterminio llevado adelante por el nazismo, Agamben propone una relectura de testimonios de sobrevivientes que abre un nuevo campo de significaciones. Quiere escuchar, a través de las voces de los testigos, las lagunas producidas por lo intestimonial; quiere detectar en esos relatos la presencia de aquellos que no pueden hablar porque no han sobrevivido. Pero también de aquellos que tocaron fondo, de aquellos que, habiendo perdido su condición de sujeto, son los que pueden —paradójicamente— dar verdadero testimonio de lo ocurrido.

De la lectura de los textos de Agamben extraemos una serie de elementos sustanciales para pensar la memoria y su relación con la historia. Con énfasis programático, este filósofo nos sugiere que no debemos descuidar las investigaciones sobre las experiencias extremas, para el caso Auschwitz, a pesar de que estas experiencias están dotadas de una opacidad que se presenta bajo la forma de una aporía, que no es otra que la “misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión”.³ Se trata de un alegato a favor de la comprensión, pero también de una insistencia sobre un cierto camino para lograrla: es la palabra de los testigos la que debe ser reconsiderada. Se reflexiona, entonces, sobre la actualidad del campo a través de las palabras de los sobrevivientes y esos discursos nos muestran la cualidad humana esencial de la experiencia y su relación con la palabra, con el hecho de que el ser humano se defina fundamentalmente por su capacidad de producir discurso.

*

3) *HS III*, p. 9.

En *Infancia e historia* Agamben articula una teoría de la historia y de la experiencia de base benjaminiana, sin desatender su dimensión lingüística. Este conjunto de trabajos cuyo sugerente subtítulo es “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia” toma como punto de partida, la preocupación de Benjamin frente a la pérdida de la experiencia observada a partir de la primera guerra mundial, de la cual la gente regresaba “no más rica en experiencias transmisibles sino más pobre. Lo que diez años después, se vertió en el caudal de los libros, era una cosa muy distinta a la experiencia que pasa de boca en boca”.⁴ Sin embargo, a diferencia de lo que señalaba Benjamin en 1933, dice Agamben en 1978:

«Hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia».⁵

La experiencia está perdida, ha sido expropiada, dice más adelante. La ciencia moderna —y esta es la esencia de su proyecto— la ha convertido en caso, en experimento. La repetición

4) Walter Benjamin, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta Agostini, 1986, p. 190.

5) *Infancia e historia*, op. cit., p. 8.

rutinaria, la banalidad de lo cotidiano destruyen la experiencia. No quiere decir que las experiencias no nos ocurran, pero no nos apropiamos de ellas y quedamos tomados por la vorágine de la repetición de lo mismo; o por su contracara, como señalaba Kierkegaard: la locura de la ambición por lo novedoso.

Cavalcanti, Sade, las *quêtes* medievales, la experiencia cartesiana son algunas de las estaciones del recorrido complejo que propone Agamben para llegar a la disposición kantiana del problema de la experiencia. Disposición que, mientras identifica el contenido de la experiencia con la física newtoniana, plantea rigurosamente el problema del sujeto de la misma mediante la aguda distinción entre el *yo pienso* (sujeto trascendental) y el *yo empírico* (conciencia psicológica). Incapaz de fundar el conocimiento verdadero, distante de la conciencia trascendental, el sujeto de la experiencia se presenta como yo empírico. “De tal modo, el planteamiento más riguroso del problema de la experiencia termina fundando su posibilidad a través de la posición de lo inexperimentable. Pero la tenacidad con que Kant defiende el desdoblamiento del yo contra toda confusión y todo desborde muestra como advirtió la misma condición de posibilidad de un conocimiento justamente en la puntillosa tarea de agrimensor que delimitaba desde todos los ángulos esa dimensión trascendental [...]”.⁶

Para Agamben la formulación kantiana es el último reducto del pensamiento occidental donde el problema de la experiencia es considerado sin intentar reunificar el sujeto trascendental y el de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto. En Hegel en cambio, “[e]xperiencia es [...] el nombre del rasgo fundamental de la conciencia: su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que todavía no es. [...] Por eso, la experiencia, ahora es definitivamente algo que se puede hacer y nunca tener”.⁷

Con el firme propósito de desnaturalizar la noción de experiencia, de arrancarle su carga de inmediatez, Agamben continúa su recorrido. El proyecto de la ciencia moderna (que es el de la modernidad) confundió experiencia con experimento, con conocimiento y los refirió a un sujeto único, el ego cogito carte-

6) *Ibidem*, p. 40.

7) *Ibidem*, p. 43.

siano, la conciencia; de este modo, separó a la experiencia de su medio necesario, la palabra, el relato. El programa de Agamben consiste en componer un concepto de experiencia religado a autoridad, una *autoridad* basada en la capacidad humana de transformar lengua en discurso.

Si otras estaciones de su recorrido son el *Erlebnis* de Dilthey y el intento de Bergson de fundar una “experiencia pura”, no se detendrá sin embargo en ninguna, sino que va a “cuestionar tanto la fundamentación cartesiana de la certeza del *ego cogito* en un *pronuntiatum*, como la identificación de Dilthey entre el *Erlebnis* y su expresión”. En este sentido, Agamben busca una teoría de la experiencia que aborde de manera radical el problema de su constitución, sin apelar a esencias preestablecidas y sin mantener la dicotomía entre experiencia y conciencia. El desafío parecería ser, entonces, no eludir la cuestión del dato originario: “Una teoría de la experiencia [...] debería por lo tanto recoger los movimientos anteriores a esa experiencia primera, de la experiencia por así decir todavía muda, o sea que necesariamente debería preguntarse: ¿existe una experiencia muda, existe una infancia de la experiencia?”⁸ El enfoque discursivo en el que se sitúa es el que le permite desplegar los elementos necesarios para llegar hasta el fondo del problema.⁹

*

De la teoría lingüística contemporánea, particularmente de la obra de Emile Benveniste, extrae Agamben los insumos con los cuales llevar el problema de la experiencia más allá de la noción kantiana de sujeto trascendental. Cualquier teoría del sujeto debe, precisamente por la necesidad de criticar esa modalidad de concebir el sujeto, elucidar sus relaciones con el lenguaje ya que “[...] es en el lenguaje donde el sujeto tiene su origen, y sólo en el lenguaje es posible configurar la apercepción trascendental como un ‘yo pienso’”.¹⁰ Y es en este punto que las investigaciones de Benveniste¹¹, de las cuales toma básicamente dos cuestiones, le resultan de utilidad. En primer lugar se apropiará de la noción de enunciación entendida

8) *Ibidem*, p. 48.

