

“NO MATARÁS”: REFLEXIONES Y APORTES PARA UN DEBATE
SOBRE LAS FORMAS DEL RECUERDO
Y LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS EN LA ARGENTINA

Marcelo Hernán Borrelli y María Laura Guembe
Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)
marcebor@yahoo.com / marcebor@gmail.com

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo realizar una reflexión sobre diferentes aspectos abiertos por el testimonio de Héctor Jouvé, integrante del grupo guerrillero guevarista Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), que en una entrevista para la revista cordobesa *La Intemperie* relató los fusilamientos de guerrilleros guevaristas realizados por los propios compañeros del EGP a fines de la década del 60. El relato originó la posterior carta del filósofo y ex militante Oscar Del Barco que puso bajo crítica el uso de la violencia política que caracterizó a la militancia de las décadas del 60 y 70. A partir de allí se abrió una intensa polémica que transcurrió en diversas publicaciones y aún no se ha agotado. A través de un recorrido conceptual propio, el artículo intenta desarrollar un análisis sobre cuatro vertientes: los aspectos éticos y políticos que puso de relieve el debate; la representación de la militancia y la violencia política de las décadas del 60 y 70 en la izquierda nacional durante el período democrático; la particular reactualización de la “teoría de los dos demonios” que reintroduce la polémica y, por último, la cuestión de la transmisión de la historia de la militancia de generación en generación.

Palabras clave: violencia política, memoria, militancia política, terrorismo de estado.

De silencios, palabras y responsabilidades

El relato de Héctor Jouvé, publicado por la revista *La Intemperie*, actualizó el debate sobre diferentes problemas silenciados y resquicios que han sido obturados en el recuerdo de la práctica política de la izquierda argentina durante las décadas del 60 y 70

(1). Su testimonio sobre los fusilamientos de los compañeros del grupo guerrillero guevarista que se proponía iniciar un foco en los montes salteños ha propiciado un profundo, y en algún punto desestabilizador, debate sobre las formas en que se encaró la lucha revolucionaria en las décadas del 60 y 70. Y, más aún, en las formas en que se recuerda y se representa en los sectores de izquierda esa lucha (representaciones que, como veremos, tienen profunda ligazón con las reivindicaciones políticas presentes). Las palabras de Jouvé astillan bruñidos mitos sobre la militancia y se esparcen como un líquido deletéreo descubriendo grietas que una historia ha querido solapar. Muestran de frente cómo en circunstancias particulares -y en nombre de ideales revolucionarios y de cambio social- se ordenó la muerte de aquellos que poco antes de ser asesinados eran “compañeros” de lo que debía transformarse en una gesta revolucionaria. El relato describe cómo aquellos que en algún momento se mostraron ineficaces, potenciales traidores, sujetos pasivos de algún tipo de acusación o potenciales peligros para la organización, eran pasibles de ser sancionados con la muerte (y, concretamente, relata los fusilamientos de Bernardo Groswald y el “pupi” Adolfo Rotblat). Esta realidad, revisada a simple vista, se pondría en contradicción con una historia de la militancia de los años 60 y 70 que ha sido asociada a la lucha heroica y cuasi mítica y nos devuelve con un abrupto albadonazo al espacio -mucho más ambiguo, más complejo y contradictorio- de las acciones humanas en contextos históricos particulares.

El testimonio de Jouvé abrió un primer resquicio. La carta de Oscar Del Barco publicada en *La Intemperie* hendió sobre esa primera abertura un llamado imposible de no ser escuchado, debido a que incluía a ese “nosotros” que ideológica y políticamente reivindica la lucha de la militancia de aquellos años. Su carta hacía eje en la imposibilidad moral y ética de justificar los fusilamientos -sea por las causas que fueran- y la responsabilidad colectiva que indudablemente cubría a todos los que de alguna manera habían avalado esa acción a la que él, sin circunloquios, denominaba asesinato. El núcleo de su argumentación puede ser resumido en estos fragmentos: “(...) *todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, somos responsables del asesinato del Pupi y de Bernardo. Ningún justificativo nos vuelve inocentes. No hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano. (...) Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el no matarás. (...) en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el no matarás. (...) Este reconocimiento me lleva a plantear otras consecuencias que no son menos graves: a reconocer que todos los que de alguna manera simpatizamos o participamos, directa o indirectamente, en el movimiento Montoneros, en el ERP, en la FAR o en*

cualquier otra organización armada, somos responsables de sus acciones. Repito, no existe ningún 'ideal' que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía. El principio que funda toda comunidad es el no matarás. No matarás al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres (2).

El reconocimiento de los fusilamientos, y de la responsabilidad colectiva sobre ellos entre quienes no apretaron el gatillo, pero de algún modo lo avalaron, se vuelve un desafío para el pensamiento y la acción de quienes defienden la legitimidad de la lucha revolucionaria y de las acciones tomadas para cumplir con los objetivos de cambio social. Pero también, y aquí tal vez el nudo más problemático de la cuestión, es un desafío desde el punto de vista de las elecciones éticas individuales; ¿se puede justificar éticamente el asesinato -aunque no se desee particularmente- en nombre de ideales que trascienden a los propios individuos y por los que vale sacrificar condicionamientos éticos individuales? Una postura argumental planteará que el objetivo que se quería lograr en esa lucha era loable y legítimo y que los medios que se eligieron fueron incorrectos. Otra postura, más crítica y menos tranquilizadora, postulará que los medios tomados para llegar a ciertos fines eran parte intrínseca de cómo se había encarado la práctica política en la época, y que en ese sentido no se pueden escindir tan fácilmente medios de fines como si fueran dos aspectos diferenciados. Habría que concebirlos más bien como la doble cara de un mismo problema. Volveremos sobre la cuestión de la ética.

