



CS

Solo decir verdad

Memoria, responsabilidad y el esplendor del otro
*Los discursos sobre no matar de Oscar del Barco
y Héctor Schmucler*

Graciana Vázquez Villanueva



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Solo decir verdad

Memoria, responsabilidad y el esplendor del otro

Los discursos sobre no matar de Oscar del Barco

y Héctor Schmucler

Solo decir verdad

Memoria, responsabilidad y el esplendor del otro
*Los discursos sobre no matar de Oscar del Barco
y Héctor Schmucler*

Graciana Vázquez Villanueva



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana
Graciela Morgade

Vicedecano
Américo Cristófalo

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria Académica
Sofía Thisted

Secretaria de Hacienda
y Administración
Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario
de Transferencia
y Desarrollo
Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones
Institucionales e
Internacionales
Silvana Campanini

Subsecretario
de Publicaciones
Matias Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodriguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez
Directora de imprenta
Rosa Gómez

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**



Coordinación editorial: Martín Gómez

Maquetación: Graciela Palmas

ISBN 978-987-4019-56-1

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2731 int. 72732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Vázquez Villanueva, Graciana

Solo decir verdad : memoria, responsabilidad y el esplendor del otro : los discursos sobre no matar de Oscar del Barco y Héctor Schmucler / Graciana Vázquez Villanueva. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2017.
244 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-56-1

1. Análisis del Discurso. 2. Análisis Lingüístico. I. Título.
CDD 808.8

A mi padre, Eduardo,
y a sus amigos de *Pasado y Presente*

Índice

Presentación 13

Primera parte

Decir verdad
La parresía en Oscar del Barco 21

Capítulo 1

Decir verdad - no matarás 23

Capítulo 2

Combatir fronteras interpretativas 67

Segunda parte

El decir veraz
Memoria y la confesión judía en Héctor Schmucler 115

Capítulo 3

Memoria, ética, responsabilidad 117

Capítulo 4

La confesión –del dolor a la paz– y un discurso iluminan
con el decir verdadero 171

Notas finales y anexo documental 211

Corpus de análisis 233

La autora 243

En batallas más blandas que el olvido
Yo templaba mi alma, hija.
En Córdoba, mis amigos como ángeles cantaban los
recuerdos más queridos:
Oscar, Kichi, Toto, Pancho, Chicha, Ulises.
Ahora, que la paz está servida y cesa el tiempo
te pido: peregrina hacia ellos.
Su alma esplende a salvo.
Y tú arrobada hasta el ahogo,
harás con ellos memoria.

Eduardo Vázquez Villanueva, 22 de febrero de 2012

Creo que en el hombre siempre hay una proyección
utópica, constructiva.
El hombre es un ser en libertad. Hay una cosa que ya
no puede ser controlada en el hombre y es el sueño,
la fantasía. En el terreno del sueño y de la fantasía
el hombre puede ser todo. Puede ser Dios, príncipe,
cualquier cosa.

Eso no puede ser controlado.
Sobre ese mundo de la fantasía y del sueño se
construye un mundo proyectual donde se concibe
que la sociedad puede ser distinta, que se puede
vivir de manera distinta, que la felicidad puede
ser conseguida, que la satisfacción plena de las
necesidades de los hombres puede ser conseguida.
Este es el fondo irreductible de la libertad humana.
Esto no lo puede controlar ninguna ideología de
mercado ni ninguna ideología sustitutiva de esta,
que pretenden hacerle aceptar a los hombres,
como naturales, las relaciones existentes.

José María Aricó, 8 de agosto de 1991

Presentación

En 1996, en su libro sobre Juan L. Ortiz, *Poesía y ética*, cuando se cumplían cien años del nacimiento del poeta, Oscar del Barco escribió: “Él sostuvo una manera de vivir. Una manera de vivir que sublimaba constantemente lo cotidiano volviéndolo sagrado. Y fue desde esta dimensión que habló de una realidad ‘casi de iluminación’, la que nos inserta ‘en ese misterio que constantemente ha estado huyendo’. Insertarse en el misterio, ser el misterio en acto, es la palabra celebrante, como la plenitud, como plegaria y como sustento del hombre. A esa teofanía real, concreta, viviente, la llamó ‘revolución’; no algo del mañana y por encima de la vida, sino la propia vida, la propia cotidianidad, atravesada y alzada por la maravilla del encuentro, por el esplendor del otro”. El esplendor del otro me conmovió al poner ante mis ojos un final que consideré solo a partir de lo que Rimbaud escribió: “Poseer la verdad en el alma y en el cuerpo”. Desde esta percepción inicio mi análisis. *Sobre la responsabilidad: no matar* guiaría de ahí hacia adelante la búsqueda por la verdad y su palabra celebrante.

En el 2000 Héctor Schmucler sostenía: “La recuperación de una memoria que nos permite iluminar nuestro presente, haciendo presente nuestro pasado. Me interesa recuperar el pasado, mirarlo desde nuestro presente para explicar cómo fue posible que ocurrieran las cosas que ocurrieron. Es la memoria social lo que me preocupa, fundamentalmente. Creo que la memoria no es un problema de construcción, es un problema de transmisión. Si no hay transmisión la memoria se acaba. Por eso la memoria es una actividad permanente. Un ejemplo: el judaísmo no existiría de no ser por esta infinita voluntad de transmitir un tipo de memoria durante miles de años”.¹ Una transmisión que no acaba y el don de la memoria, lo dicho por Schmucler, también orientaban, en un mismo sentido, mis indagaciones donde la verdad no se alejaba, por el contrario, se acervaba aún más. La iluminación se abría en múltiples recorridos.

Samuel Kiczkovski, al leer los primeros borradores de este libro, centrado en los discursos rememorantes de sus amigos sobre Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), me escribió en un mail: “En un punto de tus notas aparece mi nombre como integrante de un cargo de responsabilidad en el EGP. Aclaro que nunca pertenecí orgánicamente al EGP, si contribuí con algunas tareas lo cual no me exime de mi responsabilidad. De solo recordar el rostro angustioso del padre de uno de los fusilados por el propio EGP con el que la gendarmería de Orán me confrontó, con los ojos cubiertos de lágrimas desesperantes, se me estruja el corazón y no puedo dejar de pensar, ‘si ese hubiera sido mi padre’ tan parecidos en su dolor judaico”.²

1 *Página 12, 23 de marzo de 2000.*

2 Ver en el Anexo documental, el organigrama del EGP, donde se atribuyen tareas de responsabilidad a Samuel Kiczkovski que no fueron así.

Allí estaban los temas planteados por tres de los fundadores de la revista *Pasado y Presente* y mi necesidad de seguir cada palabra dicha o pronunciada por ellos. En una búsqueda por el decir veraz observé que algunos documentos históricos señalaban, muchas veces, afirmaciones falaces. Ese fue el origen de este libro. El decir veraz y la memoria, el discurso y la ética, la responsabilidad asumida y el tema: decir verdad en el campo filosófico occidental y judaico. Estos saberes y prácticas encontraban en sus textos referencias que conjugaban mis búsquedas con mi marco teórico de trabajo, la Escuela Francesa de Análisis del Discurso y los seminarios dictados por Michel Foucault en el *Collège de France* y en Lovaina.

La Escuela Francesa de Análisis de Discurso, por la complejidad y ductilidad que el concepto de discurso tiene y por su valor constitutivo, se ha destacado por llevar al límite sus postulados, cuestionarlos, volverlos a reformular para aprehender ese objeto que es su fuente, con el fin de interpretarlo. Además, signados estos años por el giro retórico, que muchos estudiosos del discurso rechazan por verlo como el fin de los problemas sociales, culturales y políticos que deben ser asumidos por la disciplina, se pensó que la obra de Foucault, brindaba la posibilidad de un encuentro para reflexionar, con maneras sutiles y enriquecidas, la relación entre discurso y filosofía, entre dispositivos enunciativos, reformulación y ética, entre responsabilidad y tradición discursiva occidental y judía.

Estos son los ejes que constituyen este libro que es parte, solo parte, de mi posdoctorado en la Universidad de Buenos Aires, defendido en 2010, con el título *Responsabilidad y memoria revolucionaria: batallas discursivas en el campo intelectual argentino del Bicentenario*. Escribo “solo en parte” porque he seleccionado algunos de los textos presentados en esa oportunidad a los que he reelaborado y ampliado, y

he incorporado otros nuevos. Un dato no menor es que la escritura de del Barco y de Schmucler no se detiene, tampoco las publicaciones que se han realizado de la obra de Michel Foucault y sobre la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, los estudios de la memoria y la historia argentina reciente.

El libro se estructura en dos partes. La primera, *Decir verdad: la parresía en Oscar del Barco*, integrada por dos capítulos, tiene como eje sus textos publicados entre 2005 y 2007. La segunda, *El decir veraz: memoria y confesión judía*, se centra en los escritos de Héctor Schmucler entre 1979 y 2012. Sabemos que las posibles entradas sobre los *corpuses* son definidas por el punto de vista del investigador, pero también por el texto mismo, así como es imposible negar la resonancia que entre estos se produce.

En el Capítulo primero “Decir verdad-no matarás: enunciación primera sobre responsabilidad intelectual y lucha armada” analizamos el texto de del Barco *Sobre la responsabilidad: No matar* publicado en la revista cordobesa *La intemperie* en 2005. Su génesis, desde el punto de vista histórico y político, es la interpretación que del Barco realiza sobre los asesinatos, realizados por sus propios compañeros, de dos integrantes del EGP, que constituyó un foco revolucionario en Argentina (Salta) como apoyo a Ernesto Guevara en Bolivia. Desde el punto de vista discursivo, el origen de su *Carta* fue el testimonio de Héctor Juvé, miembro del EGP, publicado en esa revista. Texto raigal, en la medida en que apela al origen del foquismo en Argentina, da lugar a un complejo e irruptivo análisis sobre la lucha armada en nuestro país. En la *Carta*, la enunciación del “no matarás” y del “todos somos responsables de los asesinatos” orienta, desde la perspectiva del análisis del discurso, la articulación que proponemos entre la teoría de la enunciación de Antoine Culioli y la teoría ética de Emmanuel Levinas, en tanto son

sustentadoras de la reflexión crítica que impulsa su autor sobre la violencia política. Desde el punto de vista filosófico indagamos este vínculo a partir de la noción de *parresía* –el decir verdadero– analizada por Foucault. De esta manera interrelacionamos una determinada posición enunciativa, la modulación que otorgan los géneros elegidos para decir/ escribir verdad y la función de guía moral que caracteriza a este discurso intelectual.

El segundo Capítulo es “Combatir fronteras interpretativas: memorias intelectuales antagónicas sobre ‘el no matarás’”. La *Carta*-respuesta de Oscar del Barco desencadenó un debate entre intelectuales que, por su extensión y los temas tratados, se transformó en el más destacado *corpus* polémico de la izquierda argentina en los últimos años. Su notable repercusión tiene su razón de ser en que es la primera autocrítica que realizó de manera pública, en nuestro país, un intelectual de izquierda al inquirir la responsabilidad que tuvo la vanguardia política en la elaboración teórica e implementación del foquismo de los años sesenta y setenta. En este segundo Capítulo analizamos el contradiscurso que generó particularmente la polémica sostenida entre del Barco y Juan Bautista Ritvo, que construyen dos posicionamientos opuestos con relación a la responsabilidad y la culpa en relación con el rol mantenido en la lucha armada. Examinamos el modo de decir verdad que conforman ambos discursos. Por una parte, la *parresía*, en del Barco, que formula un examen de conciencia (de sí) y somete a examen (a “otro”) para dislocar los principios fundantes de la guerrilla argentina. Por la otra, el discurso de *tekhné* de Ritvo, ligado a la figura del *rétor*, que se torna juez y se convierte en portavoz del mito de la violencia.

La segunda parte del libro se centra en los estudios de la memoria, aunque mantiene como eje el tema responsabilidad-ética. El Capítulo tercero “Memoria,

ética, responsabilidad: la paráfrasis en escritos de Héctor Schmucler”, parte de la consideración de que todo trabajo sobre la memoria implica un desafío y que este se torna emblemático cuando, además, no solo analiza la sociedad concentracionaria en Argentina (1976-1982) y la violencia política que la antecedió, sino, fundamentalmente, expande una reflexión que es ejercida por un intelectual que asume su responsabilidad frente a lo acontecido y hacia los otros. Schmucler, referente internacional en estudios de la memoria, se compromete con una cuestión ética que Foucault definió en términos históricos cuando escribió: “No se puede hacer ni la historia de los reyes ni la de los pueblos, sino la historia de lo que constituyen esos dos términos uno frente al otro, de los cuales uno nunca es el infinito y el otro nunca es cero” (Foucault, 2008: 158). Del infinito al cero, el “otro” como práctica y develación de la responsabilidad, el “otro” desaparecido, suprimido de la vida, es el tema que analizamos en sus escritos producidos entre 1979 y 2005, primero en México, luego en Argentina. La discursividad que enmarca esta investigación se centra en el trabajo de paráfrasis desplegado en su escritura. La paráfrasis, en este caso una autoreformulación, no solo amplía sentidos e ilumina vacíos, sino que señala fundamentalmente una tarea de hacer memoria, concebida como una estrategia modeladora para producir una palabra que obtiene su compromiso y su duelo. En esta oportunidad observamos cómo la reformulación, herramienta clave del análisis del discurso, abre su don para encauzar, como sostiene Levi, el hecho de poder contar, de dar testimonio (Levi, 2002: 21).

El Capítulo cuarto, “La confesión –del dolor a la paz– y un discurso iluminan con el decir verdadero: ‘Hablo de la fundante responsabilidad por el otro tanto como de la libertad que nos permite decidir y sin la cual la idea de lo humano se desvanece’”, presentado en una versión preliminar en

el Coloquio Internacional “Violencias en América Latina: discursos, prácticas, actores”, sostuvo sobre dos núcleos –la violencia y el discurso– su primer abordaje. Desde la experiencia de la violencia y desde el análisis del discurso, los textos de Schmucler abrieron tres posibilidades de análisis. En primer lugar, el estudio de una genealogía indagadora sobre aquellas verdades que empiezan con el reconocimiento de un error para poder revertirlo. En segundo término, la exploración de una arqueología de discursos cuyo inicio, en esta oportunidad, es el año 1997, y llegan a 2012, publicados en las revistas *Nombres* y *La intemperie*, y que conforman un campo discursivo junto con escritos de Oscar del Barco, Emmanuel Levinas y Martín Buber, Giorgio Agamben y Michel Foucault. Un campo discursivo constituido por textos donde los pensamientos se despliegan y enriquecen, unos a otros, en busca de la sustancia ética. O en términos de Foucault, discursos que entrelazan similares formas de elaboración de un trabajo ético, donde un individuo trata de transformarse a sí mismo en sujeto moral y, así, adecuarse a una regla ya sea por pertenecer a un grupo o por considerarse heredero de una tradición espiritual (Foucault, 2000: 33-35). Finalmente, una labor que se me presentó particularmente compleja: comprender el sentido de la confesión en la tradición judía, porque el tono confesional, literalmente enunciado por Schmucler en “Los relámpagos iluminan la noche”, texto fuente de mi lectura, irritó a algunos intelectuales de manera semejante al decir parresiástico de Oscar del Barco en su texto “Sobre la responsabilidad: no matar”.

