

**Actos de lectura
de escritos exitosos sobre los setenta**

por María Pia López¹

“Vítima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere,
y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente”.
Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss se lamentaba por el desfasaje entre las culturas existentes y las herramientas que nos permiten conocerlas: siempre seríamos incapaces de dar cuenta de todos los aspectos que la vida social despliega, siempre los conceptos que nos permitirían aprehender el significado de un mundo llegarían cuando de ese mundo quedan sólo vestigios. De este modo, se mostraba tan optimista respecto del progreso constante del conocimiento como pesimista sobre su constitución plena, que exigiría un ensamble entre el objeto y la mirada del científico. A veces, conocer exige volver sobre los pasos del mismo conocimiento; conformar, con los hilos dispersos y enmarañados, un ovillo. Exige volver sobre aquello que se percibió y –en su revés– sobre lo que permaneció invisible.

Esa es la tarea que propongo en este artículo: andar sobre los caminos ya transitados, para entender hasta dónde siguen limitando nuestros pasos. Más precisamente, pensar las interpretaciones predominantes sobre los años 70 argentinos –años que han sido, como se ha dicho, *nuestros sixties* y *nuestro horror*–; años –en especial, los de “nuestro horror”– que han dejado su marca abismal en la política nacional.

Se sabe que han proliferado las reconstrucciones históricas, fílmicas, literarias y políticas de aquellos años. Sin embargo, ello no es sinónimo del florecimiento de cien flores, porque todas esas interpretaciones se van enlazando alrededor de algunos tópicos hegemónicos, y comparten insuficiencias varias.

Pasaron quince años entre el fin electoral de la dictadura militar, y aun vivimos bajo su herencia, bajo el peso enorme de su amenaza –que nunca ha terminado de ser diluida u olvidada– y la obligación de la memoria de los muertos. Los modos en que recordamos lo sucedido no tiene que ver –casi– con nuestras experiencias sino que se sustentan en explicaciones, lecturas, narraciones. Para saber de qué modo somos presos del pasado tenemos que saber de qué modo lo hemos conocido, de qué formas aún lo conocemos.

La profundidad y los métodos de la represión fundaron –entre muchas otras cosas– una interpretación de la historia, una revalorización del humanismo –como contracara de las resoluciones de los conflictos por medio de la fuerza–, y una concepción del tiempo, entrelazadas entre sí. Cuando hoy nos cuesta deslegitimar la acción de la Otan en los Balcanes es, en parte, porque somos hijos –algunos naturales, otros entenados, muchos pródigos– de esas concepciones que fueron hegemónicas después del Proceso. Quiero decir: sin el modo en que se constituyó la idea de derechos humanos, sin el humanitarismo que fue clave en esa constitución, sin el predominio de una interpretación de la historia centrada en la suposición de que ésta es desplegada por encarnaciones del Mal –o del Bien–, y sin una temporalidad signada por el intento de evitar los cortes bruscos, sin todas esas “herencias” de los campos de concentración, no podríamos *comprender* la “objetividad” de los medios de comunicación, la ira de algunos intelectuales fastidiados con los serbios, la intervención militar del país más poderoso del mundo sobre una zona trastabillante y desolada, y no

¹ Publicado en *El Ojo Mocho* N° 14, primavera de 1999

podríamos comprender que todo eso es posible en nombre de los rostros sufrientes de los refugiados. En esas imágenes hay abolición de la política y no denuncia –como algunos quieren leer– de sus consecuencias más nefastas; por eso fundan un tipo de intervención y de rearticulación de las relaciones internacionales que se quiere más allá de la política. Apenas una sensación: los aviadores de la Otan pueden bombardear Belgrado –incluso, pueden bombardear las columnas de refugiados– sin cosquilleo en sus conciencias porque suponen combatir el Mal. Y si durante muchos años ese Mal fue encarnado por el comunismo, ahora ha quedado claro que su objetivación en el siglo XX son los campos de concentración.

De allí la insistencia en hallar las múltiples encarnaciones de Hitler –Hitler fue el nombre del mal y su nombre es aún hoy una metáfora y una invectiva. Cada país tiene su proto Hitler o su Hitler farsesco, al menos como amenaza del terror. En Argentina tuvimos otros nombres, portados por hombres que no tenían la pasión grandilocuente del alemán ni sus sueños de grandeza. Pretendían conservar y, para hacerlo, refundaron: transformaron mientras dirigían sus ojos a un pasado más bien inexistente, sin subversión y sin enemigos, un pasado sin conflictos, unido en la certeza del ser nacional.

Refundaron. Entre muchas otras cosas, el genocidio reconstruyó una noción del tiempo. Introduciendo la muerte como herramienta de la política, introdujo en esa esfera la noción de irreversibilidad. Aniquiló, entonces, el tiempo propio de la política: el tiempo reversible, donde los hechos pueden ser revisados, el mundo de vida reconstruido, y donde la voluntad es el nombre de una intervención sobre el tiempo. Si el tiempo es reversible, la política puede ser futuro. Si no lo es, la política se cristaliza en eterno presente.

Hace dos décadas que en este país buscamos un tiempo irreversible, tímidamente acumulativo (no es el tiempo implicado en las filosofías del progreso, tiempo irreversible porque siempre el mañana es más venturoso que el hoy, y el hoy mejor que el pasado) y fuertemente conservador. Un tiempo signado por la idea de que hay mucho que evitar. La muerte, en términos del humanismo progresista. La muerte propia, en términos del ciudadano medio que si en el 83 se escandalizó por todo lo que no había sabido hoy pide no saber de los modos en que las fuerzas de seguridad impiden que lo asalten o lo maten. Otra vez teme la muerte propia. Lo irreversible.