Tomemos por un momento las palabras de Jouvé y Del Barco con relación a la cuestión de la responsabilidad colectiva. Jouvé realiza una conmovedora reflexión-confesión cuando menciona el fusilamiento de Bernardo Groswald. Al describir el momento del fusilamiento sentencia *"creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución"* (3). Analizaremos el rol del fusilamiento en el marco específico de la situación del grupo guerrillero guevarista y lo que implican las palabras de Jouvé y la carta de Del Barco para la comunidad que reivindica la lucha militante de la época. El testimonio de Jouvé permite observar que en esas circunstancias particulares existió un primer mecanismo que se relaciona con la *desresponsabilización* individual ante el fusilamiento. El mecanismo de *desresponsabilización* funciona a través de la lógica por la cual los fines justifican los medios implementados, pero que en este caso toma un cariz particular. Ciertas argumentaciones que se han erigido contra el "no matarás" de Del Barco justifican el hecho del fusilamiento debido a que, en un punto, se presenta como una necesidad imperiosa justificada por el cumplimiento de una causa que se ha vuelto sagrada para el grupo. En este caso lo que se ha vuelto sagrado es la Revolución como instancia trascendente al hacer humano. La Revolución funciona como una causa sagrada en la medida en que no es un objetivo que se logra para uno sino para el bienestar de los demás. Se trata de propiciar un futuro para "los desposeídos", "los explotados", u otro colectivo que excede al individuo por completo y que necesita esa transformación que, en principio, no puede lograr por sus propios medios. En ese sentido la vida propia, el yo, se sacrifica para la Revolución en pos de un colectivo imaginario, presente o futuro, por el cual debe lucharse. Pues bien, pensar la Revolución como una causa sagrada permite ubicar la existencia de la violencia ligada al fusilamiento como un hecho que se vivencia como exterior a las acciones de los hombres, en tanto y en cuanto su realización sería parte del cumplimiento de estructuras históricas trascendentes y de inevitable consecución donde la acción humana es un mecanismo que realiza lo que ya está previsto en esta suerte de "Plan". De allí que un individuo particular pueda justificar su aval a una acción violenta -por acción u omisión- amparado en el cumplimiento de motivos que superan su propia instancia como sujeto individual. Vale traer aquí las ideas kantianas sobre el imperativo moral para revisar esta justificación. Para Kant los principios morales son principios categóricos -invariables e incondicionales- en tanto Kant *"(...) no podía hacer depender las distinciones morales de meros hechos acerca de los seres humanos, de cuáles sean sus deseos, necesidades o preferencias. [Por ello] Tampoco quiso admitir que su fuerza estuviera condicionada por algo fuera de ellos mismos (...). Así, se vio conducido a la idea de que toda la moralidad, en efecto, debe ser extraída de la definición del hombre, pues sólo de esta manera era posible demostrar que el hombre, independientemente de todas la contingencias variables, está sujeto incondicionalmente a las exigencias de la moralidad"* (4). Desde una perspectiva kantiana no habría imperativos morales "condicionados" según una situación histórica particular, sino que en tanto imperativos son parte fundante de la racionalidad humana (para Kant la conducta moral y la conducta racional son indisolubles una de otra).

Otro mecanismo que posibilita la *desresponsabilización* individual es la transformación de la víctima en victimario, o al menos en sujeto pasivo de ser "eliminado" (permitiendo que los participantes de ese acto no estuvieran condicionados por cuestionamientos éticos o morales para aceptar el fusilamiento). El hecho de que la víctima sea fusilada supone que previamente ha transgredido ciertas normas que lo han llevado a convertirse en alguien pasible de ser apartado del grupo o comunidad de pertenencia (en este caso, el grupo guerrillero). Las normas establecidas en algún tipo de pacto previo se relacionan con el acatamiento de un código *cuasi* militar en donde se exige el cumplimiento de regulaciones para la salvaguarda del grupo. Para que ninguno sea responsable todos deben haber aceptado ese código en tanto y en cuanto su respeto es la forma adecuada para en un futuro arribar a un objetivo específico (la Revolución u otro). Quebrar esas normas significa poner en peligro al grupo. Al haber consenso en estos aspectos el fusilamiento de una persona pasaría a ser algo cualitativamente "menor" que la puesta en peligro de ese objetivo y de

ese método. Desde esta perspectiva la responsabilidad del acto del fusilamiento queda del lado de aquel que fue fusilado ya que él, conociendo las reglas autoimpuestas por el grupo, las transgredió poniéndolo en peligro. Aquel que fusila, y aquellos que avalan con su omisión, lo hacen casi como un desenlace lógico de ese pacto previo en donde aquél que ahora es fusilado aceptó las reglas que debía respetar (5). Lo cierto es que aquel que pasará a ser eliminado en nombre de la cohesión grupal y el sostenimiento de los objetivos sagrados debe ser sacrificable en tanto su sacrificio no suponga inconvenientes morales y éticos para el conjunto de la comunidad.