Este es el contenido de un libro donde el hilo del discurso vincula un problema, una determinada manera de llevar al límite las herramientas que el análisis del discurso provee, y lo que es central para nosotros: la coherencia de un discurso intelectual, que en espacios distintos y a través de más

de treinta años centró su reflexión en la cicatriz más trágica de nuestra historia. Tal vez por esta razón incorporamos un anexo con fuentes del EGP y que, como dijimos antes, algunas son portadoras de ciertos errores. Dos justificaciones merecen su inclusión. Primero, fue el único material de archivo que encontramos. Segundo, y lo que consideramos más importante es que a lo largo del libro y en las notas tratamos de subsanarlos apelando al diálogo con Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Samuel Kiczkowski. Creemos, en realidad, deseamos, que esta cicatriz encuentre una reparación en el decir de del Barco cuando nos apela a valorar lo cotidiano volviéndolo sagrado, o en las palabras de Schmucler cuando nos dice que sin responsabilidad por el otro la idea de lo humano se desvanece, y que lo importante, lo más importante, es sostener el mundo a través de la mirada solidaria y el respeto por todo otro.

Primera parte

Decir verdad

La parresía en Oscar del Barco

Capítulo 1

Decir verdad - no matarás

La enunciación primera sobre responsabilidad intelectual y lucha armada

Te comento que cuando leí el libro de Ciro Bustos pensé en la necesidad de escribir la vida de aquellos que no jugaron el rol de héroes, pero estuvieron tan involucrados en la historia como ellos: sus mujeres, sus hijos, su familia. Aquellos que vivieron, desde el otro lado, la historia de los héroes, solo que la historia oficial no se interesa por ellos. Eso pertenece al campo de la literatura, tal vez, o de los olvidados, quién sabe.

Silvia Kiczkowski, 29 de junio de 2010

Cuestiones de agenda, 2004. Argentina: dos textos publicados en la revista política cordobesa *La Intemperie* inician un debate sostenido por intelectuales del campo progresista.¹ El primero es el testimonio de uno de los integrantes del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) –el grupo armado que intentó constituir un foco revolucionario entre 1963 y 1964 antes de que Ernesto Guevara intentara realizar la revolución en Bolivia–. Su nombre, Héctor Jouvé. El relato de Jouvé da cuenta de la experiencia revolucionaria –cómo se

1 La revista fue publicada en Córdoba entre 2003 y 2007, dirigida por Sergio Schmucler, director cinematográfico, guionista y escritor. La polémica entre intelectuales se extendió a otras publicaciones: *Lucha armada, Conjetural, El ojo mocho*. La mayoría de estos textos fueron publicados en dos volúmenes: *No matar* (2007) y *No matar. Sobre la responsabilidad* (2010). Todos los textos se citan en la bibliografía de referencia. Nosotros seguimos los artículos, cartas y notas publicados en los libros de 2007 y 2010.

conformó y quiénes eran, la actuación de Ricardo Masetti,² su escaso tiempo de adiestramiento, el desconocimiento del territorio donde debía actuar el foco, la carencia de alimentos-. Se centra, además, en un acontecimiento perturbador para el grupo: el fusilamiento de dos compañeros, Adolfo Rotblat, alias “Pupi”, y Bernardo Groswald, alias “Nardo”, luego de un juicio sumario.

El segundo texto es una carta enviada al director de *La intemperie*, Sergio Schmucler. Su autor, el intelectual cordobés Oscar del Barco. El texto es una respuesta al testimonio de Jouvé, pero también un arco de sentidos plurales

2 Jorge Ricardo Masetti Blanco, conocido como “Comandante Segundo”, periodista y guerrillero argentino, fue fundador y primer director de la agencia de noticias cubana Prensa Latina. Estuvo al frente del EGP. En la operación “Sombra”, aquella por la que el EGP debía crear un foco en Salta, Masetti contaba con la orden de esperar al Che, quien como nombre en clave había elegido “Martí Fierro”. Para mostrarse asociado a otro gaucho, Masetti eligió el personaje Segundo Sombra, basado en el libro de Ricardo Güiraldes. Los sentidos de esta clave refieren por un lado su trabajo, ser “segundo” del Che y ser su “sombra”, así como la identificación con el nombre de la operación guerrillera “Sombra”, una sombra que fue casi olvidada por la historia de los movimientos armados y que *La Intemperie* trae a la luz. A comienzos de marzo de 1964 se produjo el primer encuentro del EGP con la Gendarmería que se había apoderado del campamento ubicado en La Toma. Los gendarmes detuvieron a cinco guerrilleros y les requisaron provisiones y armas. Los que no fueron detenidos se reagruparon. Masetti no aceptó el consejo de otros integrantes de abortar la operación. Ordenó la búsqueda de alimentos. Sin embargo, dos de los integrantes murieron de hambre en la selva. En ese viaje Jouvé y Antonio, otro guerrillero, se despeñaron por una garganta y este último murió por las heridas y la falta de asistencia médica. A mediados de abril, nuevamente, una parte del grupo es encontrada por la Gendarmería, que los detiene y, posteriormente, los lleva a juicio. Pocos días después los militares encuentran al resto del foco. En el enfrentamiento con la gendarmería Hermes Peña mata a un gendarme y es asesinado en el enfrentamiento. De Masetti, que no estaba con el grupo, no se tuvieron noticias: como si se tratase de una sombra no hay más datos sobre él. Se toma el 21 de abril de 1964 como fecha de su desaparición. Por otra parte, Rot señala con respecto al funcionamiento del EGP que “la necesidad de mantener el secreto y la conspiración de sus actividades atentó contra toda relación abierta y de masas, aislando (al foco guerrillero) en su propia dinámica. Para el grupo foquista lo fundamental será la cohesión interna, monolítica, donde todos los sujetos comparten una misma identidad” lo que “lo aleja cada vez más de las tradiciones obreras y populares de debate y divergencias (ya que) la crítica en su seno constituye una amenaza” (Rot, 2000).

que asesta distintas estrategias para su interpretación: el relato sobre una experiencia revolucionaria condenada al olvido en la historia argentina, su reflexión filosófica sobre un acontecimiento límite –el asesinato de dos guerrilleros por su propio grupo–, el tono de coraje de verdad para enunciar una culpa, uno de los rasgos que Foucault atribuye a la parresía,³ la declaración trágica y, al mismo tiempo, segura de sí de una intimidad desgarrada, que se hace extensiva cuando proclama el “no matarás” del mandamiento bíblico como principio constitutivo de toda comunidad humana.

Cuestiones de agenda, 1963. Cuatro intelectuales en Córdoba publican, en el mes de mayo, el primer número de una revista que será emblemática para la izquierda argentina y que tendrá difusión tanto en Latinoamérica como en Europa: *Pasado y Presente*. Sus creadores son Oscar del Barco,⁴ Héctor

3 Si bien más adelante en este capítulo trataremos como eje central de nuestro trabajo y, sobre todo, del decir veraz de del Barco, la parresía, acá adelantamos uno de sus rasgos establecidos por Foucault (2010:14).

4 Intelectual marxista, se ha dedicado a las principales tendencias de la filosofía moderna y contemporánea, la teoría social y el pensamiento político. Nació en Córdoba en 1928, tradujo e introdujo tempranamente en Argentina a Artaud, Bataille, Sade, Blanchot, Derrida, Barthes, Kristeva y Althusser. Fue militante del Partido Comunista hasta su expulsión en 1963, cuando formó parte del grupo editor de la revista *Pasado y Presente*. Durante su exilio mexicano (1975-1984), trabajó en la Universidad Autónoma de Puebla, donde promovió la revista *Espacios*. En México publicó tres libros de heterodoxia marxista –*Esencia y apariencia en El capital* (Ediciones de la Universidad de Puebla, 1977), *Para una crítica de la teoría y la práctica leninista* (Ediciones de la Universidad de Puebla, 1980) y *El otro Marx* (Universidad Autónoma de Sinaloa, 1983)–. En la década de 1990 participó en la creación de la revista filosófica *Nombres* en la Universidad Nacional de Córdoba. A partir de esa década publicó *El abandono de las palabras* (Córdoba, Tántalia, 1994), *Juan L. Ortiz. Poesía y ética* (Córdoba, Alción, 1996) y *Exceso y donación* (Buenos Aires, Biblioteca Martin Heidegger, 2003). Entre sus libros de poesía se destacan *Infierno* (México, UNAM, 1977) y *Dijo* (Córdoba, Alción, 2000). En 2011 la Biblioteca Nacional publicó *Escrituras* donde se reúne gran parte de sus textos.

Schmucler,⁵ Samuel Kiczkovsky⁶ y José Aricó.⁷ En su pri-

-
- 5 Héctor Naúm Schmucler (Entre Ríos 1931) es licenciado en Letras, semiólogo y especialista en comunicación. Entre 1966 y 1969 estudió semiología en la École Pratique des Hautes Études bajo la dirección de Roland Barthes. Fue uno de los primeros intelectuales en abordar el campo de estudio de la comunicación en Argentina a partir de las teorías de la Escuela de Frankfurt y la Teoría de la Dependencia. Entre 1969 y 1972 dirigió la *Revista Los libros*, donde colaboraban Jaime Rest, Juan Gelman, José Aricó, Oscar Steimberg, Eliseo Verón, Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano, Ricardo Piglia y Germán García. En los años setenta fundó en Santiago de Chile la revista *Comunicación y cultura*, junto a Armand Mattelart y Ariel Dorfman. En 1971 escribió el Prólogo del libro *Para leer al Pato Donald*. Uno de sus principales aportes a las ciencias de la comunicación fue la creación de la cátedra Introducción a los medios masivos de comunicación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1973. En su exilio en México fundó la revista *Controversia* junto a Jorge Tula, Rubén Sergio Caletti, Juan Carlos Portantiero y Nicolás Casullo. Fue uno de los creadores de la carrera de Comunicación en la Universidad de Buenos Aires (1984-1985) y fundó el Seminario de Informática y Sociedad en esa carrera. Integra el grupo editor de la revista *Artefacto*. Es considerado una de las principales figuras de los estudios de la comunicación en América Latina. Entre sus obras se destacan: *América latina en la encrucijada telemática* (con Armand Mattelard, 1983), *Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura, una visión latinoamericana* (con Nicolás Casullo et al, 1993), *Periodistas: entre el protagonismo y el riesgo* (con Alicia Entel et al, 1997), *Memoria de la comunicación* (1997), *Neoliberalismo, comunicación y después* (con Marita Mata et al, 2000), *Ciencia, periodismo y sociedad* (2001), *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina* (con Claudia Feld, 2002), *Revista Los libros*. Edición facsimilar (2011). Es profesor emérito de la Universidad Nacional de Córdoba.
- 6 Samuel Kiczkovski nació el 17 de mayo de 1927 en un *shtétl* (pueblito) judío cerca de Varsovia, cuyo nombre era Stóchek. Ese pueblo ya no existe, como todos los pueblitos judíos polacos que fueron arrasados en la Segunda Guerra Mundial. A la edad de siete años llegó a Argentina y a los 18 años fue a Córdoba para estudiar Medicina, específicamente psiquiatría que estudió junto al Dr. Gregorio Berman, uno de los artífices de la reforma universitaria en Córdoba en 1918. Trabajó en su clínica y en el hospital de niños. Se afilió al Partido Comunista donde llegó a ser presidente de la Federación Universitaria de Córdoba. Estuvo preso durante el peronismo que le aplicó la Ley de Residencia hasta 1954. Allí escribió sus cuadernos de la cárcel. Cuando salió de la cárcel siguió en la militancia comunista, era funcionario del partido. Kichi nunca habló de su vida. La invasión a Hungría y luego a Checoslovaquia fueron los detonantes para que se opusieran a las ideas del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y fundaran la revista *Pasado y Presente* como forma de expresar sus disidencias. Estuvo preso en Salta. Salió al exilio también en el año 1975. Tenía sobre sus espaldas sus cuatro años en Devoto más lo de Salta. Fue en ese momento que adquirió la ciudadanía argentina para poder salir porque nunca había tenido pasaporte. En México trabajó como psiquiatra. Regresó a Argentina inmediatamente después de la dictadura.
- 7 José María Aricó (1931-1991) fue un intelectual marxista. Su pensamiento estuvo marcado por

mera etapa, 1963-1965, se editan nueve números. Desde Buenos Aires colabora Juan Carlos Portantiero⁸ y publican, solo mencionamos algunos nombres, José Nun, José Carlos Chiaramonte, Eliseo Verón. En 1986 Aricó, en una entrevista, da cuenta del origen de la revista y sus objetivos. “Advertimos la importancia del papel que podía desempeñar una revista redactada por comunistas y no comunistas, colocada fuera de la discusión orgánica partidaria, que pudiera actuar sobre el partido como un centro de fermentos ideales, de debate y de crítica, posibilitando a las fuerzas renovadoras que creíamos existentes en su interior la tarea

la influencia del marxismo italiano de Antonio Gramsci. En los años sesenta Aricó se distancia del marxismo-leninismo para abrir camino a un socialismo democrático. Será justamente esta la causa de su expulsión del Partido Comunista Argentino, y lo que motiva la fundación de *Pasado y Presente*. Exiliado en México, dirige la Biblioteca del Pensamiento Socialista, donde traduce al español obras de Bauer, Kautsky, Bernstein, Grossmann y Marx. Fue profesor en FLACSO y en universidades latinoamericanas y europeas. En Buenos Aires crea con Juan Carlos Portantiero la revista *La Ciudad Futura* y el Club de Cultura Socialista, que desde su muerte lleva su nombre. Fue investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su obra abarca numerosos ensayos, artículos y libros, entre ellos: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, *Marx y América Latina*, *La cola del diablo*. *Itinerario de Gramsci en América Latina*. En 1999 se editaron dos libros póstumos, *La hipótesis de Justo: escritos sobre el socialismo en América Latina* por Editorial Sudamericana y sus *Entrevistas 1974-1991*, a cargo del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

- 8 Juan Carlos Portantiero (1934-2007) fue un sociólogo argentino especializado en la obra de Antonio Gramsci. Junto con José María Aricó, Portantiero participó en la revista *Pasado y Presente*, que introdujo en Argentina una visión crítica del marxismo, sobre los partidos comunistas y su jerarquización y sobre grupos revolucionarios que emergieron en el país a partir del Cordobazo en 1969. Se exilió en México durante la última dictadura militar, donde fue uno de los fundadores de la revista *Controversia*. Fue decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA entre 1990 y 1998 y titular de la cátedra de Sociología Sistemática de la carrera de Sociología. Se destacó como uno de los mayores referentes teóricos y políticos en los círculos universitarios y trabajó como asesor del ex presidente radical Raúl Alfonsín durante su gobierno (1983-1989), como parte de un equipo de consulta denominado Grupo Esmeralda. Entre sus publicaciones más importantes se destacan: *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (1971) junto a Miguel Murmis, *Los orígenes de la sociología clásica* (1978), *Estudiantes y política en América Latina* (1978), *Estado y sociedad en el pensamiento clásico* (1985), *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina* (1987), *Los usos de Gramsci, La producción de un orden* (1988).

de llevar adelante una reconstrucción teórica en condiciones más favorables” (Aricó, 1986: 24).