Pero también reclama que la política no cuestione lo ya establecido, lo existente, el orden de los hechos. Esto es, que acepte que la medida del tiempo es la de lo inmodificable. Hoy será como ayer, y mañana también, si tenemos suerte, Soros no hace tambalear los mercados y ningún político se hace el loquito. Que lo social se haga naturaleza, y que los ciclos se reiteren, los mundos permanezcan, la vida continúe. Un eterno presente es el escenario para una política conservadora. Que no es resultado sólo del campo de concentración y de otras experiencias sociales, también debe sus perfiles a los relatos que se fueron construyendo sobre el pasado. Vayamos a esos relatos, a los que, en distintos momentos y espacios, han sido predominantes.

Un éxito político

El regreso al sistema electoral y parlamentario –iniciado en el 83– fue una suerte de revitalización de la acción política. Pero se sabe que esa democracia institucional no cumplió efectivos procesos de democratización de la vida social y que cuando aparecían los reclamos el oficialismo blandía la amenaza de un regreso al terror. Escuchamos, día tras día, que el pasado todavía no había pasado. El discurso político y

la teoría que lo sistematizó y le dio soporte hicieron brillar la noción de los límites, y sacaron lustre a la vieja moneda del mal menor. Aún en 1987, dos importantes teóricos de la transición alfonsinista –José Nun y Juan Carlos Portantiero– escribían: “en ciertas condiciones históricas, la democracia es un instrumento cuyo uso permite deslindar la vida de la muerte. Este es, creemos, el dilema que enfrenta actualmente la Argentina”. La democracia renació, entonces, como sistema de garantías formales y formalizables y, fundamentalmente, como lo otro del horror.

Si esa formulación fue el soporte teórico de la transición, el relato que la acompañó, el que hegemonizó las interpretaciones durante esos años de pálida primavera, fue el tantas veces aludido como teoría de los dos demonios. No es necesario reiterar los términos clásicos de ese relato, pero vale remarcar algunos de sus elementos que tienen periódicas reapariciones.

La teoría de los dos demonios –ya está inscripto en su nombre– es una forma ahistórica de leer la historia. Un desplazamiento del análisis de actores existentes, con lógicas políticas manifiestas o implícitas, con intervenciones públicas o clandestinas, para reemplazarlo por una mística del enfrentamiento entre el Mal y el Bien. De algún modo, esa interpretación de lo ocurrido en los años 70 excusaba de responsabilidades a la sociedad argentina en su conjunto. De allí su éxito: los ciudadanos podían oír reconfortados cómo no habían tenido que ver con la matanza transcurrida mientras no sabían. *El principal efecto del baile satánico no fue tanto el de exculpar a los militares sino el de absolver a la sociedad civil.* Al menos, el de inhibir la crítica sobre los muchos modos de la complicidad, sobre los múltiples matices del temor.

Los demonios oficialistas generaron una contraparte adecuada: un frecuente discurso de los organismos de derechos humanos sustentado en la angelización de las víctimas. En el vaciamiento de las cualidades que hacían de esas víctimas algo más que cuerpos torturados y hombres asesinados: en el olvido de las cualidades que los habían vuelto peligrosos y subversivos. Las contracaras fundaron un nuevo humanismo y, junto con él, una forma del pacifismo. Fundaron un humanismo de las víctimas –para la teoría que voceaba el entonces ministro Tróccoli, de las víctimas de ambos demonios; y para la que soñaba ángeles, de las víctimas de un terror estatal demente– que, de allí en más, se propuso evitar cadáveres.

A partir de ese momento es casi un sacrilegio, cuando no una muestra de inadecuación brutal, recordar las diferentes formas de violencia que atraviesan la vida en sociedad, recordar que la exclusión y la injusticia son violencia. O, peor aun, cometer el arcaísmo de afirmar que las leyes sancionan fuerzas y dominios varios. A partir de ese momento se relega la posibilidad de pensar la muerte desde una lectura específicamente política, y en ese vacío tuvo mucho que ver la renuencia de los sobrevivientes de la militancia armada o los nuevos militantes que supusieron que pensar las armas era traicionar la memoria –la muerte misma– de los desaparecidos. Angelizar implicó hacer de toda reflexión crítica una posible traición y de toda autocrítica un cambio de ropajes acorde con la época.¹

Ernesto Sábato fue el más público de los intelectuales que sostuvieron la explicación de los demonios. Era el más idóneo para hacerlo: podía combinar una recurrencia literaria y metafórica a los infiernos, una predisposición a los equilibrios equidistantes, y una culposa y olvidada complicidad con la dictadura militar –tan culposa y olvidada como su previo apoyo a la juventud maravillosa, los sendos elogios eufóricos a Onganía y al Che, y tantos otros momentos de *opiniofilia* que el escritor padeció. Tenía demonios, presunta imparcialidad, y apoyos –a diestra y siniestra– que se podían contrapesar; y también una fuerte lectura de

Camus –que pensaba que nunca la historia puede justificar una muerte, que escribió *Los justos* desplegando la idea de que alguien que ve un rostro humano no puede convertirlo en blanco.

Demonios y ángeles refundando, entonces, una idea de lo humano como lugar de una sacralidad violada por los inmigrantes del infierno. Para que no aterre saber que nada de lo humano nos es ajeno, hay que construir sujetos no humanos, sobre humanos, infra humanos. Y, correlativamente, ver en las víctimas rostros sin huellas, sólo expresiones de pequeñas historias familiares, un nombre, unos parentescos, una vocación o un sueño. Los rostros de víctimas son el sustrato sensible del nuevo humanismo.²

El pensamiento que rápidamente identificamos con el alfonsinismo y con Sábato no ha perdido poder de convicción. Incluso algunos intelectuales que toman distancia de la teoría de los dos demonios con rapidez, no dejan de pensar dentro de las fronteras de esa explicación. O de su contracara: es notorio como el film *La noche de los lápices* se desenvuelve a partir de la negación de la actividad militante de los adolescentes secuestrados, y que la otra película exitosa sobre la dictadura –*La historia oficial*– se sustenta en la afirmación de un mal casi inenarrable que intenta gestar complicidades con los “hombres comunes” –en este caso una mujer–, pero que no termina de lograrlo.