Puede concluirse que las palabras de Jouvé y de Del Barco, al sentenciar “*somos todos responsables*” por los fusilamientos, atacan directamente el mecanismo por el cual se había desresponsabilizado al grupo y al “nosotros” más amplio que, en cierto punto, avalaba que los fusilados fueran víctimas “necesarias” para la supervivencia del grupo revolucionario. El contenido desestabilizador del “*somos todos responsables*” es que atenta contra cierto orden que ese mecanismo ejemplificador había impuesto y reintroduce el conflicto. Obviamente, por cuestiones de temporalidad, este desorden ya no es introducido dentro del grupo donde ocurrieron los fusilamientos, sino dentro de las constelaciones posteriores relacionadas con todo un sector que reivindica la acción armada en la década del 60 y 70 y que, nos atrevemos a plantear, forma una suerte de “comunidad imaginada” (6). Sobre los efectos de esta polémica en esa suerte de comunidad y esas “constelaciones” volveremos en profundidad más adelante.

Analicemos el aspecto ético que conlleva el testimonio de Jouvé, y fundamentalmente, las argumentaciones de Del Barco. La llamada del “*somos todos responsables*” reintroduce un aspecto moral y ético individual que atañe a las acciones políticas, pero que el caso específico del acto mismo de fusilamiento de Rotblat y Groswald quedó relegado frente a una lógica que justifica la utilización de medios éticamente reprobables para la consecución de ciertos objetivos. Para Del Barco la elección de fusilar a un hombre -y avalar por acción u omisión- debe ser llevada al plano de las elecciones éticas individuales. En esa clave debe analizarse el “*somos todos responsables*”. Del Barco se posiciona por fuera de esa argumentación que resguardaba a aquel que había avalado por acción u omisión el fusilamiento y pone el eje sobre el aspecto de la elección ética individual de aquel que avala (y sobre la humanidad de aquel que es fusilado, humanidad como categoría anterior a cualquier distinción de tipo social y que intrínsecamente supone su respeto y conservación). No hay objetivos de máxima, ni causas sagradas, ni metodologías que justifiquen la eliminación física de un ser humano, plantea Del Barco (7). De otra manera, se legitimaría el fusilamiento a partir de las tipificaciones de un código militar que, desde nuestro punto de vista, tiende a la *desresponsabilización* y a hacer aceptable éticamente el asesinato de otra persona (ya que la acción queda avalada porque es una imposición “exterior”). Esta posición fue agriamente refutada con diferentes argumentos. Un ejemplo es la posición de Hernán Tejerina, quien en referencia a la cuestión de la violencia, afirmaba: “*Cuando la vida se vacía de vida y las causas de ese vaciamiento están institucionalizadas, la violencia es menos una opción ética de índole individual que una situación social de causa-efecto*” (8). Además, muchas de las críticas a Del Barco señalaron que no había tomado en cuenta el “contexto histórico” donde se desarrolló la lucha de la militancia, variable indispensable para comprender el uso de la violencia política (9).

La argumentación que subyace a estas críticas se distancia del acento que ponen Del Barco, Schmucler y Ferrer en la ética individual donde el otro, en tanto cuerpo y en tanto rostro, es suficiente para fundar una responsabilidad y una ética -concepción que abrevia de las categorías del filósofo Emmanuel Levinas-. Para las críticas a Del Barco tal premisa sería de imposible cumplimiento debido a que todo otro, para serlo, se reviste de un contenido social e histórico por el cual cumple siempre un lugar ya determinado como actor dentro del juego social y político. No habría un otro “desnudo” en su pura humanidad, sino un otro que ya “es” ser social. Si la ética levinasiana prioriza al otro antes que al sí mismo -porque para Levinas el yo y el otro componen una relación asimétrica, donde este último tiene la primacía-, esta otra perspectiva ética, que puede llegar a justificar o comprender la muerte del otro como un desenlace legítimo en ciertas condiciones históricas, implica, pensándola ya como concepción política, una clausura del individuo bajo sus propias certezas políticas e ideológicas. Debido a que mi respeto ético del otro está condicionado a su rol social, su posicionamiento histórico y la relación particular que se despliegue entre ambos como sujetos sociales (yo no le debo respeto ético por el solo hecho de ser otro), en última instancia no tengo ningún tipo de obligación ético-moral para respetar sus formas diferentes de pensamiento y acción.

Es verdad que no puede negarse la existencia de la muerte y la violencia en toda la historia humana, ¿pero esto implicaría dejar de lado los imperativos éticos y morales?; ¿no es acaso su supervivencia la única posibilidad de fundar comunidades y convivencias -aunque conflictivas y no armónicas-? Podríamos pensar que la asimetría ética con respecto al otro que plantea Levinas no implica necesariamente un acuerdo con los principios ideológicos del otro, sino una posibilidad de convivencia aun conflictiva. Sobre la justificación de que el “contexto histórico” haría justificable ciertas acciones humanas, nos remitimos nuevamente a las ideas kantianas; en las palabras de Warnock: “(…) *si no hay acciones humanas libres, no puede hacerse a los seres humanos responsables por lo que hacen; y, por ende, no pueden ser considerados como sujetos de las exigencias, los*

'imperativos' de la ley moral. Si todo lo que sucede tiene que suceder, no se puede hablar de lo que debería suceder. Si el libre arbitrio es una ilusión, también la moralidad lo es (10). Si el "contexto histórico" justificó matar a otro hombre ¿qué impediría que el "contexto histórico" no justifique seguir matando en circunstancias futuras particulares?