Nuevas relaciones. Córdoba 1963, el grupo *Pasado y Presente* se vincula con el EGP. En su libro *Los gramscianos argentinos* Raúl Burgos narra el encuentro:

En 1963, se instaló en el noroeste argentino lo que puede considerarse la primera guerrilla *marxista* en la Argentina, el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) [...] La guerrilla que se instaló en la región de Orán, en la provincia de Salta, fue promovida desde Cuba y encabezada por el periodista argentino Jorge Ricardo Masetti, cuyo nombre de guerra era “Comandante Segundo”. La organización de la guerrilla era concebida dentro de los planes de Ernesto Guevara para el cono sur de América Latina y contaba entre sus primeros combatientes a algunos cubanos y argentinos, entre ellos el ex militante comunista Ciro Bustos, de pseudónimo “Teniente Laureano”, de importancia particular en este episodio. Fue a través de este último que el grupo de *Pasado y Presente* se vinculó con la experiencia guerrillera. El contacto se realizó casualmente entre Ciro Bustos y Oscar del Barco. (Burgos 2004: 83-84)

Si bien Gabriel Rot, como Burgos, analiza el encuentro como un objetivo premeditado de Masetti –“Bustos debía viajar a Bell Ville, ciudad de la provincia de Córdoba, para conectarse con un grupo que se había enfrentado a la dirección provincial del Partido Comunista y que, presumiblemente, brindaría apoyo logístico a la empresa” (Rot, 2000: 96)–, los testimonios de del Barco, Aricó y Schmucler señalan todo lo contrario. Oscar del Barco describe, contundentemente, tres aspectos. En primer término, la publicación en *Pasado*

y *Presente* del artículo de Regis Debray “El castrismo: la gran marcha de América Latina (núm. 7-8, marzo de 1965), a cambio de la financiación de ese número de la revista. En segundo lugar, niega que el equipo editorial de *Pasado y Presente* haya recibido directivas del EGP. Finalmente reconoce el grave error, como lo define, de haber acercado a muchos militantes amigos a la experiencia que comandó Masetti.⁹

En este mismo sentido, Aricó destaca lo fortuito del encuentro y no lo premeditado: “un encuentro casual, pero que luego no iba a ser casual. Las circunstancias fueron casuales [...] Oscar era profesor en Bell Ville, Ciro Bustos tenía una relación de parentesco con Ademar Testa. Oscar lo encuentra a Bustos” (Aricó, 1999: 98).¹⁰ Schmucler, por su parte, afirma:

... pero al EGP nos vinculamos de pura casualidad, por razones “éticas” y, por otro lado, por razones “lúdicas”. Había un gran elemento lúdico. Pero en términos éticos razonábamos “¡Cómo vamos a dejar en la estancada a compañeros revolucionarios!” Todavía teníamos esa idea [...] Y nosotros, por esa especie de “deber moral”, incorporamos alguna gente vinculada con nosotros [...] Pero, inmediatamente, comenzó nuestra crítica al EGP, crítica que no fue una ruptura. (Burgos, 2004: 87)¹¹

9 Enfatiza del Barco “grave error”: entre otros, fue el pobre Atilio, un hermoso muchacho que murió de hambre junto con Masetti. Testimonio de Oscar del Barco, 2015.

10 Ciro Roberto Bustos Marco (alias *Mauricio, Laureano, Pelado, Carlos Alberto Fructuoso*) nació en 1932 en Mendoza. Se unió a la guerrilla del EGP. En abril de 1967 fue detenido por el ejército boliviano cuando intentaba salir del campamento que Guevara había instalado en Ñancahuazú. Dibujó retratos de los guerrilleros muertos. El juicio al que fue sometido en Bolivia junto con Regis Debray se encuentra en <https://www.youtube.com/watch?v=GM_H-9A-nHQ>. Se asiló en Suecia. Su experiencia en el EGP está narrada en el libro *El Che quiere verte, la historia jamás contada del Che* (2007), Buenos Aires, Vergara.

11 Héctor Schmucler, entrevista concedida a Raúl Burgos, diciembre de 1996.

Del Barco y Schmucler consideran ya, en ese momento, impracticable en Argentina la teoría del foco. Pancho Aricó viaja a Cuba a exponerle esto al Che. Oscar del Barco considera que el Che inmovilizó a Aricó con su seducción y lo mismo le pasó a Ciro Bustos, en su momento, en Bolivia. “No pudieron hablar como deberían haberlo hecho para decirle que pensábamos y lo que pensábamos era que él estaba cometiendo un error grave. No era fácil enfrentarse al Che. Su decisión ya estaba tomada”¹²

El texto primero. Una breve nota editorial en *La intemperie* señala el don de presagio de toda política sobre la memoria y la necesaria acción de tomar conciencia sobre una historia de la que han quedado pocas huellas. Allí se explican las razones que motivaron la entrevista a Jouvé:

En los meses de octubre y noviembre del año 2004 publicamos en la revista *La Intemperie* extractos de una entrevista realizada a Héctor Jouvé para el documental “La guerrilla que no fue”, del Centro de Capacitación cinematográfica de la Ciudad de México. (*No Matar, 2007: 7*)¹³

12 Oscar del Barco, 2015.

13 En febrero de 2015 Sergio Schmucler relata el acontecimiento que generó los textos de Jouvé y del Barco: “En principio la idea fue de Abril Schmucler que debía realizar un documental como trabajo práctico para su carrera en México. Su meta original era entrevistar a Oscar del Barco, Samuel Kiczkovski y Héctor Schmucler, su abuelo. *La intemperie* ya había publicado un libro sobre la guerrilla salteña, basado en gran medida en una entrevista a Héctor Jouvé. Esto derivó en el proyecto de realizar un documental sobre quien sí había participado en el grupo guerrillero urdido por el mismísimo Che. Ciro del Barco, hijo de Oscar, la ayudó en la filmación y fue su camarógrafo. Cuando me mostraron el material (se hizo en unas vacaciones de ella en Córdoba) pensé que era impresionante y lo hice transcribir a un colaborador de la revista. Oscar también lo había visto y una tarde después de un asado en Los Altos me comentó: ‘Si lo publicás, yo voy a escribir’. La paradoja es que la mitad del material no le sirvió a Abril para el documental porque se les había metido un ruido tremendo que hacía prácticamente imposible su procesamiento editorial.” Paradoja de la discursividad y de la historia: un documental que no fue es el origen primero de textos sobre la verdad.

La entrevista, modelada como género testimonial, en esta primera instancia es concebida en su valor instrumental –una herramienta, un discurso fuente– para la realización de un documento audiovisual, ubicado en un espacio exterior: México, el lugar más representativo del exilio argentino. Sin embargo, en una ampliación de sentidos, este discurso, definido en su particularidad fragmentaria, en su ser de “extractos” o pedazos de una historia, es valorado por Oscar del Barco, que interviene con un discurso de quiebre y ruptura –su “Carta”– dando, de este modo, inicio a un debate, hasta ese momento largamente postergado por los intelectuales. La implosión y extensión de la polémica generada, devenida en querrela, lucha discursiva, disputa histórica y filosófica, es destacada en el editorial de *La intemperie*: “Se mantuvo de manera ininterrumpida por más de un año y medio y [...] [su] repercusión no terminó con la entrevista”. (*No matar*, 2007: 7)

La entrevista y la *Carta*, dos testimonios, dieron lugar a una cadena de otras cartas, notas, artículos publicados en diversas revistas *Confines*, *El ojo mocho*, *Conjetural*, *Lucha armada*, *Acontecimiento*, *El interpretador*.¹⁴ Estas publicaciones

14 En líneas generales se pueden agrupar las intervenciones a partir de los espacios políticos de pertenencia y sus revistas: *Confines*, núm. 17, cuenta con artículos escritos por Ricardo Forster, Nicolás Cassullo y Alejandro Kaufman. *El ojo mocho* con artículos de Horacio González, León Rozitchner y María Pía López publicados en el núm. 20. *Lucha armada*, de perfil socialista y marxista, con artículos de Sergio Bufano y Mario Bateo. Los textos originalmente se publicaron en el núm. 20 de esta revista. La revista lacaniana *Conjetural* donde se publican artículos de Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo y Eduardo Grüner en los núm. 42 y 43. La revista *Acontecimiento* filiada al pensamiento de Alain Badiou donde escriben Gabriel Burgos y Martín Mosquera en el núm. 6. A estas publicaciones se deben incorporar las cartas aparecidas en la revista *La intemperie*, más una serie de artículos y ponencias de perfil académico y observaciones de intelectuales como Beatriz Sarlo y Tomás Abraham realizados en la prensa gráfica.

incrementaron el batallar polémico. Armaron una discursividad dilatada, expandida, abierta, que dio lugar a una evaluación por parte de los editores de *La intemperie*: “Consideramos que las reflexiones generadas constituyen un capítulo importante del debate sobre las premisas éticas y políticas subyacentes a la práctica de las organizaciones guerrilleras de las décadas sesenta y setenta del siglo pasado” (*No matar*, 2007: 7). La reflexión generada ubica y valora lo máspreciado de todo razonamiento intelectual: la consideración ética sobre el acontecimiento límite. Y en su franqueza, se focaliza sobre lo grave e inaudito: no solo el origen de las organizaciones armadas, sino, fundamentalmente, el asesinato de guerrilleros por sus propios compañeros.

La entrevista-testimonio de Jouvé (“*La guerrilla del Che en Salta, 40 años después*” y *Parte 2: Tiempos de cárcel y reflexión*”) y sus *paratextos*. Varios son los paratextos que anteceden y enmarcan la entrevista-testimonio de Jouvé.¹⁵ El primero es una definición del testimonio presentado como un discurso marcado por la dimensión ética, y donde se señala su importancia y especificidad como género:

El testimonio, el relato del que vivió un acontecimiento, del que comparte su vivencia aun sabiendo que puede ser intransferible, suele ser un profundo gesto de generosidad y de responsabilidad para con los otros: los contemporáneos que no vivieron el suceso, o las generaciones siguientes, que quieren saber, entender y reconocer lo que hicieron o dejaron de hacer

15 El paratexto hace presente el texto, asegura su presencia en el mundo, su *recepción* y consumo. El paratexto establece el marco en que se presenta el texto como forma de comunicación. En el caso de las notas editoriales, o las citas incluidas por el editor, se introducen no solo para delimitar sentidos específicos al texto principal como pueden ser la honestidad, su exactitud, su autoridad, sino fundamentalmente para orientar la interpretación en el proceso la lectura. Son procedimientos de “puesta en texto” como los define Roger Chartier (Alvarado, 1994).

aquellos que los precedieron. En algunos casos, ese gesto busca –quizás– darle sentido a una experiencia tal que amenaza con no dejarse nombrar por las palabras. (*No matar*, 2007: 9)

El testimonio como una rúbrica de generosidad y responsabilidad, centrado en el pasado, pero en busca del futuro, como todo discurso de saber y verdad, son los sentidos destacados en este editorial. Lo señalado adiciona rasgos al testimonio, definido desde una perspectiva genérica, al concebirlo como un discurso que parte de una fórmula “yo he estado ahí, yo vi”, y al sintetizar la interrelación entre el relato y la aserción autobiográfica devenida en una especificidad de su dispositivo enunciativo.¹⁶ Una vez establecido el marco genérico, el paratexto editorial detalla, además, la historia a ser testimoniada por Juvé:

Una vez estabilizada la Revolución Cubana, el Che Guevara intenta crear un foco guerrillero en el norte argentino, con la intención, una vez arraigado, de dirigirlo personalmente. Durante poco más de medio año, el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) –un grupo de no más de 20 personas, entre los que se incluían

16 Según Dulong esta especificidad es propia del testimonio y lo diferencia de otros tipos de discurso: “Para manifestar el componente institucional que especifica esta práctica, sugiero formalizarla por el aumento aportado al relato por la mención “yo he visto” o “yo he estado ahí”. Una aserción o afirmación biográfica significa de otro modo los enunciados biográficos del relato, aunque semánticamente le sea asimilable [...] La aserción de una fórmula biográfica: 1. precisa el género del relato ya que es el reporte de un acontecimiento real; 2. asocia ese acontecimiento a la persona que habla: es un episodio de su vida pasada. Lejos de ser una información suplementaria sobre las circunstancias relatadas –sobre la composición del grupo de participantes–, la significación de “yo he estado ahí” desborda lo que se enuncia literalmente. La persona se compromete sobre la verdad de lo que cuenta, acepta el avance de las consecuencias sociales, previsibles o no, de esa declaración particular, de manera de saldar definitivamente eso que cuenta a quien se lo cuenta” (Dulong, 1998: 56).

varios cordobeses–, sobrevivió con extremas dificultades en el monte salteño. No llegaron a realizar ningún operativo. Cuando la Gendarmería lo desarticuló, ya había varios muertos; algunos de ellos producto de fusilamientos realizados por el propio grupo. Publicamos en este número la primera parte del testimonio de Héctor Jouvé, participante del EGP: desde que decide integrarse hasta que cae preso. En el próximo número, el tiempo de su larga prisión y sus reflexiones sobre lo vivido que significan un aporte fundamental para el debate de la izquierda en la Argentina. (*No matar*, 2007: 9)

El paratexto, esta vez, apunta la historia –la formación de foco guerrillero, sus dificultades para sobrevivir en el monte salteño, su caída, las muertes–. A su vez, ubica el centro del sentido, por una parte, “los fusilamientos realizados por el propio grupo”, por otra, la interpelación formulada a los intelectuales: “un aporte fundamental para el debate de la izquierda en la Argentina”.

Asimismo, la entrevista-testimonio de Jouvé es contextualizada por tres citas orientadoras de su lectura, dos corresponden a la primera parte “La guerrilla en Salta, 40 años después”, la última, a la segunda, “Parte 2: tiempos de cárcel y reflexiones posteriores”. La cita primera es de Albert Camus de su libro *Los justos*: “Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de la vida” (*No matar*, 2007: 11). La segunda es el relato que realiza Ciro Bustos, miembro del EGP, en su entrevista con Jon Lee Anderson, sobre su primer encuentro con Ernesto Guevara:

Lo primero que nos dijo fue: “Bueno, aquí están: ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo, pero a partir de ahora consideren que

están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado”. (*No matar*, 2007: 11)

Si la primera cita privilegia la justicia y la ubica en una posición superior a la vida, la segunda enuncia descarnadamente la posición que deben asumir los miembros del EGP desde su momento fundacional ya que son dichas por Ernesto Guevara: el ideal de sacrificio, la entrega de la propia vida, la única posibilidad de vivir de prestado.