9) Cfr. *Ibidem*, pp. 37-48.

10) *Ibidem*, p. 61.

11) Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, 2 tomos, México, Siglo XXI, 1986.

como un fenómeno lingüístico que se hace palpable a través de la *deixis*. En segundo lugar, de la distinción entre lo *semiótico* y lo *semántico*, que Benveniste analiza extensamente.

En efecto, los estudios del lingüista francés muestran que en el lenguaje los seres humanos se constituyen como sujetos. El punto de partida de Benveniste es la afirmación de que es en la instancia del discurso en la que un *yo*, un *ego* se designa como sujeto o, lo que es decir lo mismo, que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua. De allí en más analizará las marcas de la subjetividad en el lenguaje, las huellas de la presencia de *sí mismo* como *yo*, es decir, como locutor en la instancia del discurso. Es así, dirá, que la temporalidad humana se genera por medio de la presencia de *sí mismo* que el acto de enunciación hace posible. Y no sólo. La subjetividad reposa también, distante de los acontecimientos que le dieron origen, en la palabra. *Yo* no es, entonces, un sentimiento mudo de ser uno mismo que cada uno tendría, ni tampoco una experiencia psíquica del *ego*, sino esa capacidad del locutor de situarse como *yo*.

Yo es, entonces, quien dice *yo*. Esta afirmación es clave para las elaboraciones que intentan dar cuenta de la enunciación, es decir, de la puesta en funcionamiento de la lengua mediante un acto individual de uso de la misma, considerando que enunciación refiere no al texto de un enunciado (lo cual sería, sencillamente, *habla*) sino al acto mismo de producir el enunciado. Dicho de otro modo, en el momento en que se produce un enunciado, un locutor se apropia del aparato formal de la lengua, se declara locutor y, a la vez, implanta al otro frente a sí, lo postula como alocutario; *yo* y *tú* será, entonces, la relación fundamental a partir de la cual se organiza la subjetividad en la lengua.¹² Considerada de este modo, la enunciación es un fenómeno integrado en la lengua observable a través de partículas lingüísticas específicas que Benveniste llama *deícticos*.¹³ Y será precisamente la existencia de procedimientos lingüísticos específicos los que permiten al locutor inscribirse en el enunciado dejando allí sus huellas.

12) *Ibidem*, tomo II.

13) Los deícticos son signos que remiten a la situación de enunciación. En este sentido, no se les puede atribuir un sentido o un referente preciso, estos se definen a partir del conocimiento del marco espacio-temporal y de los actantes de la enunciación. Son fundamentalmente de persona (*yo*, *tú*...), de espacio (*aquí*, *allí*...) y de tiempo (*hoy*, *ahora*...).

Por otro lado y para avanzar en su elaboración, Agamben tomará de Benveniste también la distinción entre lo *semiótico* y lo *semántico*. Se trata de una distinción diferente de la que propusiera Saussure entre lengua y habla, ya que Benveniste se enfrenta al problema de cómo —mediante qué procedimientos— la lengua se transforma en discurso.

La lengua significa de una manera particular, de un modo que le es propio. En tanto está investida de una “doble significancia”¹⁴, se postula como un modelo único en su tipo. Es así que la lengua, explica Benveniste, combinará un modo semiótico de significación con un modo semántico. Lo semiótico designa un modo de significar que es propio del signo lingüístico y que lo constituye como unidad. Lo semántico refiere al modo engendrado por el discurso y que se identifica con la enunciación. Lo semiótico se mueve en el terreno del reconocimiento¹⁵ mientras que lo semántico lo hace en el de la comprensión, ya que el ámbito que le es propio es el de la producción de mensajes y, como es sabido, el mensaje nunca se reduce a una sucesión de unidades reconocibles. Así, la lengua será el único sistema cuya significancia se encuentra articulada en dos dimensiones. Se trata de dos dominios distintos, separados, escindidos, cada uno de los cuales requiere, para su estudio, de aparatos conceptuales propios. “Del signo a la frase no hay transición ni por sintagmación ni de otra manera. Los separa un hiato”¹⁶, dice Benveniste. El por qué de ese hiato, de esa característica del lenguaje humano encuentra, para Agamben, un principio de respuesta en la teoría de la infancia.

*

Pero el ser humano no habla desde siempre, el lenguaje es algo de lo cual debemos apropiarnos. Condición notable del ser humano: no tanto que hable sino que no hable desde siempre, que deba entrar a la lengua, que deba tomar y hacer suyo aquello que le viene de otros. En este sentido el ser humano no sería

14) *Ibidem*, p. 66.

15) Para que adquiriera significación semiótica un signo debe ser simplemente reconocido como tal (algunos de los ejemplos de Benveniste: árbol y no ármol, lavar y no bavar).

16) *Ibidem*, p. 69.