José Pablo Feinmann no desdeña ocasión de lanzar sus críticas a estas explicaciones que estoy reseñando. Como no pierde oportunidad de cuestionar la actuación pública de Sábato. Sin embargo, su interpretación de la historia argentina y su reflexión sobre la violencia política transitan sobre las huellas de esa teoría y ese intelectual. *La sangre derramada*, conjunto de anécdotas del pasado que prescinden de un enfoque histórico, cultiva un humanismo vaciado de cualquier conexión con lo político: opera con la suposición de que el humanismo se puede limitar a reconocer al hombre como perteneciente a una especie natural y con derechos que brotan, indudables, de esa especie, de esa naturaleza; como si el humanismo pudiera ser el corolario de la biología y no una construcción, un artificio de los hombres para garantizar una vida con menores riesgos y crueldades, una invención –en el mejor de los sentidos de esta palabra: una creación, una construcción social– de obstáculos para la injusticia. Feinmann enlaza acontecimientos que comparten un sentido o una dirección: el de la tragedia argentina, tragedia provocada por ciertos antagonismos irreductibles y el uso de la violencia para intentar saldarlos. La sociedad aparece conformada a partir de la matriz de la guerra, en la que la muerte del otro es un dato necesario para la propia supervivencia. Se indigna, se compadece, busca alternativas a un país cuyas ciudades tienen cadáveres por cimientos. Pero para dar cauce a su indignación debe dotar de brillo suficiente a las gemas que halla, limando a los sucesos de sus facetas explicativas, de sus matices, de sus razones.³

Este ensayo sobre la violencia política, en tanto intento declarado de exorcisar la violencia que atraviesa la historia, es el ensayo que corresponde a los años 90: contiene una afirmación de una posible bondad de los humanos, la insistencia en que no hay diferencias irreductibles –y que las que hay son irracionales, incomprensibles–, y un trasfondo amenazante: lo que está más allá es el campo de concentración. El campo aparece como la estación final del espiral dibujado en la tapa del libro: los espirales ascienden y giran, parecen volver hacia el punto de partida, pero en mayor escala, por eso no se cierran, y van en aumento a partir de cualquier inicio pequeño. Conocemos el final. Y es de terror.

El libro de Feinmann es indiscutible. No por la justeza de sus afirmaciones o por la contundencia de sus argumentos. Sino porque luego de la experiencia concentracionario la mayoría de los ciudadanos teme su

regreso, y estaría dispuesto a omitir muchas acciones para que ello no suceda. Sobre ese miedo de varias décadas, miedo sustentado en el “por algo será”, pero más aún en la sensación de que no eran necesarias razones para una desaparición, opera este libro. Ya somos lectores de este libro, antes de que sea escrito; ya condenamos la violencia política —¿por sus consecuencias atemorizadoras, por sus efectos humanitarios?— antes de la promoción editorial de esa condena. Por otro lado, todo lo que se afirma en ese libro es discutible. Y lo es más allá de sus operaciones narrativas que, en general, se regodean sobre ciertos tópicos del sentido común. Es discutible en la suposición que lo sostiene: la de que es posible erradicar la violencia de la historia humana. Suposición que, como analizó Eduardo Grüner, es fundante del Estado liberal, y que consiste en la renegación del carácter constitutivo que la violencia tiene respecto de la política. Junto al supuesto, aparece la utopía actual: la reducción regulada y clara de la violencia. Es innegable que sería más vivible una sociedad donde la vida fuera un valor irreductible a toda otra lógica, y que lo público se constituyera democráticamente, sin embargo hoy en Argentina ese planteo está más ligado a la experiencia del terror estatal —es el miedo el que lo hace comprensible y legítimo— que a una efectiva democratización de la esfera política. Es decir: el nuevo humanismo es exitoso porque —dicho en melodía spinoziana— se asienta en la soledad de nuestro terror antes que en nuestro goce de la paz⁴. En el mismo lugar donde se asentó la política desde 1983 para aquí.

Derechos, reverses

Josefina Ludmer, hablando de *La vuelta de Martín Fierro* dice que ese libro implica “el olvido de la justicia oral de la confrontación: el olvido de la violencia popular”, y en ese sentido la voz del gaucho es la voz del estado liberal triunfante. *La sangre derramada*, escrita por un militante de los años 70, viene a condenar la violencia popular por sus consecuencias pero también por su legitimidad. Del mismo modo en que Ernesto Sábato la había condenado. Esa condena ha sido clave en lo que Javier Fernández Míguez llama “la epistemología alfonsinista”. Esto es: el modo en que se desplegó una forma de la política post-dictadura y una cierta mirada hacia atrás. También implica una metodología correcta y una afirmación de un lugar de constitución de la verdad. Que ya no debería ser una verdad sospechada, tironeada por los contrincantes, desmembrada por los críticos, sino una verdad de cuya afirmación nadie pudiera dudar: a esa verdad se le llamó democracia, y se la sustanció como un haz de procedimientos. Una vez que ese lugar de verdad estuvo constituido, fueron posibles las denuncias y las críticas a izquierda y a derecha. Dicho de otro modo: la teoría de los dos demonios fue consecuencia de la concepción hegemónica de la democracia antes que de la mala fe de sus cultores. Fue una consecuencia lógica, quizás hasta necesaria. Ese tipo de crítica a la violencia de los 70 logró ser parte del sentido común, sustentar comportamientos políticos, hacerse presente en los distintos discursos sociales, conformar un conjunto de recuerdos, y, al mismo tiempo, generalizarse como crítica y resistencia frente a la violencia de cualquier signo. A los cultores más notorios de la teoría de los dos demonios se los ha condenado en algunos círculos intelectuales y en algunos grupos políticos, pero no por ello han visto vaciar la bolsa de su resonancia pública.