En contraposición, la tercera cita, introductoria de la segunda parte de la entrevista-testimonio, no solo es anónima, sino que quiebra el marco de lectura que otorgaban las anteriores citas paratextuales: “Empezar a vivir de otra manera”. Esta vez, el uso del infinitivo remite a un nuevo inicio y a una necesidad de cambio. Esa transformación tiene como finalidades privilegiar la vida y no una justicia superior a ella, rechazar un ideal de sacrificio –la víctima sacrificial de la que habla Ana Longoni y Terry Eagleton en *Terror Santo*–, por eso está dirigida a todos los destinatarios del texto –los que vivieron ese momento y los que hoy deben saberlo–, en un tiempo que vincula pasado-presente-futuro.¹⁷

La entrevista-testimonio. Hay un punto nodal. No está al principio, tampoco al final. Sin una pregunta previa del entrevistador, la palabra de Juvé irrumpe cuando por primera vez dice que no había sido dicho nunca: el primer fusilamiento de un guerrillero por su propio grupo:

17 Afirma Eagleton: “El terrorismo en sí mismo no es político en ningún sentido convencional del término, y como tal plantea un desafío a los modos de pensamiento habituales de la izquierda. La izquierda se muestra cómoda con el poder del imperio y la guerra de guerrillas, y atribulada en general ante la idea de la muerte, el mal el sacrificio o lo sublime” (Eagleton, 2008: 11). De allí que en los capítulos “Santos y suicidas” y “Muertos vivientes” de su libro analice lo que denomina el terror sagrado.

Justo ese día se hace el juicio a Pupi (Adolfo Rotblat), un juicio en el que yo no participé. Cuando llegamos, Masetti, que era el jefe, nos comunica que lo iban a fusilar. Yo le pregunto por qué. Y me dice cosas como que el Pupi no andaba, que en cualquier momento nos iba a traicionar, que andaba haciendo ruido con la olla, que andaba desquiciado. Yo pienso que estaba muy mal, que se había quebrado, pero no vi que representara un peligro. Me dice: “bueno, entonces vas a ser vos el que le dé un tiro en la frente”. Yo le digo que no le voy a dar un tiro en la frente a nadie y mi hermano me dice que me calle la boca. Y la cosa quedó ahí... estaba mi hermano y estaba un muchacho que está en Cuba ahora, Canelo; así que... se hizo la ejecución. Yo no estaba porque salí con el grupo nuevo, que no sabía de esto y los llevé a caminar por la sierra. Cuando llegué, las cosas ya habían pasado. Creo que algunas caras habían cambiado. (Jouvé, 2007a: 14-15)¹⁸

A partir de su afirmación terrible, no emergen preguntas, el testigo continúa su relato, porque lo atroz ya ha sido dicho. Como un complemento para el hilo de su discurso, Jouvé relata dos sucesos. El primero es el viaje realizado por José María Aricó a la sierra salteña para convencer a Masetti de abortar la operación donde resalta el sentido dado a la

18 Jouvé con respecto a Rotblat relata: “Tenía un poco más de 21 años...Ya comenzó a tener problemas en la marcha. Se quedaba... y bueno había que sostenerlo un poco para que siguiera marchando. Y a veces la columna iba más lenta por él. Cuando nos quedamos sin agua durante 24 horas, con mucho calor y muchas dificultades para seguir caminando, Pupi perdió fuerzas, y como que se fue desmoronando su personalidad. Cuando llegamos al campamento estaba muy mal. Se cubrió la cabeza con las manos y acurrucó su cuerpo. Entonces Masetti pensó que había que fusilarlo. Yo me opuse, y le dije que no, que no estaba de acuerdo. Insistí y entonces me dijo: ‘entonces vos le vas a dar el tiro de gracia’. No, yo no lo iba a hacer porque no violaba ningún código de seguridad: no era desertor, no tenía actitud cobarde ante el enemigo, no era homosexual”. (Jouvé, 2005: 56)

voluntad, noción fundamental que constituye el rasgopreciado de todo sujeto revolucionario (Jouvé, 2007a: 15).¹⁹ Sin embargo, Oscar del Barco testimonia que fue imposible para Aricó sostener un diálogo con Masetti frente a la decisión ya tomada.

Para Jouvé el segundo acontecimiento es la posterior incorporación de jóvenes sin formación militar y destaca que entre ellos está el traidor, en la medida en que se infiltran en el grupo dos policías.²⁰ El día después de la llegada de los infiltrados, el campamento cae. A esto se suma la desertión de un guerrillero, [a] “Pirincho” (Jouvé, 2007a:16), la muerte por hambre de varios guerrilleros y de otro por su caída en una quebrada. Este es el contexto donde la precisión testimonial se extiende para enunciar el segundo asesinato:

Y bueno, también se hace un juicio contra él, el muchacho bancario (Bernardo Groswald). Ese juicio termina en un fusilamiento. Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que era un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún

19 En una entrevista publicada en la Revista *Lucha armada*, núm. 2, Jouvé amplía la información: Aricó subió al monte... Creo que lo trajo Canelo con la camioneta. Me parece que con él también vino Alberto Korn. Estuvo tres días con nosotros, pero yo apenas pude conversar con él. Él hablaba con Masetti. Nosotros esperábamos de *Pasado y Presente* apoyo político. El primer editorial de la revista fue un artículo que estaba ligado a lo que se estaba haciendo: el tema de la voluntad y una exaltación a la Revolución Cubana. Yo no sé lo que conversaron, pero evidentemente siguieron colaborando por los contactos posteriores. ¿Después de la visita de Aricó, se multiplicaron los contactos cordobeses? Yo diría que se incrementaron. (Jouvé 2005: 52)

20 Es la misma entrevista aclara: Pero mientras tanto había otros problemas. En otro grupo nuestro estaban los dos infiltrados que teníamos de la DIPA: Víctor Fernández y Alfredo Campos. En un momento, estos dos policías empiezan a hacer escándalo y le gritan al resto: “esto está tomado, ustedes son comunistas, nosotros somos peronistas”, y antes que pudieran reaccionar le disparan en la pierna a Diego Magliano y desarman a todos, a Carlitos Bandoni y al “Gallego” Álvarez, que logra escapar. (Jouvé 2005: 54)

modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución. (Jouvé, 2007a: 17)²¹

Presentado como un fusilamiento para infundir moral al foco e imponer la autoridad de sus jefes, el decir veraz –sin atenuación retórica– sobre los dos fusilamientos irrumpe, trágica y desoladoramente. Este relato se ubica como un ejemplo de acontecimiento límite, más allá del hambre, más allá de la derrota, o la muerte accidental, marca lo radicalmente transgresor para toda vida, individual o social, como lo define LaCapra, en la medida en que es presentado, en las palabras de Jouvé, como ejemplo de un crimen contra la humanidad sobre el que, de algún modo, todos somos responsables (LaCapra, 2008:64).²² Será esta responsabilidad la que dé lugar a la reflexión sostenida por Oscar del Barco, que en su ampliación ética hace desbordar los límites de lo humano.

La Carta de Oscar del Barco, la institución genérica habla dolorosamente. Si el testimonio de Jouvé parte de una experiencia límite, es su representación y, por ende, el espacio para hacer visible un problema,²³ el texto de del

21 Jouvé presenta a Bernardo Groszwald [a] "Nardo" de manera diferente a Rotblat: Era un muchacho bancario, acostumbrado a la ciudad, usaba anteojos de mucho aumento y tenía pie plano, lo que complicaba su capacidad de caminar... fue un juicio sumario. Él estaba desquiciado. De todas maneras, yo pensaba que había que bajarlo a la ciudad... Bustos creía eso. Pero el juicio tenía el sentido de todos los juicios que se han hecho en Cuba y en otras guerrillas: se llevan a cabo para levantar la moral e imponer a las autoridades... Nadie le iba a decir a Masetti "yo no estoy de acuerdo". El único que se lo podía decir era yo. Pero Masetti dijo "se acabó la joda", armó un pelotón de tres personas, creo, y dispararon. (Jouvé, 2005: 55-56)

22 Afirma LaCapra: La exploración de la experiencia-límite fue la gran ambición de Maurice Blanchot, y su *L'Arrêt de Mort*, 1948, en español *Sentencia de muerte*, Valencia, Pretextos, 1985. Es un revelador ejemplo de la compleja relación entre esta fascinante exploración y el rol de las evasiones más habituales con respecto a los elementos dudosos del propio pasado. (LaCapra, 2008: 65)

23 LaCapra inscribe al testimonio en el interés reciente por la memoria, el aumento de conciencia o la preocupación por el pasado y en la necesidad de reescribir la historia desde distintas perspectivas. Para él el testimonio es una condición necesaria de la acción y en ciertos casos, sostiene, es

Barco, nos sumerge en una implosión de sentidos y relaciones apremiantes, profundamente humanas e, incluso, devastadoras. Las preguntas serían ¿cómo apresar su lenguaje y tocarlo con la mano –como escribió Benveniste– de modo tal de poder tomar su texto?; ¿cómo ver en su lenguaje lo que realmente hay que ver? Solo en la transferencia entre su *Carta* y nuestra mirada, en el seguimiento del sutil tejido de su discurso, creemos hallar la verdad que nos presenta.

La *Carta*, igual que las siluetas de múltiples muñecas rusas, orienta lo que en análisis del discurso se denomina una genericidad modeladora. En otras palabras, una genericidad que es un entrelazado de formas genéricas, desplegado por el trabajo de escritura, y que tiene por finalidad orientar la variedad de los sentidos trazados en un discurso.²⁴ Este es nuestro primer acercamiento a la *Carta* en el cual su enunciador construye esta *institución discursiva o de habla* para decir el dolor. Creemos que esto obedece a que tanto es lo desconsolante de lo narrado-acontecido, que del Barco apela a un encastrado de géneros no solo para promover distintas estrategias de reconocimiento a su palabra, sino, fundamentalmente, para desplegarse, como una mano que otorga donación, hacia una pluralidad de lectores y de coenunciadores posibles. Coenunciadores forjando su texto con él para rememorar y analizar un trauma.²⁵

todo lo que cabe esperar de alguien que ha pasado por una experiencia límite. Además, el testimonio pone en evidencia que los historiadores y analistas se convierten en testigos secundarios al establecer una relación transferencial con el testigo y su testimonio (LaCapra, 2008: 24-25).

24 En análisis del discurso se considera el carácter central que tienen la noción de género que, definido, como *institución discursiva* no solo desbarata toda exterioridad simple entre *texto* y *contexto* (Maingueneau, 1999: 65), sino además refiere las formas en relación a su situación de comunicación –pensada en su dimensión sociológica– y a la *instancia de reconocimiento*.

25 El enunciador, sostiene Antoine Culioli: es en realidad un origen subjetivo que se construye

El testimonio de Jouvé, concebido como un texto fuente de la *Carta* de del Barco, es el territorio donde es posible verbalizar un conflicto, y donde en la clásica primera persona que define a este género se enuncia una experiencia que rompe el fondo de lo humano.²⁶ Frente a esto y por esto, del Barco instala su palabra, primero a través de una escena englobante ubicada en *el campo del discurso político*, un tipo específico de texto, en tanto será publicado en una revista sobre pensamiento crítico.²⁷ Sin embargo, el tipo discurso político, al operar como género segundo con respecto al testimonio, encorseta lo que reflexiona y dice del Barco. Por esa razón su enunciador avanza, deja de lado esa escena englobante de lo político y busca una *escena genérica*, más precisa, capaz de otorgar una mayor fidelidad a lo que realmente privilegia: *la relación entre filosofía y discurso*. Solo

necesariamente como *intersubjetivo*, es decir, que nos construimos siempre un coenunciador que no es necesariamente de carne y hueso [...] Nuestra actividad mental es una actividad que continúa, en mi opinión, de tal manera que supone un trabajo incesante más allá incluso de nuestra posición de hablante; si he introducido el término enunciador y coenunciador, se debe en parte a esto: porque no tenemos una actividad de lenguaje simplemente cuando hablamos con alguien. (Culioli, 2010: 25).

- 26 Dice Agamben que los testimonios siempre hacen patente su instancia enunciativa y que es necesario entenderlos como crónicas de sujetos que han sobrevivido una experiencia inhumana (Agamben, 2001: 141).
- 27 Para el análisis del discurso “el discurso se pone en escena” a través de los géneros que son la “institución” de toda palabra. Los géneros acogen a un enunciador para orientarse a sus destinatarios. De allí que la escena de habla sea constitutiva de un discurso a través de tres modulaciones: 1. la escena englobante es aquella que asigna un estatuto pragmático al tipo de discurso al que corresponde un texto (político, gramatical, médico); 2. La escena genérica es definida por los géneros de discurso particulares (arenga, panfleto, discurso electoral). Cada género de discurso implica una escena específica: roles para sus participantes, circunstancias (en especial, un modo de inscripción en el espacio y en el tiempo), un soporte material, un modo de circulación, una finalidad; 3. La escenografía no es impuesta por el género, sino que la instituye el discurso mismo. Esto conforma el dispositivo de habla: aquello de lo que procede el discurso y lo que este discurso engendra. Maingueneau analiza la carta que dirige, antes de ser elegido presidente, F. Mitterrand a los franceses como un ejemplo de marcación de intimidad y de mensaje directo a la ciudadanía. (Charaudeau & Maingueneau, 2005: 221-223).

desde la filosofía, el acontecimiento límite, dicho por Jouvé, podrá ser interpretado y, así, dará lugar a la apertura de aquellos sentidos siempre ligados a la verdad que del Barco presenta en su detenida elaboración. La complejidad de su discurso filosófico inicia, además, un fuerte trabajo sobre la memoria. Filosofía y discurso sobre la memoria serán, entonces, géneros terceros del testimonio de Jouvé pero, en su puesta en relieve, serán más primordiales. *Filosofía y memoria* exponen un sutil trabajo de pensamiento. Ambos, además, en la medida en que la obligación de decir y la veracidad requieren de una nueva claridad, engendran una particular *escenografía de la cual la Carta procede. Allí, en este último tramo de géneros/muñecas rusas, irrumpe esta Carta dirigida al director de La Intemperie.*

En progresión, la escritura hace su quehacer porque en esta institución genérica el dispositivo enunciativo estipula una tarea a través de la cual el filósofo presenta el proceso de su pensamiento y el hacer de su memoria al reorganizar lo vivido, al arrancar, a partir de una inscripción violenta, la marca realizada en el cuerpo individual –su cuerpo– y social –el todos los “otros”– que es la herida de los asesinatos de Rotblat y Groswald.²⁸ La *Carta*, en ese juego etéreo entre lo íntimo y lo público, entre una reflexión dirigida a los amigos y la carta abierta, pública, esclarecida, instauro el género último y la palabra última. Poseedor de una palabra única de la que solo es capaz un sujeto en el momento de reflexionar un problema mientras lo escribe

28 “Memoria e historia se construyen, ambas, desde los interrogantes y las necesidades del presente, pero la primera tiene un distintivo singular: ‘llama’, ‘despierta’, reorganiza lo vivido, aquello experimentado directamente desde y con el cuerpo. La memoria arranca de una inscripción hecha en el cuerpo individual o social, de una ‘marca’ que, incluso desapareciendo de la superficie, permanece allí como una especie de conector y desconector de la memoria. Puede ser una cicatriz o sencillamente una lastimadura no específica... Por eso son ‘las marcas’ que llevamos en nosotros, en nuestras sociedades, las que convocan a la memoria”. (Calveiro, 2006: 2)

con la finalidad, no solo de transformar una historia, sino, fundamentalmente, de trocar su propia subjetividad a través de ese proceso vinculante de pensamiento y escritura. Del Barco es un enunciador que expone lo que cree, lo fundamenta, lo articula en un pasado-presente para conectar sentidos frente a esas muertes que son, en su abismo, el suceso imborrable.