“el animal que posee el lenguaje, sino aquel que no lo posee y debe, por lo tanto, recibirlo del exterior”.¹⁷ Agamben sitúa en esta característica —que el ser humano hable, pero que no lo haga desde siempre— el fundamento de la experiencia; por lo tanto, una teoría de la experiencia debe preguntarse por este pasaje y debe recoger la expresión primera de la experiencia, debe considerar aquello que está en lo humano antes del sujeto y no puede, entonces, dejar de preguntarse “¿existe una experiencia muda [en el sentido literal del término], existe una *in-fancia* —un lugar donde lo humano y el lenguaje todavía no coexisten— de la experiencia? Y si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?”.¹⁸

El sujeto habla, pero ¿desde dónde, desde cuándo lo hace? Agamben se pregunta por la existencia de una experiencia pura, que no sería otra cosa que una experiencia “muda”, una infancia cuyo límite el lenguaje señala. No se trata, sin embargo, de una experiencia pre-lingüística; no es una etapa que preceda cronológicamente el acceso del ser humano a la lengua, pero tampoco es algo que pueda resolverse plenamente en el lenguaje. Más bien, señala un punto límite, un lugar ambiguo: la infancia “coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto”.¹⁹ Unas páginas más adelante, esta ambigüedad se ve reforzada. “*Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia*”.²⁰

Pero esta mudez no tiene un significado místico, como muestra Agamben en su comentario sobre Wittgenstein: “Lo inefable es en realidad la infancia. La experiencia es el *mysterion* que todo hombre instituye por el hecho de tener una infancia. Este misterio no es un juramento de silencio y de inefabilidad mística; por el contrario, es el voto que compromete al hombre con la palabra y la verdad. Así como la infancia destina el lenguaje a la verdad, también el lenguaje constituye la verdad como destino de la experiencia”.²¹

17) *Infancia e historia*, op.cit., p. 82.

18) *Ibidem*, p. 48.

19) *Ibidem*, p. 66.

20) *Ibidem*, p. 70 (En cursiva en el original).

21) *Ibidem*, p. 71.

La infancia introduce en la naturaleza humana la discontinuidad entre lengua y discurso; escisión que para Agamben es el fundamento de la historicidad del ser humano porque, si consideramos a la lengua en estado puro, ésta no necesita de ninguna historia. “Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico”.²²

Pero esta teoría de la infancia sólo adquiere plena significación si se la pone en relación con los desarrollos de la ciencia del lenguaje, en particular con la distinción que propone Benveniste entre lo semiótico y lo semántico. En efecto, si retomamos la indicación de Benveniste, citada más arriba, que señala que entre el signo y la frase hay un hiato y que, entonces, el lenguaje humano está constituido sobre la base de contener una doble (e irreductible) significación (lo semiótico y lo semántico), será la infancia, entendida como una dimensión histórico trascendental, la que dará una respuesta coherente a ese problema: “En tanto tiene una infancia, en tanto que no habla desde siempre, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituir la en discurso”.²³

Lo semiótico representa la pura lengua de la que el ser humano participa por hablar, mientras que lo semántico existe en el surgimiento momentáneo y evanescente de lo semiótico en la instancia del discurso; en este sentido, lo semiótico y lo semántico constituyen los límites que definen la infancia humana. “Pero lo humano justamente no es más que ese pasaje de la pura lengua al discurso; y ese tránsito, ese instante es la historia”.²⁴

No se trata de que Agamben proponga una oposición banal entre naturaleza y cultura. Por el contrario, lo que pretende destacar es que el lenguaje está estructurado sobre la diferencia entre naturaleza y cultura —diferencia que ya es, desde siempre, cultural— y constituyéndose en el elemento mediador entre ambas dimensiones; es el dispositivo que las conecta y las pone en resonancia. Y justamente el hecho de encontrarse en esta situación límite es lo que hace que el lenguaje sea más que un

22) *Ibidem*, p. 73.

23) *Ibidem*, p. 79.

24) *Ibidem*, p. 80.

sistema de signos, que trascienda la dimensión semiótica y adquiera una doble significación, permitiéndonos acceder al universo abierto de la comprensión.

*

En *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben trata el problema del poder soberano buscando situar sus orígenes y, a la vez, pensando su actualidad. La tesis central es que el poder soberano mientras instituye un orden jurídico, fuente de legitimidad, se reserva, conserva para sí, la posibilidad de suspenderlo. De este modo contiene un espacio de excepción que es lo que le permite mantener — como si dijéramos en suspenso — su potencia fundadora. En el núcleo del espacio de excepción, el poder opera manteniendo la posibilidad de aislar, en cada sujeto, una *vida nuda* completamente expuesta a la excepción soberana. Así, el estado de excepción no es lo contrario del orden instituido, sino el principio que le es inmanente.

El punto de partida de Agamben es la tesis de Foucault según la cual en los mismos umbrales de la modernidad, la vida natural pasa a ser un asunto del poder estatal. En el curso “Defender la sociedad”²⁵ de mediados de la década del 70 en el *Collège de France*, Foucault señalaba que en el siglo XIX se produce la estatización de lo biológico, lo que daría comienzo a nuevas formas de la política que él llama *biopolítica*. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII surgen tecnologías de poder que modifican la tecnología disciplinaria anterior. Si el poder soberano se arrogaba el derecho de “hacer morir y dejar vivir”, las nuevas técnicas intervienen activamente sobre los humanos (en tanto individuos y en tanto especie) con el objeto de “dejar morir y hacer vivir”. La biopolítica que se instala, finalmente, en el siglo XIX implica un trabajo del Estado para controlar poblaciones (natalidad, mortalidad, distribución espacial). Excesiva si se la mide con el derecho soberano, esta nueva forma del poder dispone de la vida, la expande, la regula, y la hace proliferar de modos inesperados. La modernidad queda caracterizada, en

25) Publicado en español en: Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira, 1993. Cfr. también Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1995.

tonces, por su capacidad de convertir el simple cuerpo viviente en objeto de estrategias políticas.