Me parece que, más allá de esas condenas —sin demasiados efectos políticos—, hay que volver a preguntarse por sus efectos. Porque así como esa teoría es posible —es consecuencia lógica, insisto— por la idea de democracia que comenzó a reinar indiscutida en los 80, la condena a los años 70 como momento

de sin razón, de pasiones sin racionalidad, de juego mítico, se asienta sobre la misma idea de que el mal menor es una democracia seria, reglada, gris. Se dice que es aburrida. Hasta sus cultores lo sostienen. Quiero decir: si las argumentaciones sobre la democracia reglamentada corrieron por cuenta de *La ciudad futura*; *Punto de vista* se encargó de pensar el pasado reciente a partir de la contraposición entre una política racional con procedimientos correctos y una política arrastrada por las pasiones y la imaginación, capaz de violar en nombre de ellas toda norma y toda regla.

No fueron los únicos cuestionamientos a la insurgencia de la década anterior, ni solitarias impugnaciones a sus métodos. Hubo quienes alzaron voces discordantes con el murmullo de los acuerdos. Carlos Brocato, en *La Argentina que quisieron*, es despiadado contra el foquismo. El buscado tono polémico de cada una de sus afirmaciones no debe ocultar su lúcida concepción de la política. Toda la crítica de Brocato se sustenta sobre las ideas de que la historia es la historia de los grandes colectivos –y no de las vanguardias que los suplantán–, que no hay que desplazar el lento despliegue de la conciencia de las masas por el efectismo de ciertas acciones públicas, y que la relación entre medios y fines es menos maleable de lo que se ha pensado, que los medios de una política revolucionaria deben ser también medios revolucionarios.

Brocato se indigna ante el mecanicismo teórico y el simplismo político, se vuelve iracundo contra las lecturas torpes de Marx y las interpretaciones ingenuas del peronismo. Su ira le da tanto interés a su libro –lo hace fuera de tiempo e inoportuno: fue publicado en 1985 mientras el país asistía al Juicio a los comandantes militares– como le quita sutileza y justicia a sus planteos. Como Fogwill –en sus escritos de *El Porteño*–, Brocato no quiso formar parte del show de una Argentina que lavaba sus propias complicidades mirando boquiabierta las pantallas de televisión, las fosas de los n.n., las revelaciones de los campos.

En ese sentido, delimitaron una forma de la crítica, que fue prácticamente ignorada, ilegible, intolerable. Una forma de la crítica que cuando volvió los ojos hacia atrás no encontró ángeles ni jovencitos disculpables ni demonios encarnados, sino que develó lógicas de acción política y formas de intervención en el espacio público. Y que tenía como mayor antecedente a un notorio protagonista de los años en cuestión: Rodolfo Walsh. Walsh, que fue a la literatura política lo que significó Borges para el cuento argentino y la ficción en general. Una culminación: ambos hacen del lenguaje una superficie sin mellas y construyen un estilo sobre la insistencia en despojarse de todo lo prescindible. Pero no es por su estilo que lo incluyo aquí, sino porque en sus documentos del 76 y 77 sobre la situación de Montoneros y en la *Carta Abierta a la Junta*, Walsh delinea una interpretación de ese momento –del que fue agente y víctima– trazando algunos ejes casi no recuperados luego: una crítica interna y comprensiva del aparatismo de las organizaciones, una valoración de la lógica de la política por sobre el conteo de la guerra, y una lúcida atención sobre los efectos sociales y económicos del gobierno procesista. Escribía lo que, en algunos aspectos, recuperarían las comprensiones no exitosas.

El interés de estas miradas debería ser ligado al sintomático silencio que las rodea, y con la incomodidad que resurge en cualquier lector avezado en estos temas. Porque provocan la pregunta –más bien, la sospecha– de todo escrito maldito: ¿cómo decir eso en este momento? ¿cómo atreverse a decir aquello de lo cual rápidamente se puede decir que favorece –*objetivamente*, se sabe– al nunca bien definido enemigo? ¿cómo cuestionar a los militantes insurgentes durante el Juicio a las juntas o cómo cuestionar el show del horror que consumían millones de argentinos como hostias de la nueva religión democrática?. Dijeron cosas

que no se podían pensar, que tampoco se podían leer. No entrarían a la lista de best sellers ni sus nombres serían codiciados por los políticos de la hora –salvo el de Walsh, cuyo martirio lo santificó. Escribieron el relato oculto de los 70.

Un éxito de mercado

Una sospecha: *lo que es ilegible de los años 70 es la política*. Se puede hablar de muertos, se puede detallar horrores y cuestionar errores, pero no se puede leerlos como actores de procesos políticos. Y cuando digo que es ilegible no digo que nadie lo escribió, sino que casi nadie lo ha querido leer. De hecho lo que más resonancia mercantil y pública ha tenido ha sido la saga de reconstrucciones históricas con cierto detalle, centrada en los relatos testimoniales, en la descripción de la época a través de las miradas subjetivas. Obviamente, me refiero a *La voluntad* –de Eduardo Anguita y Martín Caparrós– pero el mismo “tono” unifica las páginas de *El presidente que no fue* –de Miguel Bonasso–, con escritos más antiguos y explícitamente testimoniales como *José* –de Matilde Herrera–. Es el tono, también, de los films *Cazadores de utopía* –de Eduardo Blaustein–, y de *Montoneros, una historia*, de Andrés Di Tella. Obras que indican que la mirada más compartida de los noventa sobre los setenta es la de los ojos suspendidos sobre una boca que habla, que relata sus impresiones. El testimonio constituye una memoria a partir de la parcialidad implicada en cada posición personal.