Un enunciador que recomienda a sus lectores, a sus coenunciadores, a sus polemistas, una actitud y una práctica para hacer gravitar no solo lo que está pensando, sino la imperiosa puesta en examen que representa toda muerte. La *Carta* busca, en su sencillez, la orientación de la instancia receptiva para volver a mirar lo humano y su grieta donde la escenografía construida hace que, en ese frente a frente con esa verdad, cada lector deba tomar una posición.

En el trasfondo de este discurso que se pone en escena, la *Carta* emana lo que para otros es insostenible al hacer desbordar una aseveración en sentencia cuando dice “Ningún justificativo nos vuelve inocentes” y, con ello, niega una posibilidad de inocencia a un nosotros exclusivo (yo más ustedes), delimitado, que remite al enunciador y a aquellos intelectuales que colaboraron con el EGP. Sin embargo, ese nosotros se extiende al marcar que su reflexión nos incumbe a todos. Por otra parte, señala un imperativo “no matarás” para combatir y desarticular un discurso que ha erigido como su blanco de ataque, en el pasado y en el presente. Ese contradiscurso es el proclamado por un sector de la izquierda argentina que justifica, por contexto o circunstancias, la voluntad, el sacrificio, la muerte que toda lucha armada antepone a la ética, a la moral individual, partidaria de una justicia superior y altiva frente a la verdad y a la vida.

Desde esa institución genérica y enunciativa, la finalidad de la *Carta* da una nueva vuelta de tuerca al intentar deshacer la argumentación contraria para proponer otros

sentidos con los cuales descifrar e interpretar el pasado²⁹ pero, además, para donar una provisión de miradas nuevas, conectadas con el presente. Un tender puentes hacia atrás y hacia el futuro desde experiencias más amplias, más generosas con la reflexión, pero donde, siempre en el centro, están, desoladoramente, las víctimas, los asesinados.³⁰

29 Distintos análisis se han centrado en cómo para el pensamiento de izquierda la recuperación de la militancia transformó la reivindicación de las luchas militantes del pasado en un elemento incuestionable y fundador para la izquierda argentina democrática. Fundante, dicen Borrelli y Gumbre, no en el sentido de movilidad política, sino de recuperación estática de aquellas luchas con un mero fin autocontemplativo. Los años democráticos muestran que estos sectores no supieron articular nuevas propuestas políticas de poder alternativas a la de los grandes partidos en la Argentina post-dictatorial. Entre estos trabajos destacamos: Calveiro (2006), Del Barco (2007), Schmucler (2007), Hilb (2010).

30 El contradiscurso al que apela el texto de Del Barco, creemos, se fundamenta en la construcción de la memoria sobre los años sesenta y setenta que se inicia en los primeros años de la transición democrática y que hoy se retoma, de particular manera, con la legitimidad que invoca el actual discurso presidencial en la militancia de aquellos años. Escribe Sergio Bufano: Es probable que la confusión entre víctima y protagonista se haya iniciado durante el Juicio a las Juntas, en el que fueron juzgados y condenados, en diciembre de 1985, los principales responsables de la dictadura militar. Durante su transcurso los fiscales presentaron a numerosos testigos que habían sido secuestrados y torturados. Todos ellos eludieron la pregunta de los defensores de los militares acerca de su pertenencia a alguna organización armada; sus respuestas los ubicaban, invariablemente, en organizaciones periféricas, de "superficie" y ajenas a la actividad armada. No hubo ningún caso en el que el testigo aceptara su condición de ex guerrillero. Era notorio observar cómo antiguos combatientes negaban su pasado y se ubicaban en el exclusivo rol de víctimas. Sin duda lo eran. Habían sido secuestrados por militares, llevados a centros clandestinos de detención, torturados durante meses, sometidos en muchos casos a la esclavitud, habían presenciado el horror y la muerte de sus compañeros. Nadie podía dudar que habían sido víctimas de una represión violatoria de todos los derechos humanos; pero antes de eso habían sido guerrilleros que optaron por las armas como método para acceder al poder. Más allá de procedimientos jurídicos legítimos y necesarios para la estrategia de la fiscalía, la figura de víctima opacó a la del combatiente y este quedó en el exclusivo y pasivo rol de sacrificado... Lo que aquí se quiere señalar es que ese desdibujamiento de roles, junto con la falta de disposición a revisar su propia conducta, contribuyó a que los guerrilleros de los años setenta se asumieran únicamente como objeto pasivo de una represión despiadada. El paso de los años, la consolidación de la democracia y la pérdida de poder de los antiguos represores entreabrió las puertas para una mirada más compleja y crítica sobre el papel jugado por las organizaciones armadas. Mirada que todavía se resiste a abarcar profundamente la propia historia; la tentación de monopolizar la memoria –y también el olvido–

La compleja genericidad, moduladora de variadas instancias receptivas, plantea que sus lectores reciban un testimonio político-intelectual (escena englobante), un discurso filosófico (escena genérica) y una carta abierta (escenografía) obligándolos a asumir la experiencia de un trauma, de una revolución que fue fracaso, de un estado violento del que se fue partícipe, incluso de una negación del pasado. En la *Carta* no hay inocencia, sí responsabilidad. El dispositivo de habla estatuye que se requiere discernimiento y recuerdo productivo.³¹

Testimonio y carta nos vaticinan que la verdad puede tomar perspectivas de una notoria beligerancia tal vez porque, como afirmó Nietzsche, no hay hechos, sino interpretaciones. Sin embargo, en ambos discursos hay un *exemplum* demoledor que ilustra enfrentamientos sanguinarios, fusilamientos, atrocidades que se cometieron en el origen del foquismo y la lucha armada y que, como dice Bufano, obturan memoria. También hay explicaciones y alegatos desesperados que actualizan problemas silenciados o atrancados en el recuerdo de una práctica militarista que si bien fue libertaria también produjo yerros, en este caso de una acción precisa: un comandante mata y un testigo afirma “Yo creo que era un crimen”.

Después de los hechos, junto con las interpretaciones, pareciera que solo era y es aún posible una acción reflexiva:

no ha desaparecido completamente. El impulso a recrear el pasado mediante relatos fantásticos protagonizados por prototipos inmaculados aún persiste en viejos militantes guerrilleros que no desean abandonar el ropaje de partisanos libertarios. Desnudar ese pasado no implica deslealtad alguna; que el comienzo de la lucha estuvo signado por el ansia de libertad y de igualdad nadie puede negarlo. Que el uso de las armas y el posterior desprecio por la democracia empujó al desatino, tampoco (Bufano, 2007: 2).

31 Recuerdo productivo, afirma Andreas Huyssen, en la medida en que la memoria no puede ser sustituta de la justicia y la justicia se ve atrapada, de manera inevitable, por la imposibilidad de confiar en la memoria (Huyssen, 2000: 20).

conmovernos frente a la catástrofe que ve el *Angelus Novus* de Benjamin. Sin embargo, no fue así. Ante la imagen de un joven lacerado por el hambre y el voluntarismo y, por eso, condenado a muerte, el dispositivo de habla generó, como primer intercambio receptivo, la irritabilidad y el encono. A partir de la *Carta* se inicia una discursividad copiosa, abundante, publicada en revistas que, nadie duda, pertenecen al pensamiento de izquierda argentino.³²

Muchos que se sienten interpelados, acuerdan o juzgan, enérgicamente, porque ven vacilar las certezas con las que habían entendido la política y presentan la lógica del antagonismo de Laclau y Mouffe como principio fundamental,³³ otros sostienen que esta *Carta* representa una claudicación de la izquierda,³⁴ condenan porque consideran que del Barco reafirma la teoría de los “dos demonios” con la que la dictadura intentó equiparar la subversión guerrillera con el terrorismo de estado y que fue continuada por el Gobierno de Alfonsín³⁵, atacan en

32 Remitimos a la Nota 16.

33 Esta es la posición de Carlos Keshishián: El tratamiento del tema de la muerte, en el marco de la lucha entre concepciones antagónicas, no puede ignorar que cuando se enfrentan intereses irreconciliables, la lucha política es de alguna manera una guerra. Lo es hoy cuando a pesar del crecimiento de la explotación y la exclusión social, no abundan los signos de rebeldía organizada. Lo era mucho más en los años setenta cuando crecía en los pueblos la esperanza de una sociedad diferente, cuando las llamas del sudeste asiático alumbraban un camino de revolución y estimulaban a una generación de jóvenes y a pueblos enteros que, en Asia, África y América, concebían una sociedad en la que hallarían su definitiva manumisión social (Keshishián, 2007: 37).

34 “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” (Tejerina, 2005: 66).

35 La carta de Oscar oscurece peligrosamente la discusión sobre lo que en Argentina dio en llamarse “la teoría de los dos demonios”. Como se sabe esta expresión surgió durante el gobierno de Alfonsín, para simplificar de modo lamentable los hechos trágicos sucedidos desde 1976 hasta 1983. Según esta “teoría” dos grupos políticos violentos se habrían enfrentado en su disputa por el poder político, llevando obviamente las de ganar aquel que disponía del aparato represivo estatal (Parisi, 2007: 41).

la medida en que creen que el enunciador los acusa por participar en el imaginario revolucionario aunque no hayan tomado las armas.³⁶ Estas interpretaciones borraron, en sus fundamentos, el sentido fuente del testimonio de Jouvé y taparon, de manera demasiado nebulosa, el sentido primero del texto de del Barco.

De este modo el asesinato de Rotblat y Groswald, la marca que debía convocar a la memoria, devino en “ese” trauma del que nadie podía hacerse cargo e impidió, a específicos destinatarios, el ejercicio de una reflexión señera mientras los sumergía en el impulso a juicio. Frente a esta imposibilidad los polemistas de del Barco establecen una doble estrategia. Por una parte, si la tarea intelectual implica comprometerse con un final –en este caso, el asesinato de dos guerrilleros por sus propios compañeros– y con un principio –el análisis sobre las razones que condujeron a esas muertes–; por otro, para mitigar esta ubicación subalterna en la que los ha ubicado la *Carta*, no como militantes, sino como intelectuales que están obligados por su propia praxis a preocuparse por lo ocurrido, hace que le exijan a del Barco una desmedida demanda de argumentos y pruebas.

36 En este sentido es dura la posición de Grüner. Su carta no va dirigida a del Barco, sino a Ritvo y a Jinkis, sus compañeros de la revista *Conjetural* que, previamente a él, respondieron a del Barco: “Es sumamente borrosa la frontera entre el que denuncia públicamente un acto de contrición y “el confesor” que nos pone a todos en el banquillo de los acusados-pecadores, no digo para disolver su propia culpa (o lo que siente como tal), sino para hacer efecto de masa con ella. (Grüner, 2007: 143) Previamente Ritvo había sostenido: “El acento constante puesto en la relación filial, termina por reducir la política a la familiaridad, disolviendo así el horizonte histórico en una suerte de piedad que imita la piedad eclesialística” (Ritvo, 2007: 132). Lo mismo hizo Jinkis: Nos parece bien que del Barco quiera rechazar esa “inocencia”, pero no lo hace volviéndolas culpables. Abre la puerta a la distinción entre víctimas inocentes y culpables. Esta distinción es un triunfo del enemigo, una maniobra practicada por una “fuerza de seguridad”, un ejército invasor o por la política racista de estado terrorista... desde ese momento las víctimas deciden y se vuelven responsables de la acción enemiga (Jinkis, 2007: 127). La polémica entre Oscar del Barco y los miembros de la revista *Conjetural* la tratamos en el Capítulo 2.

Frente a esta exigencia casi todos los polemistas ofrecen, en contracara, una excesiva enumeración de otros argumentos y pruebas para refutarlo pero que corresponden a otros campos de saber.³⁷

La profusión de palabras, en esta fabulación habladora, impide el reconocimiento del hecho –el asesinato que, justamente, nadie designa– y la negación de una práctica: la meditación sobre lo ocurrido y el ejercicio de una actitud reflexiva sobre uno mismo, sobre lo que se pensó antes, sobre los compromisos previos y actuales. Indudablemente lo que se dice y el modo en que se dice, desagrada a muchos, es más, desespera. Tal vez porque, como reflexiona Agamben, sobre la octava tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la Historia cuando escribe: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es regla”, hace que cueste analizar lo atroz que ya ha devenido en regla, a partir de su propuesta de considerar el “estado de excepción” como una suerte de arqueología de la biopolítica de Foucault, bajo la forma de diversos estudios sobre la guerra civil (Agamben, 2007: 6 y 10).

Una marca para convocar memorias: los asesinatos. Sin embargo, otros coenunciadores se entrelazan con la *Carta* a partir de la intercomprensión, en la intersubjetividad de un “entre-nos”. Son los que se interrogan: la *Carta* ¿abre o cierra?, ¿aventura pensamiento?, ¿despliega la interpretación? Son estos coenunciadores los que comprenden que la *Carta* es una herramienta que viene a impedir más clausuras, más

37 Un rasgo no menor es que los coenunciadores polémicos no quieran plantear un público y notorio enfrentamiento, salvo en el caso de los textos de Ritvo, Jinkis y Grüner. Creemos que en esto incide la legitimidad intelectual de del Barco y la conciencia de todos ellos sobre el hecho de que este tipo de debate solo se puede dar en el marco del pensamiento de izquierda y que, por ende, no debía conducir a fisuras mayores. La derecha argentina es incapaz de estas reflexiones. Prueba de ello es la unánime justificación que formulan los militares, autores y actores del terrorismo de estado, que fueron juzgados.

cierres sobre la memoria revolucionaria de los años sesenta y setenta.³⁸

Un rasgo define la ofuscación de los polemistas: una *Carta* escrita en primera persona donde el sujeto que enuncia formula “su responsabilidad”. La responsabilidad irrita, deja sin respuesta, se presenta como ese agujero que es para muchos eso que no se quiere asumir y los deja desnudos. Es que del Barco, un sujeto en soledad, lleva a práctica extrema una señal de valentía cuando dice lo que otros no dicen y, aún más, no se atreven a decir.