Esta formulación se ve reflejada de manera ejemplar en el conocido pasaje del tomo I de *Historia de la Sexualidad*, fragmento que el propio Agamben retoma, donde Foucault sintetiza lo que para él será característico de la modernidad: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.²⁶ Pero —a pesar de haber investigado con insistencia los procesos que, en el pasaje a la modernidad, constituyen al individuo en sujeto— Foucault no extendió su investigación sobre la biopolítica moderna ni a los campos de concentración, ni a los grandes estados totalitarios del siglo XX. Agamben tomará, entonces, la tesis foucaultiana para llevarla más allá del mismo Foucault guiado por la hipótesis que señala que los campos de concentración son los lugares por excelencia de la biopolítica moderna. En tanto “[s]e puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano”²⁷, el campo nombra el espacio efectivamente existente en la historia reciente donde la regla y la excepción se vuelven indiscernibles.

Por otro lado, continúa Agamben, una obra paradigmática para comprender la estructura de los estados totalitarios, como lo es la de Hannah Arendt, tiene la limitación de carecer de cualquier perspectiva biopolítica. Lo que Arendt no ve es que “[s]ólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en medida desconocida, como política totalitaria”.²⁸

La intención de Agamben es hacer converger las dos perspectivas —la de Arendt acerca de la relación entre la dominación llevada adelante por los Estados totalitarios y el campo como laboratorio de dominación total; y la de Foucault sobre la biopolítica— a través del concepto de nuda vida, ya que allí política y vida se entrelazan: “A la *nuda vida* y a sus avatares en el mundo

26) Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1993, p. 173.

27) *HS I*, p. 16 (Cursivas en el original).

28) *Ibidem*, p. 152.

moderno (la vida biológica, la sexualidad, etc.) le es inherente una opacidad que es imposible clarificar si no se cobra conciencia de su carácter político; inversamente, la política moderna, una vez que entra en simbiosis con la nuda vida, pierde esa inteligibilidad que todavía nos parece característica del edificio jurídico-político de la política clásica”.²⁹

De allí que el intento de Agamben no es tanto comprender los campos como hecho histórico sino como modelo. Es así que emprende una investigación arqueológica a propósito de las categorías que organizan la política de Occidente y en la genealogía de la política inscribe el campo como la plena encarnación del “estado de excepción”. Lo decisivo para Agamben será comprender el proceso en virtud del cual el espacio de la *nuda vida* (situada en sus orígenes al margen del orden jurídico) se superpone con el espacio político. Y será esa interrogación sobre el vínculo entre vida y política, la que lo llevará a analizar desde una perspectiva biopolítica el nazismo. En este punto, un elemento fundamental para comprender el fenómeno de los campos de concentración reside, para Agamben, en el hecho de que allí se haya aislado la *nuda vida*, “es decir la vida a quien cualquiera pueda dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer”.³⁰

En este sentido, el racismo y el antisemitismo, a pesar de haber constituido principios importantes en la conformación del nazismo, no bastan para definir su política; por el contrario, la pretensión de Agamben es explicar la política de los Estados totalitarios y en particular del nazismo en parentesco con las democracias contemporáneas, sin por ello disolver las diferencias que existen entre ellas: “La tesis de una solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es, obviamente, [...] una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo

29) *Ibidem*, p. 153.

30) Se refiere a una antigua institución del derecho romano, según la cual las personas tomadas por ella ya no pueden ser objeto de un sacrificio aunque son “matables”, pueden ser matados sin generar ninguna condena o culpa por ese acto. *Ibidem*, p. 18. Encomillado en el original. Cfr. también la nota del traductor, pp. 243-245.

ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar”.³¹

El punto de vista de Agamben en este libro no busca, entonces, contestar la heterogeneidad histórica entre los distintos sistemas políticos sino exponer las consecuencias de la profundización del ejercicio del poder soberano. Basado en el desplazamiento del ejercicio de la soberanía sobre cada sujeto, que es inducido a reproducir sobre sí mismo y sobre otros la estructura de excepción, el poder soberano se postula sobre el fondo de un aislamiento de la *nuda vida*.

El término racismo, si se interpreta raza en su acepción biológica, no define la biopolítica nazi. Esta sólo puede ser comprendida si se sigue la definición precisa del concepto que Agamben toma de Foucault, es decir, interpretando al Tercer Reich como un Estado donde el poder va a estructurarse a partir de decisiones sobre la vida. La política nazi realiza una fusión entre la vida natural y la vida calificada políticamente: “La novedad de la biopolítica moderna es, en rigor, que el dato biológico es, como tal inmediatamente político y viceversa [...] El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esa identidad dinámica de vida y política, y, sin ella, sigue siendo incomprensible”³², porque es como si “la *nuda vida* del *homo sacer* sobre cuya separación se fundaba el poder soberano, deviniera ahora, asumiéndose ella misma como tarea, explícita e inmediatamente biopolítica. Pero eso es también precisamente lo que caracteriza el giro biopolítico de la modernidad, es decir la condición en que nos encontramos todavía hoy. [...] El nazismo hace de la *nuda vida* del *homo sacer* definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en tanatopolítica y el campo de concentración pasa a ser, en consecuencia, el espacio político *kat' exochen*”.³³

El antisemitismo, aunque componente generalizado del nazismo, no es por ello la clave para comprenderlo. Por el contrario, es en el marco de gestión de la *nuda vida* donde se desarrollan,

31) *Ibidem*, p. 21.

32) *Ibidem*, p. 187.