Los años 70 no parecen merecer grandes interpretaciones explicativas, sino que reclaman la vuelta de una mirada comprensiva, reconstructiva, biográfica, la mirada de la microhistoria. Leer los rostros, las expresiones, qué hizo una persona identificable –con nombre, con pasado–, qué pensaba, cómo llegó a ser militante o cómo llegó a ser víctima. Esta historia del detalle y la reconstrucción ya estaba anunciada en la literatura: en *Recuerdo de la muerte*, en *No velas a tus muertos*.⁵ En 1993, Caparrós escribía sobre los clásicos recuadros-lápidas que publica *Página 12*. Le impresionaban esas caras mudas, silenciosas, memorias de la desaparición. Veía allí la ausencia de una historia: esa historia luego sería escrita pero como historia de transformaciones subjetivas, de caminos de encuentro con la política. Sería escrita como historia de esos rostros, como voces de esos silencios, pero no como historia de la política.

¿Por qué una sí y la otra no? ¿Por qué es tan bienvenida la historia de los rostros y no la historia más general? Estela Schindel, cuando analiza los mismos avisos que incomodaban a Caparrós, escribe que hay que recordar que esos rostros –la exhibición de los rostros– fue parte de la lucha contra la deshumanización provocada por los genocidas y hoy se sostienen como resistencia moral a la devastación. También que esos retratos mudos permiten inscribir “el mandato ético ineludible que la mirada de los muertos devuelve al lector desde las fotos que invocan su responsabilidad”. En relación a esos movimientos correlativos –de re-humanización y de interpelación ética– hay que pensar el desenvolvimiento de miradas subjetivas de la historia. Los rostros, entonces, pueden parecer mudos pero no lo son.

La historia de los rostros, que es, también, la historia de los testimonios, tiene un lugar de verdad muy peculiar: yo he vivido, puedo hablar porque me ha sucedido. Es posible que ese *estatuto* de verdad este supliendo el vacío de la *idea* de verdad. Incluso es posible que en los testimonios no haya más verdad que la que habita en una memoria parcial y elusiva. De ese modo, la historia de los rostros viene a demostrar la imposibilidad de la verdad, afirmando que hay tantas historias como intérpretes, que la memoria es un

bricolage, y que hay que ser demasiado ingenuo para interrogar, en ese entramado denso y mezclado, sobre cuál es el *dibujo de la alfombra*. Se me dirá: allí, en la renuncia a reconocer una figura a la que se destinan los caminos de todos los hilos, la nitidez de todos los colores, y las intensidades de todos los tejidos, está la promesa misma de la microhistoria. Y está allí, porque lo que nos ha prometido es la restitución de aquello que ha ocurrido, en su dispersión, en su aislamiento, en sus parecidos.

Michel Foucault, microfísico y crítico de los grandes relatos explicativos, en uno de sus últimos libros recordó que las mínimas relaciones de poder, los múltiples y fragmentarios enfrentamientos, son constantemente enlazados en ciertas estrategias de dominio o de resistencia. En todo caso, su negativa a entender esas estrategias como causas inmanentes de todo fenómeno, no debe ocultar a sus lectores ese posterior engarce. De otro modo: el problema es cómo situar la historia de los rostros y la voz de los testimonios en un análisis capaz de dar cuenta del momento de la política. Otro análisis para otra política, porque la política hoy, apasionada como está por las variaciones anecdóticas y los gustos personales, es correlativa a una mirada anecdótica y personalizada sobre el pasado.

Enfrentamientos locales y estrategias globales, entonces, es la articulación que delineó Foucault. Entre el testimonio y la explicación, emergen los métodos que Pilar Calveiro despliega en *Poder y desaparición*. Cuando escribe el número que tenía como prisionera de un campo de concentración no lo hace como golpe bajo a un lector desprevenido, pero tampoco como un pedido de una legitimidad suplementaria para su escrito. Antes que eso, el número –ese número– dice sobre la situación de riesgo sobre la que se tiende el análisis. El libro es un ejercicio de alquimia: cómo transmutar la experiencia en relato, el testimonio en explicación, y el dolor en comprensión teórica. Esos pasajes –hechos como pasaje, también, desde quien porta un número como prisionero y quien escribe un libro sobre las prisiones–, se cumplen, uno a uno, en *Poder y desaparición*. Se conjura, de ese modo, el riesgo mayor del testimonio: el de cumplir, cada vez que se emite, con el ciclo de la amenaza, con la reiteración del terror.

Mientras en *La voluntad* pervive una cierta euforia en la reconstrucción, y en *El presidente que no fue* sorprende la existencia de un optimismo sin mella, *Poder y desaparición* es un escrito sobre la derrota. Sobre una derrota que antecede al campo de concentración, y que se sabe como tal de antemano. La tragedia de la historia que se cuenta y que se explica es mayor: lo terrible no es tanto la crueldad del enemigo como el abatimiento de los propios militantes insurgentes. No hubo héroes de un lado y monstruos del otro; no hubo víctimas puras y absolutamente indefensas frente a sádicos asesinos todopoderosos. No hubo demonios ni ángeles, hubo estrategias políticas enfrentadas, y hombres y mujeres que no dejaron de ser personas –complejas, sufrientes, llenas de incertezas– ni siquiera en las situaciones más intolerables. Ni siquiera *frente al límite*. De este modo, a partir de los relatos de los testigos o de los sobrevivientes, a partir de esos rostros que no son mudos, se ha desplegado un análisis teórico y político. Al menos, como excepción. Porque así como los demonios de Schmucler y su idea de mal en la historia no son asimilables a la teoría de los dos demonios, los usos que Calveiro hace de los testimonios no son asimilables –aun cuando compartan cierta vocación reconstructiva– a los más exitosos de los relatos del rostro.