Frente a la responsabilidad, sentido nodal de la *Carta*, negada por sus polemistas, un coenunciador, Héctor Schmucler, es el primero en arrojar luz sobre esta carencia. Schmucler, al apropiarse de lo dicho por otro, define iluminadoramente lo escrito: “La de Oscar es una Carta en *La intemperie*, sin protección, sin reaseguro, en un acto similar al que había realizado enfrentándose cara a cara con el general Menéndez para increparlo por sus crímenes, para mostrarle su repudio a compartir con él un mismo espacio” (Schmucler, 2007: 78). Una escritura en la intemperie, no solo el nombre de la revista, o la metáfora de una intemperie sin fin, sino fundamentalmente la intemperie que cubrió a la Argentina con la represión y la lucha armada y que rodea al mundo con su violencia inaudita. Los coenunciadores entrelazados, en ese sentido de la responsabilidad, prosiguen su cavilar, su repasar lo vivido, su recogimiento para llegar al centro de lo dicho por del Barco.

38 Esta es la lectura que plantea Diego Tatián: “Resulta curioso que el problema más importante planteado por la carta de Oscar del Barco haya sido casi pasado por alto en los textos que le contestaron, me refiero al problema de la “responsabilidad”: abandonar la coartada de la Historia, asumir la primera persona y hablar en primera persona... ¿Es por ello una posición ‘fundamentalista’, ‘mística’ o ‘histórica’, como se repite con insistencia en algunas respuestas que obtuvo?” (Tatián, 2007: 74-75).

Una *Carta* formula una discusión que concierne a la historia y a la ética de la izquierda y que solo ocasionó...

... esas respuestas que evidencian un pobre aprendizaje de la experiencia revolucionaria como si las erratas históricas cometidas en las diversas “tomas de poder” sucedidas en el Siglo XX solo interesaran a modo de correctivos, en función de serles restadas sus “ineficacias” –sectarismos, errores, voluntarismos, excesos, reduccionismos, vanguardismos– para la próxima vez. (Ferrer, 2010: 11)

Se sabe que la honestidad se encarna, simplemente, con el hecho de no caer en la ceguera extrema. Del Barco y estos coenunciadores, distintos de sus polemistas, pronuncian palabra para cumplir con el duelo por los muertos y asir el ascetismo de una culpa.

La responsabilidad refiere la dirección que un sujeto plantea para su conciencia con la finalidad de orientar las prácticas de sí y por sí escogidas como normas de conducta. En esta perspectiva, la relación entre responsabilidad, verdad y razón ligada a la reflexión que un sujeto realiza sobre su accionar ético, planteada por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, se vincula con el cuidado del alma:

Debemos aprender exclusivamente lo que nos permita resistir los acontecimientos que pueden producirse y, para ello, necesitamos “discursos”: *logoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos racionales [...] El equipamiento que necesitamos para hacer frente al futuro es un equipamiento de discursos verdaderos. Ellos nos permiten afrontar lo real. (Foucault, 2000: 473)

En su *Carta del Barco* cuenta con este andamiaje en la medida en que analiza detenidamente sobre la dirección que debe tomar su conciencia cuando, en un momento determinado, se enfrenta a la necesidad de “decir” su responsabilidad y su culpa. Por esa razón, traza dos orientaciones de sentido. Por una parte, su *Carta* está signada por la habilidad de un saber y la prudencia, rasgos específicos que corresponden a un discurso verdadero. Por otra, instituye el sujeto discursivo –aquel que habla– a partir de una variedad de estrategias.

En primera instancia, este sujeto emerge a partir de su propio pensamiento, pero también, por una fuerte presencia del “otro” vinculado con él en el acto de emitir su palabra. Simplemente por esta articulación entre el pensamiento propio y la presencia del otro, el sujeto no solo puede razonar sobre la responsabilidad o la culpa, sino fundamentalmente, trae, porque así lo requiere, a sujetos otros que se ubican en distintas posiciones: sus coenunciadores –de su propia comunidad o sus polemistas– y, prioritariamente, aquellos que fueron asesinados.

El sujeto invita, en segundo término, por sobre todos sus dolores y el duro trabajo sobre su conciencia, a elaborar una capacidad: el don de poder decir verdad por esos otros y sobre esos otros, sobre todo, los que fueron fusilados: “Ningún justificativo nos vuelve inocentes. No hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano” (del Barco, 2007a: 31). Del Barco se presenta como un sujeto portavoz, emisario de la ofrenda del habla.³⁹ En ese

39 Elijo la designación de portavoz, en lugar de enunciador. Para la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, el portavoz está ligado a un enunciador que formula verdad, saber y está regido por los principios éticos. Generalmente asociado al intelectual, o al militante político de la revolución francesa, se lo asimila a “porta-valor” en la medida en que enseña valores al pueblo. Implica,

momento, se incluye en un mandamiento bíblico, filosófico, immanente, y erige un nosotros de responsabilidad, que incluye a su “yo” resonante y a aquellos que fueron partícipes de un imaginario revolucionario. En ese proceso inclusivo, el portavoz incorpora a todas las instancias receptoras (polemistas, coenunciadores, lectores) en la dimensión de la muerte intencional del otro y, más certeramente, en su prohibición.

Esta incorporación, obedece a tres espacios distintos que corresponden a su *ethos* discursivo: 1. los incorpora al brindarles pautas de pensamiento; 2. los incorpora como miembros de un grupo; 3. los incorpora porque les da cuerpo en su discurso, a los presentes y a los asesinados, y los vincula en una comunidad. Incorporar, para Maingueneau, es un rasgo del *ethos* discursivo, un *ethos* ligado a la *ethé clásica* y no al *ethos* retórico –una imagen construida para persuadir y convencer–.⁴⁰ Una *ethé* que hace referencia a la relación consigo mismo, y con el otro. Una *ethé* es una práctica, escribe Foucault, que ocupa en sus escritos una posición primigenia luego del saber y del poder (Foucault, 1994: 576).

La noción de *parresía* significa “decirlo todo”. Traducida como el hablar franco, la libertad de palabra, también, es una virtud, incluso, un deber (Foucault, 2009: 59). El deber

además, una particular manera de conducta que puede ser política, pedagógica y de denuncia estrechamente ligada a los derechos del pueblo (Conein, 1980).

40 La noción de *ethos* discursivo, elaborada por Dominique Maingueneau, es definida como la imagen que construye sobre sí el enunciador de un discurso. En análisis del discurso se analiza a partir de tres dimensiones: tono o voz, carácter y cuerpo todos. El tono del enunciador (violento, apasionado, reflexivo, etcétera) está asociado necesariamente a un carácter (un conjunto de rasgos psicológicos que se corresponden con el ideal entonativo) y a una corporalidad (que también se articula con el tono y el carácter como son los modos de presentarse, de moverse). Modos de ser y de exhibirse como sujeto asociados, estrechamente, con las maneras de decir (enunciación) y con lo que se dice (léxico). Es por el *ethos* que se realiza el trabajo de “incorporación” entre un sujeto de discurso y sus destinatarios: los incorpora a un pensamiento, les brinda un modo de decir y que decir, finalmente les provee de una incorporación, se hacen juntos un cuerpo social y discursivo.

decir de del Barco proclama que “no hay justificativos, no somos inocentes y que nada nos exime de culpa”. Ante esto, los interpelados, solo pueden asumir la responsabilidad de haber causado la muerte de un ser humano o de no haber cumplido con el principio que prohíbe matar al otro. Un yo lúcido, inspirado, apela en busca de la efectividad de su decir, a la conciencia (la razón) y a la afectividad (el sentimiento):

Al leer la entrevista con Héctor Jouvé, cuya transcripción ustedes publican en los dos últimos números de *La Intemperie*, sentí algo que *me conmovió*, como si no hubiera transcurrido el tiempo, *haciéndome tomar conciencia* (muy tarde, es cierto) de la gravedad trágica de lo ocurrido durante la breve experiencia del movimiento que se autodenominó “Ejército guerrillero del pueblo”. Al leer como Jouvé relata sucinta y *claramente* el asesinato de Adolfo Rotblat (al que llamaban Pupi) y de Bernardo Groswald, *tuve la sensación* de que habían matado a mi hijo y *que quien lloraba* preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, *era yo mismo*. En ese momento me di cuenta *clara* de que *yo*, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado. Pero no se trata solo de asumirme como responsable en general, sino de *asumirme como responsable* de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido: *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. (del Barco, 2007: 31)⁴¹

41 Los destacados son nuestros. Las comillas, itálicas y mayúsculas de los autores de los discursos analizados.

Foucault consideraba que hay personas que saben valerse de la *parresía* y otras que no saben hacerlo. En esto incide la función social de los parresiastas, ya que estos deben decir, hablar o escribir, porque están a cargo de dirigir las conciencias de los otros con la finalidad de ayudarlos a construir una relación consigo mismo y con los demás. Del Barco se conmueve –se estremece, se sacude–, frente a un tiempo que parece detenido y, entonces, enuncia “sentí”, “tomé conciencia” de un acontecimiento, de un suceder –“la gravedad trágica de lo ocurrido”– y en el centro de la escena de suplicios ubica el asesinato de Rotblat y Groswald. Los nombra y, cuando los escribe, hace que ellos retornen, en sus cuerpos descarnados, visibles como acción irredimible. Este gesto señala una apropiación desde el dolor –“tuve la sensación de que habían matado a mi propio hijo”, “el que lloraba por la muerte del hijo era yo mismo”– y, desde ese dolor, los plurales otros a los que va dirigida la carta y que coenuncian con él –el otro destinatario,⁴² los otros que conforman su comunidad de pertenencia, el otro “asesinado” que antes fue hijo, los otros que lo impugnan, y los otros a los que (nos) enseña el principio sagrado del “no matarás”– son inducidos hacia un sentido valeroso: todos somos siempre responsables del otro.

Ese sentido expone no solo la práctica y el fundamento de decir la verdad o, en todo caso, de decir toda la verdad que sea necesaria, sino, primordialmente, el principio de la ética individual que rige todo el escrito de del Barco. El tiempo no importa para asumir esto, por más que se diga

42 Además, se extiende el sentimiento de un hijo con su padre y de un padre con su hijo. Del Barco siente que Pupi y Nardo son “como sus hijos”, de la misma manera que Samuel Kiczkovski, al ver los ojos en lágrimas del padre de un fusilado interpreta esa mirada como si fuera la de su propio padre. Una relación ampliada en relaciones de afecto largo. El destinatario de la carta es Sergio Schmucler, director de la revista *La intemperie*, hijo de Héctor Schmucler, amigo de Oscar del Barco.

que se fue consciente de esto “muy tarde”. Lo ineludible es decir que: “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”. Un *yo* en una estrecha relación con un *tú* y como un principio estructurante de la relación filosofía/discurso, una coenunciación que sitúa la culpa y la responsabilidad.

El hablar franco de del Barco despertó enconos y confirmaciones, sanciones y acuerdos. El reconocimiento de los fusilamientos y de la responsabilidad colectiva que tuvieron aquellos que no participaron en el foco guerrillero, pero le dieron apoyo logístico y, en consecuencia, avalaron, de algún modo, el accionar del EGP, se volvió un desafío para el pensamiento y las prácticas de quienes defendieron la legitimidad de la lucha revolucionaria y de las acciones tomadas para cumplir con los objetivos del cambio social.

Coincidimos con aquellas lecturas que sostienen que uno de los núcleos más problemáticos de la *Carta* es que plantea una prueba para la izquierda argentina desde el punto de vista de las elecciones éticas individuales (Borrelli y Gumbre, 2007: 2). En este sentido, al centrarse en la dimensión ética individual la pregunta que la *Carta* realiza a los intelectuales es si se puede justificar éticamente el asesinato, aunque este no se desee, en nombre de ideales que trascienden a los sujetos, en la medida en que estos sujetos, asumidos como revolucionarios, son los que deben sacrificar la vida –propia o de otros– a estos condicionamientos impuestos. En función de este interrogante se desplegaron los contradiscursos, que tratamos más arriba, fundamentados en dos argumentos. Por una parte, una postura sostenía que la finalidad que guiaba al grupo guerrillero –la lucha revolucionaria– era legítima pero los medios elegidos eran incorrectos. Por otra parte, una segunda posición, más crítica y menos tranquilizadora, afirmaba que los medios

propuestos para concretar la meta eran intrínsecos a cómo se pensaba y ejercía la práctica política en la época, signada por la violencia y que, dentro de esa perspectiva, no se podían escindir medios de fines como si fueran dos aspectos diferenciados.

Sin embargo, para nosotros, no es solo el contenido del interrogante ético lo que suscita las reacciones enconadas. El modo de decir, como venimos viendo, enmarca, fuertemente, el juego interpelativo que plantea la *Carta* y esto, creemos, crisa la escena intelectual. Como en el ágora griega, en el centro de esta escena está el sujeto discursivo que construye del Barco: el parresiasta. La *Carta* ya no solo posee un portavoz, sino un sujeto de la parresía poseedor de la virtud, el deber y el saber para poder dirigir la conciencia de los otros con la finalidad de ayudarlos a constituir una relación comunitaria, de sociabilidad, de respeto a la alteridad (Foucault, 2009: 45). De allí el carácter irruptivo, no delimitado a un marco institucional, que puede y debe generar consecuencias costosas y no deseadas y, fundamentalmente, ejerce con toda fuerza la relación entre discurso y ética, libertad y verdad. Solo un sujeto libre puede otorgar una ofrenda éticamente a los otros porque, simplemente, primero él ha trabajado con su conciencia y su dolor.

El parresiasta, con su decir verdadero y su deseo/su deber de decir todo, con la práctica de su escritura ejercida a partir de una genericidad múltiple capaz de elaborar distintas instancias receptoras –una complejidad discursiva no comprendida por sus polemistas que se niegan sistemáticamente a leer la *carta* como carta, testimonio, discurso filosófico o trabajo de memoria—⁴³ enfrenta con coraje la ne-

43 Ejemplo de esta incomprensión son las cartas escritas por Ricardo Forster, Alejandro Kaufman y Nicolás Casullo. Escribe Forster: "Tu utilización de la primera persona era como un golpe a la mandíbula, una clara y terminante aceptación de los que vos considerás tu responsabilidad y tu culpa y, a través de ese gesto doloroso y genuino, profundamente honesto, lanzabas una interpelación

gación interpretativa, incluso de amigos que se han vuelto sus polemistas.