La militancia y la izquierda post-dictatorial

"Lo difícil es mirarse a uno mismo" (11), afirma Schmucler en relación con la reacción adversa de diversos exponentes del pensamiento de la izquierda nacional, intelectuales y académicos frente a las palabras de Del Barco. Sin duda, el debate suscitado se ha transformado en un desafío para la izquierda vernácula. Con relación a este punto, pensamos que sectores vinculados al pensamiento tradicional de la izquierda nacional han construido una imagen mítica y heroica sobre aquellos que fueron muertos y desaparecidos por el poder estatal o paraestatal en las luchas políticas de los años 60 y 70. Imagen que se desarrolla con cierta independencia de sus actitudes vitales, anhelos, errores, motivaciones y que tiende a obturar la posibilidad de un análisis amplio y profundo sobre sus actos militantes, antes de pasar a ser víctimas del terrorismo estatal o paraestatal. Esta actitud tiene diversas causas, como por ejemplo el tipo de feroz represión clandestina ordenada por el Estado durante la última dictadura militar, la práctica de la desaparición forzada como instrumento sistemático de eliminación de los militantes políticos, la derrota política que significó para el pensamiento y la práctica política de izquierda el accionar del terrorismo de Estado y sus diversos efectos políticos, sociales y económicos; la negación sistemática de justicia para los familiares de las víctimas del terrorismo de Estado luego del "Juicio a las Juntas", etc. Pero más allá de estas cuestiones ineludibles, nuestro análisis pretende centrarse en cómo para el pensamiento de izquierda la recuperación de la militancia transformó la reivindicación de las luchas militantes del pasado en un elemento fundante de la izquierda argentina democrática. Fundante no en un sentido de movilidad política, sino de recuperación estática de aquellas luchas con un mero fin autocontemplativo. Los años democráticos demuestran que estos sectores no supieron articular nuevas propuestas políticas de poder alternativas a la de los grandes partidos en la Argentina post-dictatorial. Desde nuestro punto de vista, en ese marco la reivindicación de las luchas de la militancia pasaron a ser un sólido espacio político que aseguraba certezas y verdades irrefutables, convirtiéndose en una suerte de plataforma política que impedía una caída al vacío programático y propositivo. La imposibilidad de pensar un proyecto de poder que aceptara y se adecuara a las nuevas realidades posteriores a la caída del Muro de Berlín y, a grandes rasgos, la derrota estructural que la izquierda había sufrido a nivel mundial, llevó a los sectores políticos de la izquierda argentina a abroquelarse sobre viejas consignas irredentas cuya utilidad era más un autosustento partidario que el establecimiento de una nueva propuesta real de poder. Dentro de las consignas de este autosustento, la construcción de la reivindicación militante fue fundacional. Eran esas luchas truncadas por la acción terrorista y perversa del Estado las que debían reivindicarse hasta su concreción final. Esa esperanza de concreción revalidaba y justificaba la permanencia de sectores de izquierda que retomaban -casi sin cambios- las reivindicaciones de los sectores militantes de los 60 y 70.

Del Barco, con sus palabras, rompe sistemáticamente esta construcción. Si los héroes de repente se transforman en fusiladores, la representación mítica cae de bruces. Al ponerse en duda esa legitimidad ¿desde qué *locus* político se posicionan estos sectores de la izquierda argentina? Si el ideario por el que se luchó en el pasado presenta semejante mácula ¿Qué queda de la autoafirmación identitaria basada en tal ideario? Más allá de las cuestiones éticas que supone la carta de Del Barco, creemos que sus efectos están relacionados con un certero golpe al talón de Aquiles de la izquierda argentina: su imposibilidad de construcción estratégica de una nueva propuesta política que, retomando las clásicas reivindicaciones de los años 60 y 70, las transformara y resignificara en propuestas viables, atractivas y posibles en un mundo irremediadamente diferente. Sus palabras llegan a este punto debido a que al desmontar la mitificación sobre la militancia deja vacía de propuesta a la izquierda actual cuyo programa político se vertebró a partir de esa lucha. Creemos que este es uno de los puntos desafiantes implícitos en la propuesta de Del Barco (12).

Debido a que los sectores de izquierda mitificaron moralmente a la militancia, al ubicar sus actos en un nivel moral absolutamente inalcanzable para quienes en el presente reivindicaban la necesidad de transformaciones sociales estructurales, se consolidó un estado de inmovilidad política donde resultaba imposible alcanzar ese grado de heroicidad o lucha. Lo que posibilita, lo que abre la crítica de Del Barco al romper el mito y mostrar que la altura moral -hasta ese momento indestructible- al menos no tenía el lustre que se suponía, es la posibilidad de construcción novedosa de las nuevas generaciones que se reivindican pertenecientes al pensamiento de izquierda. Lo que implica esto es un tipo de distanciamiento necesario con las luchas pasadas -no negándolas ni, desde ya, dejando de reclamar justicia por los crímenes del Estado- pero sí destruyendo su aura sacra e intocable, discutiéndolas abiertamente para cortar amarras y no construir lo nuevo desde el parangón sino desde un nuevo eje político-organizacional. Como sostiene Pilar Calveiro, *"El rescate de la militancia política para su 'imitación', la exaltación de vidas 'heroicas' que no están sujetas a crítica realiza otra sustracción: impide el análisis, la valoración de aciertos, de errores, y con ello, la posibilidad de*

revisar la práctica y actuar en consecuencia. En suma, es otra forma de sustracción política" (13). Tal vez sea repensar estas cuestiones el desafío que ahora se ha abierto.