Sospecho: si en los ochenta predominó la demonización-angelización (con efectos que aun hoy persisten en obras y autores que se quieren ajenos a esos movimientos); en los noventa ha triunfado –así parece decir el mercado– un discurso de ruptura respecto de aquél: el discurso que se asienta sobre la idea de que

hablamos de hombres, de personas que han vivido, en las cuales podemos reconocernos. Si los campos habían negado la humanidad de los detenidos, si la abolición de ese carácter era un objetivo, estos relatos tienen la ambición de la resistencia.

El éxito científico

Paradojas: La microhistoria aparece como el gran modo de reconstruir el momento de plenitud de los grandes relatos. Que no han podido ser revitalizados ni siquiera para narrar su propio pasado. El marxismo, quizás el más grande –el más potente, el de mayor vocación para transparentar las relaciones humanas– de esos grandes relatos, cuando ha sido el armazón de lecturas sobre los setenta, en general se ha subalternizado a la eficacia de las frases hechas y a la veracidad de los números.

Si la sociedad respalda los mecanismos –narrativos– humanizantes, la sociología con sus mecanismos narrativos sólo logra disolver el drama, sepultar el latir de la historia política, el cruce entre esos acontecimientos y sus sentidos, bajo la acumulación de datos cuantitativos. La combinación entre la sociología empírica fundada en este país por Germani –una “ciencia” crecida al calor del desprecio por el ensayismo y la filosofía– y un marxismo limado de todas sus aristas no comprobables –es decir: un marxismo vuelto proveedor de variables que procrean nuevas subvariables, y que ahijan dimensiones y finalmente permite construir datos–, ha generado un modo peculiar de tratar la memoria histórica centrado en la idea de que la herramienta que permite comprender aquellos años es la categoría de guerra.

Pese a la problemática que implica esa idea⁶, es menos importante la conclusión que el método. Así como los rostros fueron símbolos de las luchas por los derechos humanos –cuando ocuparon pancartas, pasacalles, carteles recordando a los desaparecidos–, también un número fue un símbolo. Un número que poco importa si es más o menos exacto. Treinta mil. Decir treinta mil es decir una cifra de la historia, no enunciar el resultado de una cuenta. Frente a ese número-símbolo se erigen los números-datos de la sociología científica; y si en el treinta mil el detalle estorba, en los datos la precisión es la columna que sostiene todo el armazón demostrativo.

Darcy Ribeiro, desconfiado hombre de ciencia, rezongaba contra las pasiones por el método –“todo lo que se produjo con extremado rigor metódico, haciendo corresponder cada afirmación con la base empírica en la cual se asienta, y calculando y comprobando estadísticamente todo, resulta mediocre y de breve duración”– y denunciaba la inocuidad de “quienes hicieron de su vida intelectual un ejercicio de ilustración de tesis ajenas”. La sociología argentina más reciente no deja de dar cátedra sobre estos límites. Los ejemplifica. Eso es más evidente cuando se escuda en temas tan relevantes como complejos. La sociología marxista –de hecho, el marxismo es la tendencia más importante en la constitución del sentido común del sociólogo– no logra capturar la tragedia de la historia. Se queda entrampada en la superficie de lo fáctico: Los hechos se nos presentan como indiscutibles, sólo que clasificados en cuadros de doble entrada inspirados en Marx. Sin embargo, el ferviente apego a lo efectivamente sucedido muchas veces implica la disolución de sus características peculiares en la incorporación al casillero correspondiente (régimen o pueblo; proimperialistas, peronistas o clasistas), la disolución en “un baño de ácido sulfúrico” –Sartre dixit.

Se –me– dirá: la función de la ciencia es explicar, buscar leyes y comprobar hechos o convertir los acontecimientos sociales en datos comprobatorios de una hipótesis, antes que otorgar sentidos a la historia

y a la política. Seguro. Pero el marxismo no ha querido ser una ciencia comprobatoria, sino más bien una apuesta a la construcción teórica-práctica del mundo social. Y los marxistas *científicos* no dejan de aludir, en sus escritos *científicos*, a la importancia política de sus investigaciones. Desde su fundación como disciplina –desde Durkheim– la sociología ha querido pensar la muerte. Siempre se ha quedado a mitad de camino: algo de irreductible y de impensable hay allí que no permite ser capturado por las reglas del método sociológico. Esa misma impronta de carencia, de dejar de lado aquello que es fundamental y distintivo, aparece en las investigaciones sobre los años 70.

Si en el sentido común triunfó el discurso de la paz, para la sociología es vital la hermenéutica de la guerra; si allí aparece con fuerza el discurso del rostro, en la ciencia social se erige la contundencia de los números. Pero esta discordancia no es el problema. Más bien, es una virtud de las ciencias sociales el que puedan producir un conocimiento que vaya más allá de las creencias aceptadas y compartidas en determinado momento. Sin embargo, son tan manifiestos los límites de estas reconstrucciones sociológicas, son tan vitales sus falencias, que, en nombre de un conocimiento objetivo, renuncian a la reflexión más profunda sobre qué ha hecho la historia de nosotros y quiénes somos. Esto es: en nombre del conocimiento objetivo –y objetivable en datos clasificados, en números alineados–, renuncian a pensar el problema del sentido y sus intérpretes. Es decir: si la sociología habla con otra voz, distinta a las voces que se escuchan socialmente, eso no significa que su tono sea el adecuado para relatar el pasado. Probablemente, porque el dato positivo es indicador de un mundo de certezas.

Juicios, denuncias

El desacomodo entre nuestras percepciones antiguas y lo que pasó en la década del 70, la novedad de la represión, el carácter inédito que tuvieron los efectos del Proceso, conforman un núcleo de una enorme dificultad cognoscitiva. Toda explicación y toda interpretación, hasta ahora, son meros acercamientos a una suerte de enigma. A cierta sombra terrible. Aunque quizás una nación no sea más que la sucesión de las preguntas a sus sombras terribles, y cada generación cree ser la destinada a interrogar a la peor de esas sombras para develar el peor de los enigmas. De todos modos, esa dificultad explicativa no ha sido acompañada por un absoluto silencio interpretativo. Algunos organismos de derechos humanos han ido, con sus propias prácticas, organizando un cierto recorrido hermenéutico que no ha dejado de tener sus efectos políticos.