33) *Ibidem*, pp. 193-194.

afirmados con la más absoluta violencia, los elementos antisemitas de esta política. Antes que dar cuenta del nazismo a través del antisemitismo, lo que se destaca siguiendo la perspectiva de Agamben es que la política nazi encuentra su explicación en un marco propiamente biopolítico en el cual no hay ninguna idea de sacrificio, sino la puesta en marcha de una política en la cual no hay distinción entre vida y derecho. El *homo sacer* será entonces aquel que, despojado de sus derechos, puede ser matado sin que ello constituya un asesinato, y no puede tampoco ser el objeto de un sacrificio según las formas rituales; para Agamben esa es la definición que más se acerca a la realidad de los deportados dentro de los campos, por eso rechaza el término *holocausto*.³⁴

Es posible, entonces, decir que el objetivo implícito de estos textos es realizar una contribución a la comprensión, no tanto de la singularidad del nazismo —sin por eso anularla—, sino de la forma de poder que lo ha hecho posible. Enmarca, por lo tanto, la especificidad de la política nazi en el contexto político que le otorgó sus condiciones de posibilidad. En ese contexto, el campo es efecto y expresión de un estado de excepción decretado desde el comienzo del Tercer Reich³⁵ y constituye un espacio que se abre cuando la excepción se convierte en norma. Territorio que está por fuera del orden jurídico normal, y sin embargo no le es exterior; además, en tanto “querido”³⁶, inaugura un nuevo paradigma jurídico-político en el que la norma es indiscernible de la excepción.

Este trabajo de Agamben concluye con la afirmación de que el aporte del poder soberano es “la producción de la *nuda vida* como elemento político original y como umbral de la articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bíos*”.³⁷ El ingreso de la vida en la esfera política no hace más que renovar la exclusión paradójica que fundó la polis. De ahí que la dualidad categorial más fundamental de la política de Occidente sea la de *nuda vida*/existencia

34) Cfr. *HS III*, pp. 27 y ss.

35) Sobre las leyes que, en 1933, decretaron la supresión de las libertades personales y que estatuyeron el estado de excepción (sin mencionarlo explícitamente) cfr. *HS I*, pp. 211 y ss.

36) “Los juristas nacionalsocialistas eran tan concientes de la peculiaridad de tal situación que, con una expresión paradójica, la definieron como un estado de excepción querido”. *Ibidem*, p. 214.

37) *Ibidem*, p. 230.

política, *zoé/bíos*. La política occidental es desde el inicio una biopolítica, “en su centro (aunque transformada y más humana en apariencia) está todavía aquella *nuda vida* que definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte”³⁸, lo cual lo lleva a señalar que el paradigma biopolítico propio de Occidente es el campo de concentración.

De tal forma, el vínculo entre estado de excepción y orden jurídico es más íntimo de lo que podría parecer a simple vista. La posibilidad de suspender la ley no es un fenómeno marginal sino que constituye el núcleo del sistema jurídico.

*

En *Homo Sacer III* nos encontramos con una advertencia inicial que señala que, si bien el cuadro general acerca de las circunstancias en que tuvo lugar el exterminio en los campos nazis está suficientemente documentado, poco sabemos acerca del “significado ético y político del exterminio, e incluso de la simple comprensión humana de lo acontecido; es decir, en último término de su actualidad”³⁹.

Tanto las posiciones que quieren presurosamente explicar todo, como aquellas que se niegan a comprender lo sucedido, resultan insatisfactorias. Agamben rechaza ambas y elige transitar un camino que lo lleva a acercarse a las voces de los testigos, a escuchar atentamente lo que dicen, a percibir los silencios, las lagunas de sus palabras. Produce, de este modo, “una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio”⁴⁰, donde pocos datos nuevos son incorporados; donde, por lo tanto, lo relevante será el resultado mismo de esa escucha insistente. Y lo que esa escucha le muestra a Agamben es que junto al relato de los sobrevivientes de los campos de exterminio hay una presencia sin rostro, una laguna, porque los sobrevivientes hablan en nombre de ellos, pero también murmuran en nombre de otros. Dan testimonio también de algo que no puede ser testimoniado, de algo que insiste: la voz de aquellos que no han sobrevivido.

En latín, empieza por decir Agamben, hay dos palabras para decir testigo. Por un lado *testis*, que significa aquel que se pone como tercero en una disputa; por otro, *supertes*, que refiere a

38) *Ibidem*, p. 231.

39) *HS III*, pág. 7.

40) *Ibidem*, p. 10.

quien, habiendo vivido una experiencia, sobrevive lo suficiente para contarla. Más adelante, encuentra todavía un tercer sentido, cuando dice que el testimonio es siempre un acto de *auctor*, que presupone algo que lo preexiste y que debe ser certificado.

Es por ello que es clave el testimonio de Primo Levi⁴¹, cuyos relatos constituyen la principal fuente del libro de Agamben. Levi no es, en sentido estricto, *testis*; no tiene la suficiente neutralidad para establecer los hechos con vistas a un proceso, por otro lado, tampoco es esa su intención principal. Es cierto que los crímenes deben ser juzgados y castigados. Sin embargo, Levi y con él, Agamben, quieren ir más allá: el derecho y las categorías jurídicas no agotan la cuestión. Lo decisivo es distinguir las categorías éticas de las jurídicas: “la ética, la religión y la política sólo han podido definirse por el terreno que han ido ganado a la responsabilidad jurídica”.⁴² Es así que Levi ha logrado aislar a partir de Auschwitz una zona donde estas categorías no tienen lugar. “Esa infame región de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos”.⁴³

Levi, quien se refiere a sí mismo como un individuo que pertenece a esa minoría anómala que ha logrado sobrevivir a Auschwitz, no se considera verdaderamente testigo. Los verdaderos testigos habrían sido, de haber podido hablar, los *musulmanes*⁴⁴, aquellos cuyos testimonios podrían tener un significado general; Levi habla, entonces, también en nombre de ellos, por delegación. Sin embargo, aquel que asume la carga de testimoniar por los *hundidos* debe pensar que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Y eso altera de manera definitiva el valor de esos relatos, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista. Este es el lugar por el cual quiere transitar Agamben.