De demonios y memorias

La polémica de *La Intemperie* además de reabrir un debate pendiente, sirvió para marcar clausuras y generar algunas preguntas. Cuando hablamos de reabrir un debate suponemos que ese debate fue cerrado en un momento. ¿Quiénes lo cerraron? ¿Contra qué voluntades? ¿En qué circunstancias? Cada vez que se intenta volver sobre el tema de la responsabilidad de los integrantes de las organizaciones armadas por el asesinato de compañeros y oponentes, aparece de inmediato el fantasma de los "dos demonios", aquella teoría que equipara la responsabilidad de las Fuerzas Armadas con la de las organizaciones civiles armadas. La discusión se transforma en consecuencia en si dos demonios o uno, o muchos o ninguno, y en el camino se pierden aristas, matices, perspectivas, posibilidades, y el debate se deshace en su propia imposibilidad de desarrollo. La "teoría de los dos demonios" es un tema que resuena fuertemente en la polémica de *La Intemperie*, en un ámbito en que se podría presuponer que ninguno de sus integrantes adhiere a ella. Suele ocurrir que en estos debates, apenas aparece un atisbo de culpabilización de quien es considerado víctima, al enunciador se lo acusa de "dos demonios" y de esa manera el debate cambia de eje. Aquella teoría fue una estrategia del radicalismo para cerrar un tema sin saldarlo. Es curioso que tantos años más tarde, siga operando como un reflejo. Tal vez sea bueno indagar más en torno de estas operaciones de cierre, de escape, y preguntarnos qué se esconde detrás del fantasma de los dos demonios.

"Más allá de todo, de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el no matarás. (...) En este sentido podría reconsiderarse la teoría de los dos demonios, si por demonio entendemos al que mata, al que tortura, al que hace sufrir intencionalmente", dice Oscar Del Barco en su carta a *La Intemperie* (14) y nos invita a repensar esta teoría, el momento y el modo en que surgió y sus efectos. En sus orígenes, la "teoría de los dos demonios" funcionó asentándose sobre los severos prejuicios de la sociedad argentina, como eje diferenciador que separaba a los "ciudadanos comunes", no militantes, de los supuestos subversivos. Demarcaba un límite intenso al interior de la sociedad civil ya fragmentada por la bestialidad dictatorial. De esta manera suponía que separados los militares del Estado y muertos o encarcelados los "subversivos", la sociedad argentina podía retomar su curso democrático armónico. Un curso que desconocía en los hechos pero pretendía "natural" a su idiosincrasia. Esta teoría sirvió, como decíamos antes, para cerrar un debate. No pretendemos en este trabajo discutir la necesidad de ese cierre, sino ahondar en el silenciamiento consecuente. ¿Qué debates quedaron detenidos en ese momento? ¿Por qué la carta de Del Barco resulta tan provocadora y despierta la discusión más de veinte años después?

Debemos recordar, entonces, las manifestaciones discursivas que pudieron haber dado origen a la "teoría de los dos demonios" y el contexto en que se dieron. Encontramos algunas referencias en los primeros meses de democracia, en 1984. Una de ellas es un discurso de Raúl Alfonsín en Radio Nacional, a pocos meses de asumir la presidencia y en el tiempo en que la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) confeccionaba su informe: *"Recuerdo que hace algunos meses, frente a quien pretendía defender la política con la que se había atacado la subversión dije que se había pretendido combatir al demonio con el demonio y, en definitiva, habíamos convertido al país en un infierno. Parecieron exageradas esas palabras, pero ahora nos estamos dando cuenta de todo este horror y es necesario que todos aprendamos la necesidad de superar todo esto."* Es curioso que Alfonsín parte de la convicción de que la "subversión" puede ser concebida como un demonio para llegar luego al descubrimiento de que las políticas represivas fueron fruto del accionar de otro demonio. Lo asombra el descubrimiento de lo demoníaco del accionar militar. Al otro "demonio" lo da por sentado. Por esos meses se intentaba apresar en una figura al accionar militar a través de la represión ilegal. La "teoría de los dos demonios" servía, entonces, para equilibrar la balanza. No hacía falta en ese momento convencer a la sociedad del supuesto peligro de la subversión. De eso se habían ocupado los militares de turno con éxito durante más de siete años. Esta teoría operaba centralmente sobre la figura del militar, sin dejar de reforzar las concepciones prejuiciosas alentadoras del famoso "algo habrán hecho", utilizado para referirse a las víctimas de la represión. Manifestación de esto es el discurso de Antonio Tróccoli, ministro del Interior de aquel gobierno radical, que se emitió como prólogo del programa televisivo titulado "Nunca Más", a cargo de la Conadep y que se vio por Canal 13 en julio de 1984. En él, el ministro aclaraba que el programa trataba sobre sólo un aspecto del "drama" de la violencia en la Argentina, y explicaba textualmente: *"la otra cara, el otro aspecto se inició cuando recaló en las playas argentinas la irrupción de la subversión y del terrorismo alimentado desde lejanas fronteras, desde remotas geografías, con un puñado de hombres que manejando un proyecto político notorio apoyado en el terror, con una profunda vocación mesiánica, querían ocupar el poder sobre la base de la fuerza y de la violencia y terminaron desatando una orgía de sangre, de muerte a personas e instituciones"*.