Hay por lo menos dos tipos de intervención distintas y aun vigentes que han sido impulsadas por estas organizaciones. Por un lado, una serie de acciones orientada hacia el ámbito judicial, cuyo inicio notorio fue el Juicio a las juntas. “Si la Historia Oficial que la dictadura contó sobre sí misma era un discurso de la Guerra, y como tal, sólo podía admitir ‘excesos’, la historia que el Juicio contribuyó a contar sobre el pasado era por su parte un relato de la Norma, y, como tal, sólo podía condenar *procedimientos*” –escribieron Rinesi y Abregú. Sobre ese terreno –el que inaugura el Juicio– se van a desenvolver en la década siguiente, pero con más frecuencia en la segunda mitad de los noventa, distintas apelaciones al Poder Judicial: los juicios de filiación, los reclamos indemnizatorios, y, desde hace poco tiempo, los reclamos por penas a ciertos procedimientos: aquellos que no fueron comprendidos por la obediencia debida ni indultados ni se encuentran prescriptos.

Por otro lado, hay una cadena de actos que operan sobre otro nivel de la idea de justicia. Mejor dicho: que funcionan ya sobre la misma idea de justicia y suponen que hay una justicia en la memoria y que esta puede ser repuesta históricamente, y cuyo desarrollo no se limita a las decisiones de las instituciones judiciales. Esas acciones son más reivindicaciones o denuncias, intervenciones simbólicas, de restauración de una memoria y de una condena, que sólo pueden ser pensadas a partir de suponer que la historia tiene un sentido y que ese sentido puede ser reinterpretado y rehecho por los actores sociales. La pugna por la construcción del sentido aparece, así, como la tarea mayor de la política.

Intervenciones sobre la historia y su sentido, actos políticos. Que surgen, generalmente, de Hijos y de Madres. De puntos fijos establecidos con claridad. Lugares sanguíneos que son herencias y son mandatos, y que desde su misma fijación permiten pensar la totalidad histórica. Se me ocurre que los otros relatos, las interpretaciones que reseñé, las ideas que convoqué más por sus límites que por sus potencialidades, carecen de punto de anclaje que le de otra sustancia a sus reflexiones. Más precisamente: creo que hay cierto temor a reconocer-se en un punto de anclaje —ni los marxistas insisten demasiado con las clases sociales, ni los testimoniantes insisten con la persistencia de sus identidades políticas, ni los pacifistas reivindican otra identidad más allá de la pertenencia al género humano—, una cierta renuencia avergonzada en aceptar una parcialidad que no sea la inmediata parcialidad de cada subjetividad.

Concluyo, con demasiadas dudas, esta memoria sobre actos de lectura. Y si comencé recordando el dolor de Lévi-Strauss, quiero terminar haciendo mía su sospecha: “yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en este instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida?”.

Notas

1 Héctor Schmucler, en “Miedo y confusión”, diferencia arrepentimiento y autocrítica: “El miedo niega la memoria. Por eso, tal vez, cunde una desordenada búsqueda de autocríticas. La memoria llama al arrepentimiento. La autocrítica —en forma complaciente con la mentira— parodia al arrepentimiento. El arrepentimiento nombra sin más objeto que recordar. Se realiza en sí mismo. La autocrítica es instrumental: se la hace para reubicarse en el mundo. No necesita reconocer palabras: basta con declarar que ahora se piensa otra cosa. Es el paso previo al olvido. La verdad sustentada anteriormente no se pone en duda: sólo se realiza una transacción con ella... Mientras el arrepentimiento encuentra su espacio en la ética, la autocrítica se vincula a la razón calculadora.” Este artículo de Schmucler es fuertemente anómalo. El lugar donde asienta su crítica es una suerte de no lugar —no es la democracia procedimental, no es el discurso de los derechos humanos, no es la teoría de los dos demonios, aunque Schmucler afirme que hubo y hay demonios—, es más bien una idea de justicia muy esquivada, capaz de reaparecer como cuestionamiento incluso hacia aquellos que aparecen como depositarios de la verdad de los cuestionamientos.

2 Este siglo parece terminar en una nueva idea de lo humano, en una idea construida en el horror: creo que esa idea es la de que la condición humana se revela, fundamentalmente, como condición de indefensión y de sufrimiento, como si descubriéramos que la creación humana no ha sido un mundo social que nos proteja, sino un modo de abismarnos en el dolor. Una idea tal de lo humano no es sólo el revés del

optimismo que compartieron las distintas filosofías y las diferentes políticas del siglo pasado, es también la organización de las vidas, y de las comunicaciones y frecuentaciones sociales en base a una constante amenaza. Sigo suponiendo: que se haya delineado así la condición humana vuelve relativamente prescindibles las formas clásicas del control social y de ejercicio del poder, su importancia se disuelve al ritmo del crecimiento de eficacia de los rostros en las pantallas, de los relatos bañados en lágrimas, de los testimonios que se suceden. ¿Suponer una irracionalidad constitutiva de las sociedades humanas no es tan ingenuo como la vieja suposición de una razón orientadora y constructiva de lo social? ¿Suponer que siempre hubo-hay-habrá mal no es un modo de excusarnos por nuestra propia comunidad con la injusticia?