Pero, además, en la *Carta* está el sujeto en tanto *ego* que se dirige al otro como guía moral. Los griegos consideraban que esa función de “guía”, de portador de una palabra pródiga y magnánima, podía, muchas veces, ocasionar un riesgo de muerte para el que empleara esa palabra:

Mientras que el enunciado performativo define un juego determinado en que el estatus de quien habla y la situación en la cual se encuentra definen exactamente lo que puede y debe decir, solo hay *parresía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto

a todos aquellos que de distintos modos habían sido parte de esa historia” (Forster, 2007: 289). Kaufman lleva su argumento hacia el terror de estado y plantea las diferentes biografías: “La violencia político-militar setentista no alcanzó ni a rozar el hórrido umbral que los perpetradores atravesaron más allá de todo límite [...] El grito de dolor y desesperación de Oscar del Barco, como también dice Toto Schmucler en las carta que nos dirige, nos encuentra en una misma empresa anamnética, aunque las palabras no sean idénticas, difieran las biografías o se produzcan distintas conclusiones” (Kaufman, 2007: 305). Casullo focaliza sobre un tema, la responsabilidad, pero rechaza el principio de “no matarás”, contextualizándolo en el debate por el caso Padilla: Su tema de fondo es el de la responsabilidad. Conuerdo con su idea de que la responsabilidad de cada uno –en este caso en cuanto al matar o no matar, o convalidar tales actos– debe ser asumida en la plenitud de lo que se pensó, hizo y se comprometió, sin excluirse de lo que se dijo y actuó en los tiempos de armas y muertes que atravesaron una edad del país. Pienso, no obstante, que no es el planteo del *no matarás* el eje comprensivo mayor, central y reiluminante para desentrañar la riqueza y lo contraproducente de ideologías, culturas, imaginarios, políticas y prácticas que se aglutinan en los años sesenta y setenta en las izquierdas de América Latina. Reconociendo la importancia del debate al respecto, y más allá de ciertas lecturas acusatorias de su pensamiento –o aquellas al revés, que plantean a una sospechosa idea de “revelación” de un pasado aviesamente ignorado– la tarea de la crítica a la historia sobrepasa claramente, como reto, el reconocimiento testimoniante de responsabilidades en términos de lo que sería una “confesada criminalidad” real, simbólica o delegada del *no matarás*, como camino para leer un extenso período histórico de luchas sociales, políticas, sindicales y de formas de violencias concretas (Casullo, 2007: 328).

que habla se liga al enunciado y a la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parresía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje. (Foucault, 2009: 82)

La *parresía* es el peligro ligado a la libertad por el decir veraz, incontrastable, refiere el acto audaz, el libre coraje por medio del cual uno se vincula a sí mismo, en la enunciación de una verdad, con los otros, a señalar como se debe actuar. Dentro de esta perspectiva, el debate suscitado a partir de la *Carta* despliega la batalla dirigida hacia quien insta a conciencia. Una vez más, el modo de decir, orienta este matiz agónico, doliente cuando la palabra, convocante y rememorante de los cuerpos asesinados, se traslada al imperativo, al matiz yusivo del clamor del principio “no matarás”:

Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el *no matarás*. Un mandato que no viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia. (del Barco, 2007: 31-32)

El parresiasta se construye necesariamente como *inter-subjetivo* al apelar a un coenunciador al que invoca, en su propio proceso reflexivo,⁴⁴ a través de un trabajo que tras-

44 Esta *parresía*, escribe Foucault, es la que debe introducir el *alethés logos* (las prácticas de verdad por la palabra) en el alma del individuo (Foucault, 2009: 185).

ciende su posición de hablante. Es el otro el que interpreta y, por lo tanto, valida el enunciado y su enunciación. El modo de decir, su modulación, su tono, constituyen ese espacio donde se modela la comprensión o se irrita a aquellos coenunciadores que, frente a una sociedad que hoy “asesina y mata”, descartan esa afectividad pronunciada por un yo que se retracta y declara que “no matarás” no es “un mandato que viene de afuera, sino que constituye nuestra inconcebible, inaudita inmanencia”. Si la enunciación es dolorosa y, al mismo tiempo, interpelativa e imperativa, la argumentación que subyace en los enunciados brindados emerge, inquietante, la ética individual, la pura inmanencia del principio del “no matarás”.

Un “no matarás” donde el otro, en tanto cuerpo y en tanto rostro, es suficiente para fundar toda responsabilidad, toda ética y todo discurso de verdad. Esta vez no es el principio bíblico el fundamento, sino el pensamiento de Emanuel Levinas articulado por del Barco con la parresía foucaultiana, tal como Levinas asió el principio inmanente del decálogo bíblico con la filosofía del otro hombre elaborada en *Ética e infinito*:

Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. (Levinas, 2000: 80)

El rostro del otro me ordena, escribe Levinas, el “¡No matarás!”, puesto que al despreocuparme del otro lo estoy matando. De allí: yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo, donde el punto para pensar ya no es el ser, sino el otro. En el campo lingüístico de la enunciación, Culioli dará un sentido semejante a la función discursiva

de la intersubjetividad: los enunciadores tenemos un origen necesariamente *intersubjetivo*, nos construimos siempre a partir de otro. Por esa razón el parresiasta prosigue:

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.* La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de otros y levantar el no matarás cuando se trata de nuestros propios hijos. (del Barco, 2007: 32)

La reformulación del mandato bíblico, bajo los principios de la ética de Levinas, una ética que prioriza al otro antes que al sí mismo porque el yo y el otro componen una relación asimétrica, donde este último tiene la primacía, hunde y rechaza el justificativo o la legitimidad dados a la muerte del otro en la medida en que se la concibe como un desenlace válido, bajo ciertas condiciones históricas revolucionarias y de lucha armada. Esa impugnación enunciada en la *Carta*, por el contrario, sentencia que lo sagrado es el hombre, en su sacralidad, es decir, en su humanidad.

Un mandamiento, "no matarás", dictamina que ninguna muerte se explica por condiciones sociohistóricas al objetarla, porque el sujeto otro se reviste de un contenido social

e histórico, ocupa un lugar y tiene una posición distinta o enfrentada con la propia. Con la formulación de este principio del Barco hiere y hace un tajo en la memoria construida en la Argentina posdictatorial.

La furia del que se siente interpelado emerge por lo que se dice y el modo en que se dice donde se anudan la enunciación –el acto del decir– y el enunciado –lo dicho porque es verdadero–. Enardecimiento e indignación para unos, pero también, acuerdo, resonancia para otros, por la puesta en contacto de la pura actividad *langagière* con la ética individual.⁴⁵

Desde el punto de vista del enunciado, para del Barco, la acción de fusilar a un hombre, y avalar con compromiso o silencio esa acción, debe ser llevada al plano de las elecciones del individuo. Esa es la clave para interpretar el “somos todos responsables”. Desde el punto de vista de la enunciación, como parresiasta, frente al auditorio y en su función de guía moral, del Barco se posiciona por fuera de aquella argumentación que resguarda a todos aquellos que habían apoyado, por acción u omisión, los fusilamientos. Su enunciación asevera que la culpa se efectúa sobre el sujeto –todo sujeto– que realizó esa elección ética y apoyó un asesinato:

Al decir esto no pretendo justificar nada ni decir que todo es lo mismo. El asesinato, lo haga quien lo haga, es siempre lo mismo. Lo que no es lo mismo es la muerte ocasionada por la tortura, el dolor intencional, la sevicia. Estas son formas de maldad suprema e incomparable. *Sé, por otra parte, que el principio de*

45 Las leyes semánticas trabajan con el *desgaste de sentido*. Lo importante es que una voz, ante una idea vivida y llamativa, no se pierda. Por eso hablamos de *langagière* en relación con la ética postulada por del Barco. Como referencia: <<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/langagier>> (consulta: 15-01-2015).

no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último. (del Barco, 2007: 33)

“Asumir lo imposible como posible”, “el no matar como lo único posible para que exista la sociedad humana” son postulados que cuestionan, fuertemente, la construcción mítica de la izquierda argentina para plantearle su error fundador: ninguna comunidad se inicia en función de la muerte y, menos, en el asesinato del otro. Lo utópico, ese ámbito donde no existe violencia y muerte, presentado como un principio imposible, tiene su contrapeso, su solución: asumir lo absolutamente humano que hay en cada hombre y sostenerlo. Simplemente, la *Carta* formula el principio único y primero: la sociabilidad y el respeto por la vida, fundamento del diálogo entre el tú y el yo. A partir de allí, el parresiasta convoca a un acto reflexivo de contrición, penitencia y pedido de perdón. El decir veraz, esta vez, se liga con la enmienda y la expiación:

Aunque pueda sonar a extemporáneo corresponde hacer un acto de contrición y pedir perdón. El camino no es el de “tapar” como dice Juan Gelman, porque eso –agrega– “es un cáncer que late constantemente debajo de la memoria cívica e impide construir de modo sano”. Es cierto. Pero para comenzar él mismo (que padece el dolor insondable de tener un hijo muerto, el cual, debemos reconocerlo, también se preparaba para matar) tiene que abandonar su postura de poeta-mártir y asumir su responsabilidad como uno de los principa-

les dirigentes de la dirección del movimiento armado Montoneros... *Ahora se trata, y es lo único en que coincido con Gelman, de la verdad, la diga quien la diga.* Yo parto del principio del “no matar” y trato de sacar las conclusiones que ese principio implica. No puedo ponerme al margen y ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio, o a la inversa. Yo culpo a los militares y los acuso porque secuestraron, torturaron y mataron. Pero también los “nuestros” secuestraron y mataron. Menéndez es responsable de inmensos crímenes, no solo por la cantidad, sino por la forma monstruosa de sus crímenes. Pero Santucho, Firmenich, Gelman, Gorriarán Merlo y todos los militantes y yo mismo también lo somos. *De otra manera, también nosotros somos responsables de lo que sucedió. Esta es la base, dice Gelman, de la salvación. Yo también lo creo.* (del Barco, 2007: 33-34)

El vínculo entre los dos enunciados “de otra manera, también nosotros somos responsables” articulado con “esta es la base de la salvación”, revela la diferencia entre aquellos que son conscientes por haber actuado mal, porque no siguieron los principios de una conducta que apelaba a la humanidad del otro, y son capaces, desde ese reconocimiento, de enunciar su culpa en nombre propio. Del Barco provoca, entonces, un doble desplazamiento a través del cual la expiación se hace posible. Por una parte, desde un tono por medio del cual confiesa su autoexamen, hacia un tono del parresiasta que vaticina y prevé; por otra, desde la índole personal de su discurso –lo que piensa, lo que cree, lo que siente– para formular una recomendación y emitir un consejo, donde se pacta, fundacionalmente, un principio general y constituyente: “se trata de decir la verdad la diga quien la diga”.

El grito contiene el silencio del asesinado. En la misma línea que del Barco, Schmucler, en relación con la reacción adversa que suscitó la *Carta*, propone un testimonio que tiene como finalidad desmitificar la imagen heroica de la lucha armada que fue fundamento de sus detractores. Para Schmucler lo difícil es mirarse a uno mismo, escrutarse y comprender el error que se tuvo:

Somos responsables de los actos y las ideas que guiaban, con mayor o menor conciencia, nuestros pasos. Deberíamos hablar también con la voz de los que están muertos; no para reemplazarlos como víctimas, sino para hacernos cargo de sus responsabilidades y a que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido. (Schmucler, 2005b: 28)

La responsabilidad se incrementa por la sobrevivencia frente a los muertos, por eso Schmucler retorna al testimonio de Juvé y al momento originario de la *Carta* de del Barco:

Justamente Oscar comienza su carta con un relato que solo entiendo en el espacio de la iluminación: otra manera de conocer lo ya conocido... El asesinato de Adolfo Rotblat por sus propios compañeros es el momento consternante que inspira la carta de Oscar... Cuando “todo es posible”, incluida la decisión sobre la vida de los otros, la ignominia pierde el nombre, el desamparo es infinito porque la omnipotencia desplaza el amor que nos hace responsables de los otros... *El peso de la muerte, de lo absurdo, de lo inmisericorde, del hundimiento en la nada, es el grito de Oscar desde un dolor inenarrable... porque el grito contiene el silencio del asesinado, porque sus manos se han vuelto sospechosas de*

haber empuñado el arma que remató a quien podría haber sido su hijo. (Schmucler, 2007: 82-83)⁴⁶

La *parresía* se destaca en el texto de Schmucler al mismo tiempo que él se transforma también en parresiasta. Interpretada como un gesto de iluminación sobre lo ocurrido y como un grito que ha emergido desde un dolor sin posibilidad de palabra, inefable, indescriptible. Como enunciador, Schmucler evalúa la experiencia “inmisericorde” de los fusilamientos cometidos por el EGP y los negativiza: la historia de una burla, un juego sin grandeza con la muerte, tres condenas a muerte de los propios integrantes. En esa negatividad, el acontecimiento fundador se valora como el “momento consternante” ya que es el duelo personal por los asesinatos lo que provoca el decir verdadero de del Barco. Pero, además, en Schmucler, frente a la libertad de elección –de una acción y de toda palabra–, se encuentra, del mismo modo que en del Barco, el rechazo y la impugnación por el incumplimiento del principio fundador: no matar. Para aseverar que la decisión sobre la vida de los otros solo conduce a la ignominia, a una experiencia del oprobio porque no cumple con aquello que es sagrado.

La *parresía* se compendia y compensa, frente a la incompreensión, cuando se asume la sacralidad del hombre y se la dice libremente. En ese momento de conciencia por lo inmisericorde de todo asesinato, solo algo es posible: el brotar de un grito desgarrador que, en estas cartas, se desplaza de del Barco a Schmucler.

De lo sagrado de la revolución al hombre como lo único sagrado, del testimonio, la *Carta*, el discurso filosófico, el trabajo de memoria a la complejidad de las instancias

46 El texto de Héctor Schmucler lo analizamos en el Capítulo 4 a partir de otra forma de decir veraz: la confesión judía.

receptivas y de los coenunciadores incorporados en su red interpretativa, un conflicto se prioriza, en Argentina. La memoria trabajada sobre la violencia política muestra la dificultad que implica tender un puente desde aquel pasado hacia un futuro, donde solo el “otro” y todos los “otros” prevalecidos por Levinas son los que otorgan a los sujetos que dicen verdad, honestidad, coraje, paz y gracia en el doloroso vivir de los recuerdos. Del asesinato de los hijos guerrilleros bajo los códigos de una ética revolucionaria inmisericorde a los guerrilleros asesinados por un terror de Estado cargado por el odio y el exterminio, desde una memoria actual que pretende, para muchos, la cristalización de lo ocurrido e impide decir verdad sobre lo acontecido, entre los casi binarios movimientos de ese péndulo, el centro de la reflexión de del Barco nos enseña la necesidad de un humanismo del otro hombre, de un hombre que se responsabilice y responda, total y absolutamente por cada acción, por cada norma de su conducta, incluso las que hayan estipulado el haber matado o puesto en riesgo a todo ser humano.