Para contrarrestar esta teoría, comienza a configurarse la imagen del militante inocente que sólo se preocupaba por la justicia social desarrollando programas de alfabetización en las villas de emergencia. Esta figura seguramente fue real en el comienzo de

la formación de las organizaciones que luego tomaron la opción de las armas, como es el caso de Montoneros. La vuelta a esta figura era necesaria para impulsar la búsqueda de justicia, pero también para permitir la existencia de un relato transmisible. Podemos pensar la transformación de un proceso tan complejo en un relato posible en un contexto no menos complejo, a la luz del pensamiento de Paul Ricoeur (15). Ricoeur concibe el relato como la herramienta que proporciona el lenguaje para esclarecer la experiencia. Para él, el tiempo como realidad abstracta o cosmológica adquiere significación en la medida en que puede ser articulado en una narración. Veamos desde aquí cómo este proceso histórico se transformó en relato. Y cómo ese relato dejó afuera los aspectos más complejos y polémicos, que hoy de alguna manera vuelven a tematizarse en la polémica de *La Intemperie* y a confrontarse con la “teoría de los dos demonios”.

Esta teoría, al depositar el problema en los sujetos y no en la disputa por distintos modelos de sociedad que dio marco a la violencia desatada durante la década del 70, construye un relato con principio certero y final concretable. El relato tiene un comienzo –en las palabras del citado ministro, “cuando recaló en las playas argentinas...”– tiene un desarrollo en el despliegue de la represión ilegal, y un final en los juicios y condenas a los responsables. Así, la administración de la justicia está directamente atada al inicio del relato y la valoración de las acciones de los sujetos. Cerrar un período y abrir uno nuevo acorde a la urgencia del momento requirió, a juicio de ciertos actores, cerrar el debate. Sin ese cierre no podía hacerse lugar a la “armonía natural” de la sociedad civil que imploraba por el comienzo de la nueva democracia. La figura de las Madres de Plaza de Mayo fue funcional a esta necesidad y, ya transformada en icono, ocupó progresivamente el espacio de sentido que permitió que la sociedad cargara con el tema desde un lugar más cercano a lo poético que a lo traumático. Esta figura corrió la imagen del militante y la reemplazó por la del hijo, desplazando también a la Revolución como pulsión motora para poner en el lugar de esa pulsión al dolor por la herida de un lazo filial. De esta manera, la sociedad pudo hacer lugar al tema y reclamar justicia por los familiares de las víctimas, independientemente de la valoración de estas últimas (16).

La polémica de *La Intemperie* nuevamente corre el foco desde el “hijo” al “militante”, y con ello a las acciones de las organizaciones armadas. El relato de Juvé se sitúa nuevamente en el lado traumático, el que no puede resolverse con el hilo de la trama de un relato lineal, sino que requiere de otra temporalidad. Coincidimos con Ricoeur en que la narración es condición identificadora de la experiencia temporal, pero entendiendo ésta en un sentido amplio. Una visita fenomenológica a su pasado le permite a Juvé revivir el tiempo del EGP y el asesinato de sus compañeros. No es un cuento sencillo. Es el relato de una experiencia compleja en la que se mezcla el “deber” de la Revolución y el dolor del hombre. No es una temporalidad de causa-efecto la de su relato. Es en todo caso la del dolor atemporal que se reactualiza en cada palabra de su testimonio. El concepto de tiempo mítico desarrollado por Ricoeur puede ayudarnos a abrir las posibilidades narrativas sobre el período. El tiempo mítico abarca, según el autor, la totalidad del mundo y de la existencia; es “un gran tiempo” que “envuelve toda la realidad” (17). Esta operación de apertura nos permite, para pensar el presente, pensar el pasado desde una temporalidad que escape a lo cronológico y que se sitúe en aquel entonces desde una perspectiva más vivencial. Del mismo modo que el relato del miedo sirve para comprender la experiencia cotidiana del terror dictatorial, pensar el “sacrificio” puede servir para aproximarse al tema de la muerte en términos que escapen al binarismo legalidad-ilegalidad, como la entendemos hoy en día por fuera de las motivaciones de las organizaciones y sus “proyectos mesiánicos”. La polémica desatada por Del Barco permite columbrar que todavía no estamos listos para abordar este tema. Pero también puede dar lugar a la búsqueda de otro abordaje. Si leemos el testimonio de Juvé pegado a la respuesta de Del Barco, nuevamente reaparece la “teoría de los dos demonios” para clausurar la discusión. Todos culpables o todos inocentes. Es necesario releer a Juvé, leer el relato del dolor de Juvé y de otros, en términos que escapen a la culpabilidad, no para librarlos de culpa, sino para encontrar otras dimensiones en los relatos. Para escapar a la clausura constante del debate operada por el fantasma de los demonios.

“Hay que denunciar con todas nuestras fuerzas el terrorismo de Estado –dice Del Barco en su primera carta– pero sin callar nuestro propio terrorismo. Así de doloroso es lo que Gelman llama la ‘verdad’ y la ‘justicia’. Pero la verdad y la justicia deben ser para todos” (18). Cuestionando lo que desde hace años se acordó tácitamente en no problematizar, Del Barco reintroduce una discusión que se había silenciado con el claro propósito de no convalidar argumentos de la derecha ideológica y para solapar la responsabilidad de las organizaciones por los crímenes cometidos. En efecto, el diario *La Nación* retoma los argumentos de Del Barco para exigirle un *mea culpa* a la izquierda “setentista”, celebrando la “saludable” actitud del filósofo (19). Evitar que cualquier autocritica de la izquierda sea aprovechada por las voces más radicales de la derecha para afirmar la consistencia de la “teoría de los dos demonios”, debe haber sido una de las razones que llevaron a acallar esta discusión en los tempranos meses de la transición democrática. Aquí vemos cómo cualquier atisbo revisionista por parte de la vieja izquierda vuelve a llevar al mismo lugar. Al lugar de igualación que propone Del Barco bajo la égida del “no matarás”.