3 Sólo un ejemplo: El escritor nos propone entender la ejecución de Liniers –sí, estamos en 1810– como el primer asesinato político de la Nación. Si la ejecución de Liniers puede entenderse como un asesinato sin más, si puede pensarse como un acto provocado por la sanguinaria locura de unos hombres que se creían Robespierre y sólo podían sentar las bases del libre comercio con Inglaterra y mataban para parecerse más a los franceses mientras comerciaban mejor con los británicos, es porque antes el autor nos recuerda que la Revolución de Mayo no fue más que un hecho político que permitió la incorporación del ex Virreynato al mercado mundial. Pero ¿acaso es posible suponer que Moreno o Castelli *mentían* en sus “ropajes” franceses, en sus escritos y discursos encendidos o es más interesante y adecuado sospechar que *realmente imaginaban* estar haciendo una revolución, y que si los hechos políticos de mayo pudieron sostenerse fue, en parte, por ese doblez imaginario de sus acciones? ¿No habría que sospechar que se imaginaban héroes de un gran proceso revolucionario, antes que funcionarios de una reforma estatal, para poder entender el riesgo, la pasión, la alegría? Y si creyeron eso, aún cuando sus acciones reales fueran más conservadoras, más grises, ¿cómo no entender la ejecución del primer organizador de la contrarrevolución?.

Sintetizo: si la revolución de Mayo fue un mero acto administrativo y los celebrados próceres simples burócratas deslumbrados por la historia francesa –no por la irrupción de las masas en ese proceso sino por la crueldad de los jacobinos–, la violencia de la que hizo uso la primera Junta no fue más que pura gratuidad. Como si un asesino serial revistiera sus acciones de legitimaciones políticas. La narración de este libro de narraciones descuida tener en cuenta que casi nadie comprende su presente, que la percepción de lo que ocurre no carece de dobleces imaginarios, y que muchas veces los hombres intentan ir más allá de lo que las “condiciones objetivas” permitirían.

4 “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad”. Baruj Spinoza.

5 Esa novela de Caparrós y el libro que luego hizo con Anguita tienen el mismo tipo de abordaje, sólo difieren en el género –ficción y ensayo– que los clasifica como textos enteros. Pero a su interior, ambos están conformados por una suerte de collage de géneros, de superposición de tipos de relatos –en *No velas...* el relato se constituye a partir de las superposición de escenas de un supuesto film, de diarios íntimos, de narraciones a un amigo, de recuerdos, de borradores; en *La voluntad* la historia se reconstruye

con los testimonios orales, la memoria de los archivos periodísticos, los datos distintivos de un momento— y, también, ambos parten de la misma pregunta: ¿cómo fue posible la militancia? ¿cómo fue vivida?.

6 La afirmación de que Argentina había vivido una guerra provino, en general, de bocas acostumbradas a emitir órdenes. Provino de los cuarteles: el Gral. Díaz Bessone, en la *Revista Militar* N° 746, Enero/Marzo de 1999, analiza el proceso de lo que llama Guerra Revolucionaria, que tuvo como víctima fundamental a las FFAA, triunfantes en el terreno militar pero derrotadas ideológicamente. Por ello, y por la incomparabilidad entre un contendiente y otro, durante muchos años fue difícil pensar los 70 desde esa concepción. Entre otros efectos, tenía el de poner en cuestión los tópicos centrales de los organismos de derechos humanos de la década del 80: no se hablaba de combatientes, guerrilleros, insurgentes, sino de víctimas. En general, los intelectuales que eligieron la clave de la guerra para pensar los 70, lo hicieron en el marco de una concepción de lo social centrada en el conflicto y en la denuncia del carácter estructural de la violencia. Inés Izaguirre orientó sus escritos en ese sentido, viendo esa guerra como una crispación de la lucha entre bloques sociales con proyectos antagónicos. David Viñas, en *Cuerpo a cuerpo* —publicada en 1979—, narra a partir de la focalización de conflictos y el develamiento de la crueldad que se ejerce sobre los cuerpos. Y si la imagen a que alude el título es a la lucha trabada entre un combatiente individual y otro, la novela misma es casi un gran relato sobre la historia argentina. León Rozitchner entiende —quizás a igual distancia de Viñas y de Izaguirre— que sí hubo una guerra, pero que los contendientes no son los que suelen ser supuestos —ni son clases, ni bloques de sectores de clases, ni instituciones— sino que son Perón —lo burgués, lo militar— contra la vanguardia de izquierda de su propio movimiento. Horacio González argumentó sobre la inevitabilidad de pensar los 70 a partir de la idea de guerra —que no es lo mismo que suponer que hubo una guerra—, porque esa idea estaba tan presente en la cultura política nacional, era tan vivida por los militantes de las distintas fracciones de la izquierda —tenían cierta certeza acerca de que estaban combatiendo y de los motivos que los conducían, y no suponían que sus acciones eran hitos para arribar a un consenso generalizado que incluyera a los sectores dominantes—, que restar esa idea de guerra implicaría volver a restar cierto aspecto de la memoria histórica, insistir en silenciar ciertas formas de las vidas perdidas.

Explicaciones variadas de una guerra incómoda, que fueron surgiendo como mojones sin demasiada resonancia social. En parte, porque lo que sucedió tiene muy pocas imágenes asociables a la imagen de la guerra vigente en el imaginario social. Una guerra es —incluso más allá de cierta estética hollywoodense— un enfrentamiento visible, con combatientes armados y organizados, con ropas y distintivos, con batallas donde unos mueren y otros matan. En el caso argentino, la mayoría de los muertos políticos de los años 70 murió en los campos de concentración, y sus cadáveres fueron tan desaparecidos como sus cuerpos en vida. Esa situación impide que sea aceptable la idea de guerra, aun cuando sea sustentable teóricamente. De todos modos, su eficacia explicativa depende de cómo se distinga el nivel específicamente militar dentro de los múltiples enfrentamientos sociales. La guerra es lo porvenir de las luchas sociales y, al mismo tiempo, el despliegue de ciertas prácticas peculiares, con referencias valorativas propias.