Es necesario comprender Auschwitz, porque declarar que es ‘indecible’ o ‘incomprensible’ equivale a eufemizar, es decir, a observar un silencio religioso, adorar en silencio como se haría con

41) Primo Levi, dice Agamben, es el testigo perfecto.

42) *Ibidem*, p. 19.

43) *Ibidem*, p. 20.

44) Se refiere al nombre que recibieron en los campos aquellos prisioneros que, habiendo abandonado toda voluntad de vivir, se encuentran en una situación límite entre lo humano y lo no humano. Cfr. *HS III*, en especial el capítulo 2 titulado “*El musulmán*”.

un Dios; eso significa, a pesar de las buenas intenciones, contribuir a su gloria. Insiste, entonces, Agamben que tal vez toda palabra, toda escritura, nace como testimonio. Por esta misma razón, eso que testimonia no puede ser ya lengua ni escritura: es eso lo que nos llega desde la laguna, la no-lengua que se habla sola, de la que responde la lengua, de la que nace la lengua. Y es sobre la naturaleza de lo que no puede testimoniarse, sobre esa no-lengua, que conviene interrogarse.

Si el campo encarna la ambición suprema del biopoder moderno —producir en el cuerpo humano la separación absoluta del viviente y el hablante, de Zoé y Bios— la reflexión ética que propone Agamben habla, en contraposición, del valor de la palabra. La necesidad de dar testimonio, encarnada en los relatos de muchos sobrevivientes —de los cuales Levi es considerado, como señalamos más arriba, un caso paradigmático— es la que le permite ir más allá de la dimensión jurídica de categorías como responsabilidad, para situarse en aquella *zona gris* donde las condiciones de juicio se suspenden debido a la indistinción entre lo humano y lo no-humano: “[...] una zona de irresponsabilidad y de ‘*impotencia judicandi*’ que no está situada más allá, sino más acá del bien y del mal”.⁴⁵ El poder humano confina con lo inhumano; de aquí el malestar del superviviente, que lleva en sí el sello de lo inhumano.

Y es que los campos no son sólo el lugar del exterminio, de la muerte, sino también el lugar de la producción del *musulmán*, la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico. Entonces, si el *musulmán* es el auténtico testigo de lo ocurrido en el campo, queda en evidencia que el valor del testimonio está en lo que falta. De Auschwitz, lo que queda no son los que murieron en las cámaras de gas, ni los que sobrevivieron en los *lager*, ni los hundidos, ni los salvados, sino el ser humano cuya humanidad ha sido íntegramente destruida al ser expuesto a lo inhumano.

Nos detenemos en un eje de la argumentación de Agamben. Existe, a partir de las afirmaciones de Levi, un testigo integral y un pseudo testigo: el *musulmán* y el superviviente. Es así que el testimonio se presenta como un proceso en el que participan al menos dos sujetos: por un lado aquel que ha sobrevivido, cuyo

45) *Ibidem*, p. 20.

testimonio es menos sustancial; por otro, aquel que “ha tocado fondo” que es quien tiene mucho para decir, pero no puede hablar. ¿Quién es, entonces, el que habla? Si el pseudo testigo habla, como dice Levi, es sólo con el objeto de prestar su voz a aquellos que ya no la tienen. Se diría, entonces, que, mediante un mecanismo de delegación, el que habla es el *musulmán*: “[...] o si se prefiere, que no hay un titular del testimonio, que hablar, testimoniar, significa entrar en un movimiento vertiginoso, en el que algo se va a pique, se desubjetiva por completo y calla, y algo se subjetiva y habla sin tener —en propio— nada que decir (‘cuento cosas... que no he experimentado en mi propia persona’). Un movimiento, pues, en el que quien no dispone de palabras hace hablar al hablante y el que habla lleva en su misma palabra la imposibilidad de hablar, de manera que el mudo y el hablante, el no hombre y el hombre entran, en el testimonio, en una zona de indeterminación en la que es imposible asignar la posición de sujeto, identificar la ‘sustancia soñada’ del yo y, con ella, al verdadero testigo”.⁴⁶

*

En este sentido pretende Agamben hacer suya la tesis de Levi sobre Auschwitz: si los hundidos, los *musulmanes* son los verdaderos testigos, si verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida, esto quiere decir —paradójicamente— que lo humano no puede ser destruido, que siempre resta algo: “El testigo es el resto”.⁴⁷ Ahora bien, la afirmación de que lo humano no puede ser destruido no debiera ser comprendida como la confirmación de que existe una esencia humana, algo que define a lo humano por naturaleza. Esto quiere decir, por el contrario, “que no hay esencia humana, que el hombre es un ser en potencia y, en el punto en que, al aferrar su infinita destructibilidad, se cree aprehender cuál es su esencia, lo que se ve entonces es ‘que ya no tiene nada de humano’”.⁴⁸

Esta tesis antiesencialista es fundamental para comprender la concepción ética que propone Agamben, ya que si una ética es posible es porque no hay ninguna esencia; ningún destino pre-

46) *Ibidem*, p. 126.

47) *Ibidem*, p. 141.