El relato y la transmisión intergeneracional

Nos preguntábamos por qué fue necesario, en la primera fase de la transición democrática, un relato que contenga y le dé un aparente “cierre” a esta historia, y por qué hoy parece ser necesario problematizar ese relato. La polémica de *La Intemperie* llegó en un momento en que el tema volvía a ser parte de las agendas públicas. Debemos preguntarnos también quiénes son los que necesitan volver sobre el relato. Esta última pregunta nos lleva a pensar en la transmisión de la historia de generación en generación. Dice Ricoeur al respecto: *“Esa función desempeñada por la idea de generación no tiene nada de extraño: expresa el anclaje de la tarea ético-política en la naturaleza y vincula la noción de historia humana a la de especie humana (...) El sucederse de las generaciones sirve de base, de una u otra manera, a la continuidad histórica, con el ritmo de la tradición y de la innovación”* (20).

Es llamativo que la polémica coincida temporalmente con la aparición de producciones culturales, asentadas en distintos soportes, en la que los hijos de los militantes muertos o desaparecidos preguntan sobre la militancia de sus padres y problematizan el hecho de que entregaran su vida por una causa en forma sacrificial. Mientras la “teoría de los dos demonios” agrupa sujetos a la vez que los despersonaliza, las preguntas de los hijos están dirigidas a poner nombres a los sujetos. Devolverles su rostro. No estamos diciendo que la polémica sea consecuencia de este factor contextual, sino justamente queremos remarcar que hay otras situaciones simultáneas en que se vuelve sobre el tema en el mismo sentido indagatorio. Las preguntas de los hijos, formuladas públicamente, insertan su historia personal y enigmática en el enigma mayor que la sociedad carga sobre esa historia. En palabras de Ricoeur, insertan la historia personal propia del tiempo privado en la sucesión de acontecimientos de ese tiempo anónimo sobre el cual transita la “corriente de la historia”. Cada respuesta a cada pregunta tiende a desandar la clausura que pesa sobre el tema.

Algunos ejemplos que tomaron el formato de género documental bastante clásico son la películas *Papá Iván*, de María Inés Roqué y *(h) Historias cotidianas*, de Andrés Habegger (21). Estas películas nos interesan en el marco de la polémica de *La Intemperie* porque son formas simultáneas de interpelar el pasado desde las nuevas generaciones (22). Son las voces que hoy deben vérselas con su propio presente y para eso no pueden más que acudir a su pasado, del mismo modo que lo hacen Jouvé y Del Barco, sólo que ellos protagonizaron ese pasado, mientras Andrés y María Inés se ven obligados a hurgar entre huellas e indicios para reconstruirlo desde su mirada irremediadamente nueva. De allí la densidad de la confesión de María Inés: *“Una vez dije que prefería tener un padre vivo que un héroe muerto. Y me pasé la vida en México y las veces que fui a Argentina conociendo gente que me miraba como a la hija de un héroe. (...) Hice la película para entender por qué él había hecho lo que había hecho y quién era en medio de todo eso. Y creo que más o menos lo entendí. Pero siempre me va a quedar la pregunta de si se cuestionó en algún momento. Aunque sepa que le dolía y aunque sienta que es tal su pérdida, siempre me va a quedar la pregunta”* (23).

La de María Inés es parte de las voces nuevas que preguntan y responden desde esta otra temporalidad, que para Ricoeur es la portadora de lo privado, hacia esa historia anónima que todos cargamos hacia el futuro, construyéndola. Miran al pasado cargándolo del hoy, sin condenar, pero atravesándolo por la lente del presente. *“Dudaría muchísimo si encarar hoy alguna cosa donde el costo fuera mi vida –dice Andrés Habegger–. No por mí. Eso me hace entender menos algunas elecciones de él. (...) Aunque uno diga que en la militancia no solamente estaban pensando en ellos sino también en nosotros, sí y no, no lo sé. La revolución no es algo que solamente se hace a largo plazo. Es algo que también es cotidiano. Para mí un mundo mejor no es solamente lo que yo puedo proyectar y lo que puedo pelear de acá a veinte años, sino llevar a mi hija a la plaza y jugar con ella”* (24).

Estas voces, con la autoridad que les confiere la pérdida personal, retoman las preguntas por la violencia y el sacrificio pensando en las muertes propias. El “no matarás” de Del Barco se corporiza en las preguntas de la hija de Roqué en un “no morirás” o “no te dejarás morir”. La responsabilidad de los militantes sobre su vida al aceptar las reglas del juego que jugaban –aceptadas de igual manera por quienes tomaron la pastilla de cianuro como por quienes fueron condenados a muerte por las propias organizaciones armadas– es cuestionada del mismo modo por Del Barco como por los hijos de los muertos. Se trata de cuestionamientos que tarde o temprano debían reaparecer porque la sociedad es algo más compleja que un todo parejo y homogéneo y las voces, de a una o de a muchas, se hacen escuchar y producen ecos. Y para que la historia pase por el eje de los “predecesores, contemporáneos y sucesores”, como postula Ricoeur, debe ser narrada por cada uno de ellos.

En conclusión, la polémica que se desplegó en las páginas de *La Intemperie* dejó asomar más de una generación, con sus certezas e inquietudes. Aunque sea a través de afirmaciones tan “políticamente incorrectas” como las de Del Barco, podemos esperar todavía que surjan más cuestionamientos y más debates que aporten a horadar las clausuras que penden sobre esa historia reciente. Que vuelvan a nombrar a las personas por su nombre y por su historia, como lo hace Jouvé en su testimonio. Que vuelvan a fijarse en las circunstancias y le pongan rostro, nombre y apellido a cada sujeto; y que cada historia sea reapropiada en el sentido que tuvo para sus actores. Pero que también esas historias puedan ser resignificadas por aquellos que en el presente se inquietan, preguntan, interrogan por ese tiempo que ya no es de uno, sino que pertenece a todos.

Notas

- (1) Un sólido intento analítico de estas experiencias puede leerse en las diversas ediciones de la revista *Lucha Armada en la Argentina*.
- (2) Del Barco (2005).
- (3) *La intemperie* (2005).
- (4) Warnock (1983: 54).
- (5) Ese pacto previo que sanciona el cumplimiento de un código funciona como condición de la cohesión del grupo que lo acatará. Tiene una fuerza centrípeta. Y como ese código pactado es el que establece quién podrá ser fusilado a partir de una determinada transgresión, el acto mismo de fusilamiento se vuelve un engranaje más de la cohesión grupal que tiene como finalidad mantener la identidad grupal sin fisuras.
- (6) Benedict Anderson desarrolla este concepto de “comunidades imaginadas”, pero con relación al conjunto mucho más amplio y cualitativamente diferente de “la nación”. Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1993.
- (7) Espíritu que también recorre las contestaciones que Ferrer (2005) y Schmucler (2005) realizan a los críticos de Del Barco.
- (8) Tejerina (2005).
- (9) Por ejemplo, en la carta de Parísí (2005) o de Keshishian (2005).
- (10) Warnock (1983: 50).
- (11) Rodríguez (2005).
- (12) Enfatizamos que lo relevante aquí es cómo fue recuperada la experiencia de la militancia desde la izquierda política argentina. La valoración o el juicio que pueda hacerse sobre la militancia de la época es parte de otra discusión.
- (13) Calveiro (2005: 18).
- (14) Del Barco, O., *op.cit.*
- (15) Ricoeur (1996).
- (16) En este marco, la reparación económica llega como un paso más de un camino bastante recto. Es parte de una política que desatiende cada situación particular e iguala poniendo el foco en los familiares y no en las víctimas. Militantes de superficie o clandestinos, dirigentes, menores de edad, embarazadas, bebés, niños, ancianos, todos fueron iguales ante esa ley.
- (17) Ricoeur (1996: 783).
- (18) Del Barco (2005).
- (19) Leguizamón (2006).
- (20) Ricoeur (1996).
- (21) María Inés Roqué es la hija mayor de Julio Roqué (alias Iván o Lino), militante montonero que en la década del 70 integró la cúpula de esa organización y murió atrincherado durante un operativo del grupo de tareas 3.3.2 de la Escuela de Mecánica de la Armada que tenía como objetivo secuestrarlo. Andrés Habegger es el único hijo de Norberto Armando Habegger, militante que en la década del 70 integró la conducción de la organización Montoneros y fue una de las víctimas del Plan Cóndor.
- (22) Otro ejemplo similar fue el documental *Los Rubios*, de Albertina Carri.
- (23) Extraído del film *Papá Iván*, de María Inés Roqué.
- (24) El testimonio de Habegger fue extraído del archivo audiovisual de Historias Orales de Memoria Abierta.

Bibliografía

- Avalos, Daniel, “Sorpresas, intemperies y debate necesario”, en Revista *La Intemperie*, nº 17, Córdoba, 2005.
- Calveiro, Pilar, *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005.
- Del Barco, Oscar, “Carta de Oscar Del Barco”, en Revista *La Intemperie*, nº 17, Córdoba, 2005.
- Ferrer, Christian, “Carta de Christian Ferrer”, en Revista *La Intemperie*, nº 19, Córdoba, 2005.
- Grüner, Eduardo, *Las formas de la espada. Las miserias de la teoría política de la violencia*, Buenos Aires, Colihue, 2002.
- Keshishian, Carlos, “No existen valores fuera de la Historia”, en Revista *La Intemperie*, nº 18, Córdoba, 2005.
- La intemperie, “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. Testimonio de Héctor Juvé”, en Revista *La Intemperie*, nº 15 y 16, Córdoba, 2005 (producción de *La Intemperie* a partir de una entrevista videograbada por Abril Schmucler y Ciro Del Barco en agosto de 2004).
- Leguizamón, Javier, “La memoria ejemplar”, en *La Nación*, 22 de marzo, 2006.
- Panzetta, Ricardo, “A propósito del testimonio de Héctor Juvé”, en Revista *La Intemperie*, nº 18, Córdoba, 2005.
- Parísí, Alberto, “El habitus del respeto por la vida”, en Revista *La Intemperie*, nº 18, Córdoba, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración III*, México, Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rodeiro, Luis, “La dificultad del diálogo y algunas precisiones”, en Revista *La Intemperie*, nº 18, Córdoba, 2005.
- Rodríguez, Emanuel, “Nuevas voces para el debate sobre violencia y política”, en Revista *Ñ*, 29 de octubre, 2005.
- Schmucler, Héctor, “Carta de Héctor Schmucler”, en Revista *La Intemperie*, nº 20, Córdoba, 2005.
- Tatián, Diego, “Pensar más allá de la guerra”, en Revista *La Intemperie*, nº 19, Córdoba, 2005.

Tejerina, Hernán, "Apretar el gatillo acarrea consecuencias distintas a las que trae aparejadas recibir las balas", en Revista *La Intemperie*, nº 18, Córdoba, 2005.

Warnock, Geoffrey, "Kant". En D. J. O'Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*. Vol. V, Buenos Aires, Paidós, 1983.