48) *Ibidem*, p. 142.

fijado que la humanidad debería alcanzar. Porque, de haber tal destino, no habría experiencia ética posible sino simplemente deberes a cumplir, metas a alcanzar, y nada está más lejos de la ética que “el deber”. Lo indestructible de lo humano que también se puede leer en Blanchot refiere entonces a que ya que lo humano tiene lugar en la fractura entre viviente y hablante, lo que lo define no es una esencia, sino una potencia; la potencia de “hacerse hablante del viviente y hacerse viviente del logos”.⁴⁹

Volvamos ahora a la cuestión señalada al inicio acerca de cómo puede existir ese lugar ambiguo que es la infancia. Agamben, siguiendo a Benveniste, insiste en que para el ser humano hacerse hablante es idéntico a acceder a la subjetividad, a decir yo. Y es precisamente por esto, porque el ser humano no tiene otra realidad para hacerse sujeto que la discursiva, que “la subjetividad, la conciencia, en que nuestra cultura ha creído encontrar su fundamento más firme, reposan sobre lo que hay en el mundo de más frágil y precario: el acontecimiento de palabra”.⁵⁰ ¿Cómo puede, entonces, el viviente, el infante acceder al lenguaje? Se trata, en rigor, de una pregunta análoga a la que surge de la paradoja de Levi (el *musulmán* es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida, pero él es el verdadero testigo), interrogación para la cual la reflexión occidental sobre el lenguaje ha buscado insistentemente respuesta. La articulación entre viviente y hablante, la comunicación entre estas dos instancias aparentemente incongruentes “se ha buscado, en general, pensando en un Yo o en una Voz, voz silenciosa de la conciencia que se hace presente a sí misma en el discurso interior, por una parte, y en la voz articulada, [...] por otra, en la que la lengua se liga fuertemente al viviente inscribiéndose en su propia voz. Pero permanece el hecho de que, en todo momento, esta Voz resulta ser, en última instancia, un mitologema o un *theologoúmenon*, y de que en ninguna parte no es dado alcanzar, en el viviente o en el lenguaje, un punto en el que se produzca algo realmente similar a una articulación. No hay —fuera de la teología, del encarnarse del Verbo— un momento en que el lenguaje se haya inscripto en la voz viva, un lugar en que el viviente haya podido

49) *Ibidem*, p. 142.

50) *Ibidem*, p. 128.

logificarse, hacerse palabra. [...] Pero es justamente esta imposibilidad de mantener reunidos al viviente y el lenguaje, la *phoné* y el *logos*, lo no-humano y lo humano, la que [...] permite que se produzca el testimonio. Si no hay articulación entre el viviente y el lenguaje, si el yo queda suspendido en esta separación, entonces puede darse testimonio”. Y esto es porque el testimonio tiene lugar, precisamente en la no-coincidencia, en el no-lugar de la articulación. “En el no lugar de la Voz no está la escritura, sino el testigo. [...] un testimonio [es] algo, pues, que no se puede asignar a un sujeto y que constituye, no obstante, la única morada, la única consistencia posible de un sujeto”.⁵¹

Con estos elementos, podemos ahora volver a la noción de experiencia. Si el testigo es “lo que resta”, si en la articulación — siempre precaria, siempre incompleta— de viviente y *logos* tiene lugar lo humano, entonces la experiencia que más arriba habíamos definido como aquello que se produce en el ser humano porque ha tenido infancia, queda redefinida como aquello que tiene lugar en ese “resto”. O lo que es lo mismo: será en el testimonio, en el acto de narrar, en el narrarse de aquellos que de un modo o de otro han sobrevivido, que tiene lugar la experiencia.

*

Así como en la teoría de la enunciación de Benveniste el acento está puesto no en el texto del enunciado sino en el hecho — evanescente— de que aquel tenga lugar, la noción de arqueología de Foucault —que también recupera Agamben— muestra una preocupación análoga en el hecho de que los enunciados no estén dotados de propiedades específicas sino que sean pura existencia.

La arqueología, después de aislar la esfera de los enunciados de aquella conformada por las proposiciones, plantea con decisión la pregunta sobre el estatuto que tiene el sujeto con relación a los enunciados. De este modo, establece como central la distinción entre sujeto empírico y sujeto de la enunciación; distinción que permite describir los enunciados tomando en cuenta, antes que la relación entre el autor y lo que ha dicho, la posición que puede ocupar un individuo para ser el sujeto de dicho enunciado.

51) *Ibidem*, p. 136/7.

Esta consideración, que implica tomar en todas sus consecuencias el enunciado <yo hablo>, nos aleja de cualquier definición donde el lenguaje sea considerado como comunicación de una verdad por parte de un titular. Por el contrario, —y en el mismo sentido se sitúa la crítica foucaultiana a la noción de autor— desde el momento en que los enunciados se convierten en el referente privilegiado, el sujeto quedaría liberado de cualquier imputación. Sin embargo, Agamben no despliega los argumentos de Foucault para adherir sin más a sus posiciones, sino para formular una vez más la pregunta que lo desvela: “¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿cómo puede el sujeto dar cuenta de su propia disolución?”⁵²

Cuando Foucault utiliza el término archivo no lo hace en sentido estricto (es decir, no se refiere al depósito que cataloga las huellas de lo ya dicho) sino para designar a esa zona que se encuentra entre la lengua —sistema de construcción de frases posibles— y el corpus —conjunto constituido por lo ya dicho; entre la tradición —que conoce sólo lo ya enunciado— y el olvido; lo nunca dicho. “Entre la memoria obsesiva de la tradición, que conoce sólo lo ya dicho, y la excesiva desenvoltura del olvido, que se entrega en exclusiva a lo nunca dicho, el archivo es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir *yo*”.⁵³ El archivo es, entonces, no el conjunto de textos recuperados de una época sino la colección de reglas que en un tiempo y lugar definen sobre qué se puede hablar, cuáles son los discursos posibles y cuáles los excluidos, quiénes son los sujetos autorizados a hacerlos circular y a través de qué canales. Es así que la arqueología no busca las verdades del pasado, sino el pasado de nuestras verdades.

Así como Foucault se proyecta entre el dentro y el fuera del lenguaje, entre la *langue* y el conjunto de actos de palabra, Agamben se desplazará, de manera análoga, hacia la lengua. Se sitúa, entonces, en un “entre” delimitado por la lengua y su tener lugar. Su objeto pasa a ser la lengua como “potencia de decir”. Define,

52) *Ibidem*, p. 149.

53) *Ibidem*, p. 151.

entonces, el testimonio por oposición al archivo, como “el sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua”.⁵⁴ Si la constitución del archivo implicaba dejar de lado al sujeto que quedaba reducido a una función, la cuestión decisiva en el testimonio es el puesto vacío del sujeto. Como el testimonio es la relación entre la posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse como contingencia.

Hay, una posibilidad de decir, un tener lugar del decir y una imposibilidad de decir; en consecuencia el decir sólo es *contingente*. El sujeto se puede definir, precisamente, por esa posibilidad de que la lengua no esté en él: “Si en la relación entre lo dicho y su tener lugar, el sujeto del enunciado podía, en rigor, ponerse entre paréntesis, porque en cualquier caso se había producido ya la toma de palabra, la relación entre la lengua y su existencia, entre *langue* y archivo, exige una subjetividad que atestigua, en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra. Por eso se presenta como *testigo* y puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo. El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de una imposibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden identificarse ni en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incommunicables. El testimonio es esa intimidad indivisible”.⁵⁵

Retomemos ahora el desarrollo de *Infancia e historia* —donde lo humano quedaba definido por el pasaje de la lengua en estado puro al discurso, por el pasaje del viviente al hablante—, y volvamos también sobre la pregunta acerca de cómo compatibilizar la afirmación de que el sujeto es tal sólo en la medida en que está dotado de lengua, con aquella otra según la cual el testigo integral es aquel que no puede hablar. Esa formulación Agamben la llamó la paradoja de Levi, y expresa la íntima estructura dual del testimonio como acto de autor, como diferencia y complementariedad de una imposibilidad y una posibilidad de decir, de un viviente y de un hablante. Se aclara, así, en qué sentido los términos *infancia, historia, experiencia y testimonio* están sólidamente enlazados en el pensamiento de Agamben. La autoridad

54) *Ibidem*.

55) *Ibidem*, p. 153.

del testimonio no consiste en que garantiza la verdad factual del enunciado, sino la imposibilidad de que éste sea *archivado*. Su permanente posibilidad de reformulación —su vitalidad— es lo que hace del testimonio, y con él de los testigos, una fuente irrenunciable de relatos en el proceso de comprender los sucesos del pasado. El testimonio es el efectivo tener lugar de algo que pudo no tener lugar (en el sentido de que pudo no haber sido), es la existencia de una potencia; en ese sentido es contingente (por oposición a necesario), ya que es la posibilidad que se pone a prueba en un sujeto.

Como decíamos, uno de los principales argumentos de *Homo Sacer III* es que el *musulmán* no puede hablar y que, por lo tanto, el sobreviviente habla en nombre de él, habla en representación de otro, habla de cosas que no ha vivido. Las lagunas del testimonio de Levi, y de otros sobrevivientes, dan cuenta de esa hipótesis preliminar. Pero, sin embargo, existe el “resto”, existe la potencia de aquello que no es necesario sino contingente, por eso el libro de Agamben contiene al final algunos fragmentos de testimonios agrupados bajo el título Yo era un *musulmán*. Se trata de relatos en primera persona de sobrevivientes de la condición de *musulmán* que ahora prestan testimonio.

La actualidad del pasado en el presente es una clave para pensar en el terreno ético en el cual se quiere situar Agamben. En este sentido, el testimonio le aporta el gesto fundamental porque deja ese resto, esa sobrevivencia en la posibilidad —que es la vez la imposibilidad— de hablar. Porque, ¿de qué habla el testigo? “¿De algo —hecho o acontecimiento, memoria o esperanza, júbilo o agonía— que podría ser registrado en el corpus de lo ya dicho? ¿O de la enunciación, que atesta en el archivo la irreductibilidad del decir a lo dicho? Ni de una cosa, ni de la otra. No enunciable, inarchivable es la lengua en que el autor consigue dar testimonio de su incapacidad de hablar”.⁵⁶ ¿Por qué? Porque sólo hay historia en la medida que hay experiencia y sólo hay experiencia cuando hay testimonio; sólo hay testimonio si hay sujeto de la palabra, en tanto se produce “resto”, en el narrar(se).

56) *Ibidem*, p. 169.

ÍNDICE

. Agradecimientos

. Prólogo

. Introducción

. Primera sección

Escritura sobre la militancia armada en la argentina

Entre la ensayística y la testimonialidad

Ejercicio de memoria, ejercicio de transmisión

Monte Chingolo o el ojo en la tormenta

El año pasado en los '70

Entre lo personal y lo político: escrituras
acerca de la militancia femenina

Rememorando a diario

Figuras de la memoria en *Página/12*

Sur y la JP

Cine-memoria

Encontrando a *Papá Iván*

Valió la pena: la militancia según
Cazadores de utopías

Versiones de la academia

La estrategia democrática

La creencia como política

El tiempo que faltó

. Segunda Sección: Pensamientos sobre la memoria y la historia

Marx o el riesgo de la veneración supersticiosa del pasado

Nietzsche o la importancia del olvido

Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado

Experiencia y expectativa en Koselleck

Ricœur o la memoria como trabajo

Agamben, la responsabilidad y el testigo

Bibliografía

Se terminó de imprimir en el mes de Enero de 2011 EN:



JUAN DE GARAY 3323 - SANTA FE - ARGENTINA

Para esta primera edición de «HASTA LA VISTA CON EL OÍDO»,
se imprimieron 500 ejemplares.