Futuro pasado escribió Koselleck para buscar una semántica de los tiempos históricos. Una *parresía*, reflexionó Foucault, para poder asir a aquellos sujetos que nos hablan en el pasaje que va de un yo cerrado (“pienso, luego existo”) a un yo abierto (“soy amado, soy nombrado, luego existo”) con la finalidad de acceder a una posibilidad: interpretar el conflicto que se ubica entre un decir posible y un dolor inenarrable.

Esta *Carta*, en su don de fragmento discursivo, se amplía al infinito. Se erige en una voluntad que narra y en una rememoración valiente, temeraria de las voluntades revolucionarias donde su función utópica es la de ser verdad y discurso y hacia ellas, es decir, significar hasta que duela, significar hasta que sea posible enunciar lo insondable de

todo dolor.⁴⁷ Una *Carta* no claudicante propone su cuestionamiento, su autoexamen y, con ello, hace vibrar una descolocación vibrante de aquella cosmovisión doxológica, solo producida por los lugares comunes de aquellos discursos gustosos de simular lo políticamente correcto. Una *Carta* única es capaz de decir que no solo se debe intentar la recomposición simbólica, personal, social y política de la experiencia vivida, sino que, fundamentalmente, de manera laboriosa, se debe luchar contra una museificación, casi una pulverización, de la memoria.

Es en esta perspectiva que la *parresía* atraviesa esta discursividad, se posiciona en el punto nodal donde decir la verdad y utilizar la voz (el cuerpo, el tono, el alma y el cuerpo) desarticula toda subalternidad en la historia de la militancia revolucionaria argentina e impide el borrado, no solo de los acontecimientos, sino de los principios éticos que deben sostenernos como sujetos frente a un mundo de violencia. Solo por ello, la *Carta* extiende un rico entramado de relaciones amorosas para con la sacralidad del hombre e insinúa que la reflexión sobre lo ocurrido y lo que ocurre debe continuar.

47 "El texto es una utopía: su función semántica es significar" (Barthes, 1978: 84).

Capítulo 2

Combatir fronteras interpretativas

Memorias intelectuales antagónicas sobre el “no matarás”

El motivo persiste: seguimos, como aquel que se condeue, por esa zona discursiva de la memoria argentina sobre la historia reciente. Una memoria inquietante en la medida en que es contraria a la quietud, la calma, la placidez o el reposo que son dadores de entereza y ecuanimidad. La memoria es perturbadora porque no cesa nunca. Concebida como un trabajo, individual y colectivo, es un esfuerzo constante por traer algo y por llegar a la verdad o, al menos, a una interpretación posible de una verdad (Ricoeur, 2007).

Esta quietud fue conmovida, para nosotros, por dos gestos discursivos. El primero, una afirmación de Héctor Schmucler: “la memoria es una ética porque somos responsables de lo que recordamos”. Sus palabras, pronunciadas en una conferencia en 2005 en la Biblioteca Nacional, ocasionaron un desasosiego que se nos volvió atosigador de cualquier apacibilidad. El segundo, como vimos en el Capítulo anterior, la *Carta* de Oscar del Barco, “Sobre la responsabilidad: no matar”, publicado un año antes en *La intemperie*. Ambos discursos no cesaban de hablarnos. Sobre la *Carta*, necesitábamos seguir laborando, como una

urgencia. Una premura que tenía que ver con la vida y con los otros y sobre la que Barthes se interrogó en uno de sus seminarios cuando se preguntó “¿cuál es la fundamentación para nuestro vivir juntos?”. A esa pregunta Barthes respondió “vivir juntos” y “sostener un discurso” porque es “afirmarse mediante la palabra y el cuerpo”, principio de la solidaridad (2003: 34). La *Carta* de del Barco, como los escritos de Schmucler, nos señalaban que estábamos insertos en un tiempo poseedor de una necesidad primordial: aquella donde el sujeto habla verdad y analiza, se cuestiona y autoexamina, se aboca a desbrozar una memoria política y discursiva, desbaratadora de aquellas violencias y modos de ejercer el poder sobre la vida humana, ubicada frente a la ciega dupla del dejar vivir y hacer morir o, en todo caso, lo que hiere con más espanto: el abandono a la muerte (Foucault, 2000: 188). Frente a ese abandono de la vida por la elección y decisión de muerte, vuelve una vez más el “no matarás” de del Barco.

Dos años, 2004 y 2005, fueron el comienzo público en Argentina de estas reflexiones, ya iniciadas por del Barco y Schmucler en los años setenta.¹ El abrupto discursivo publicado en *La intemperie*, poseedor indudablemente de ciertos rasgos inauditos, generó lo que nadie esperaba. Lo imprevisto fue un conjunto de discursividades con sus verdades: 1. el discurso casi catártico que los precedió –el testimonio de Héctor Juvé sobre el EGP y, fundamentalmente, el asesinato de dos de sus integrantes por sus propios compañeros–, 2. su sentencia inclusiva y acreedora de un modo de comportamiento o reflexión: “Todos somos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución”, 3. el lugar privilegiado otorgado a las víctimas y la acusación a Masetti.

1 Sobre estos escritos de Schmucler trabajamos en el Capítulo 3.

Como comentamos en el Capítulo anterior, la primera respuesta al testimonio de Jouvé fue la *Carta* de del Barco. A su vez, esta carta desencadenó un debate entre intelectuales que, por su extensión y los temas tratados, se transformó en el más destacado *corpus* dialógico y, en un solo caso, polémico, de la izquierda argentina de los últimos años. En líneas generales, se pueden agrupar las intervenciones a partir de los espacios políticos de pertenencia y sus revistas,² que conforman lo que en análisis del discurso se define como una comunidad discursiva.³ En cuanto a la polémica nos referimos a la sostenida por del Barco, Jorge Jinkins, Eduardo Grüner y Juan Bautista Ritvo de la revista psicoanalítica *Conjetural*.

La notable repercusión que tuvo la *Carta* en el campo intelectual tiene su razón de ser en que es, sin lugar a dudas, la primera autocrítica que realizó de manera abierta, en Argentina, un intelectual de izquierda sobre su responsabilidad. Del Barco asume su rol y, por extensión, la de muchos intelectuales, como miembros de una vanguardia política que tenía como finalidad la elaboración teórica para la implementación del foquismo en los años sesenta y setenta.⁴

2 Con respecto a las revistas y los autores remitimos a la Nota 16 del Capítulo 1.

3 Para la Escuela Francesa de Análisis del Discurso la comunidad discursiva, concepto que toma de la etnografía de la comunicación, permite concebir a los enunciados insertos en los comportamientos comunicativos (no restringidos a los comportamientos verbales), que constituyen una característica identitaria de grupo. Además, el análisis del discurso puede proponerse el estudio de ciertos elementos constitutivos de la competencia comunicativa de sus miembros. Entre estos: lo que conviene decir, las formas apropiadas de formularlas, los géneros que se eligen y, por supuesto, los temas. Para Maingueneau la noción de comunidad discursiva es solidaria con la noción de formación discursiva (la dimensión textual) porque el analista no puede concentrarse en términos exclusivamente textuales, sino que debe considerar el funcionamiento del grupo que produce, hace circular y recepciona el discurso o los discursos. Como sostiene: "Los modos de organización de los hombres y de sus discursos son indisolubles". Además, J-C Beacco considera que no todos los miembros tienen el derecho de producir ciertos géneros y, por extensión, decir determinadas cosas (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 99-103).

4 El texto de del Barco y también las reflexiones de Schmucler llegaron a otros ámbitos, cosa que

Si bien Héctor Schmucler, en 1980, en México, en la revista *Controversia* ya había afirmado la necesidad de reflexionar sobre lo acontecer terrible ocurrido en Argentina, definido por él como “derrota”, y centraba el tema en la responsabilidad que se debía asumir, el tiempo y la situación de exilio signaron el desconocimiento o, tal vez, la indiferencia hacia sus escritos. La *Carta* de del Barco, en cambio, acomete en democracia y bajo una política gubernamental que hizo de los derechos humanos uno de los fundamentos de su propia legitimidad.

Si empezamos por nosotros –escribe Schmucler–, parece ineludible que, de una vez por todas, nuestras proposiciones comiencen con el sujeto en primera persona del singular. *Yo* hablo sobre una realidad que me hizo y a la que contribuí a hacer. *El esfuerzo por reconocernos actores, por lo tanto, responsables, es el máximo compromiso que algunos de los argentinos debemos realizar después de las opciones que asumimos.* Los que de una u otra manera compartimos un proyecto cuya destrucción determinó nuestro exilio, *no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo.* La frecuentación del sujeto impersonal, establece una distancia que alude a cierta objetividad, a la ilusión de una verdad en sí, a

no ocurría desde la década de 1960 y comienzos de los años setenta. Citamos un ejemplo. En 2013, Héctor Ricardo Leis, que participa en la polémica con del Barco, publica *Un testamento de los años 70. Terrorismo, política y verdad en la Argentina*. Leis, ex combatiente montonero, no comparte la posición de del Barco. Sin embargo, considera que su *Carta* es ejemplar y necesaria para pensar el proceso previo a la dictadura militar y la lógica que guiaba a las organizaciones armadas. El libro de Leis cuenta con dos prólogos, uno de Graciela Fernández Meijide y otro de Beatriz Sarlo. Fernández Meijide, miembro de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos durante la dictadura, madre de un desaparecido, integrante de la CONADEP y una de las autoras del libro *Nunca Más*, solicitado por el Presidente Raúl Alfonsín, destaca los escritos de del Barco y Schmucler con los que coincide plenamente y valora la diferencia que permanentemente realizan entre terrorismo de Estado y terrorismo político no estatal.

la consideración de una realidad sobre la cual el intelectual puede tornarse crítico y juez porque posee la sabiduría. Con todo, el alejamiento del sujeto impersonal presupone una primera persona, *el que enuncia el discurso colocado en la verdad*, que se dirige a una segunda: los actores enjuiciados [...] *El punto de partida es más simple: estamos aquí porque fuimos derrotados*. (Schmucler, 1980: 4)⁵

Schmucler, en 1980, destaca la necesidad de “reconocer-nos actores, por lo tanto, responsables”, el compromiso por asumir determinadas opciones, la imposibilidad de evitar la responsabilidad del yo, la necesidad de enunciar un discurso de verdad, y el principio del que se debe partir para reflexionar éticamente sobre lo ocurrido: la derrota, una derrota que ve generalizada, total, en la sociedad argentina. Tal vez el complejo trabajo de memoria sobre esta responsabilidad, elaborada y reflexionada largamente por estos dos intelectuales de *Pasado y Presente*, sea uno de los motivos para que del Barco irrumpa en 2004, con su *Carta*, al articular lo pasado y lo actuado con su manera señera del decir veraz.

La derrota: Los efectos político-discursivos de este proceso de análisis y rememoración consideramos que obedecen a la propuesta de realizar una revisión radical, como ya comentamos, sobre los fundamentos y la práctica fundadores de la guerrilla en nuestro país basados, entre otros

5 Existen trabajos precedentes que abordan la responsabilidad de la izquierda y de las organizaciones armadas en la derrota de los años setenta. Los artículos publicados en la revista *Controversia* –publicada en México durante el exilio y editada en formato facsimilar en 2009–. Posteriormente y ya a partir del 2003 solo mencionamos los trabajos de Pilar Calveiro (2004), Ana Longoni (2007) y Hugo Vezzetti (2009). La presidencia iniciada en 2003 por Néstor Kirchner ha dado lugar a una variedad y cantidad de investigaciones centradas en la historia reciente. Insistimos, lo que nos interesa es la génesis de esta reflexión en el pensamiento de Oscar del Barco y de Héctor Schmucler.

principios, en el mandato sacrificial y el mito de la violencia. Los guerrilleros sabían, escribe Schmucler, que la lucha en que se habían empeñado los colocaba en un trato cotidiano con la muerte. Morían y mataban. La muerte llegó a ser un dato más en una programación en la que los cuerpos humanos se transformaban en *recursos* bélicos. La estructura técnica de la guerrilla no tenía lugar para la piedad hacia sus integrantes. Como enseñaba Ernesto “Che” Guevara, la preparación del “hombre nuevo” tenía un momento necesario en el desprecio por la muerte. La de los otros y la de uno mismo (Schmucler, 1999: 5).

Este es el nudo vinculante de los discursos de Jouvé, del Barco y Schmucler. Sus testimonios, cartas, entrevistas y artículos emergen a partir de la relación entre experiencia, representación y decir y, por ende, hacen del discurso el espacio donde se hace visible el problema más desolador, que es el asesinato del otro, un otro compañero, como matriz fundadora de la guerrilla argentina.

La carta de del Barco se presenta como ejemplo de un discurso fundador en la medida en que cumple una función modeladora de la realidad política y filosófica, instituye un trabajo sobre la memoria, que arranca con una inscripción hecha en el cuerpo individual y social, y su finalidad es convocar a un análisis sobre la responsabilidad y la culpa.⁶ Como si reformulara el título de uno de los libros de Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, del Barco parece invertir: *Decir la verdad por obrar mal*. O, en otros términos, a partir de la consideración de la política como guerra que

6 El *discurso constituyente o fundador* pone en acción la conformación de un *archeion* concebido, en un sentido etimológico, como el lugar de los saberes, de las fuentes, de la autoridad. Relacionado estrechamente con el trabajo de fundación en y por el discurso, un *discurso constituyente* o fundador debe apelar al *archeion* de saberes que se presenta como un espacio identificado a un cuerpo de enunciados consagrados y que se configura como la elaboración de una *memoria social* (Maingueneau y Cossuta, 1995).

poseían las organizaciones armadas, preguntarse a sí mismo y a los otros: “¿Cómo decir verdad sobre mí mismo si uno tiene algo para reprocharse?”.

Entre el saber y el poder, escriben Fabienne Brion y Bernard Harcourt, *Obrar mal, decir verdad* para Foucault desliza, a modo de cuna, la problemática del sujeto: si el gobierno pasa por la formación de los *ethoi* en los cuales los individuos se constituyen como sujetos de su conducta, el desprendimiento de sí –“volverse capaz de desprenderse de sí mismo en forma permanente”– es por ende la condición de posibilidad ética de las formas de resistencia política a la que invita la filosofía (Foucault, 2014: 14). Un mecerse entre lo que se pensó y se hizo, y entre lo que se piensa y se hace, es el movimiento pulido por del Barco para desprenderse de todo egoísmo sobre sí mismo porque sabe que allí radica la ética a la invita la filosofía.

Cuatro principios sustentan la posición ética-política de del Barco, sintetizados en su postulado “Sobre la responsabilidad: no matar”. Estos son responsabilidad, culpa, maldad y decir la verdad. En primer término, *responsabilidad* –“mientras no asumamos la responsabilidad de reconocer el crimen, el crimen sigue vigente” (del Barco, 2007: 32)–, donde la responsabilidad apunta no solo a dar cuenta de las propias acciones, sino, fundamentalmente, a destacar la perpetuidad de la falta, del asesinato, *del obrar mal*. Por otra parte, el límite de esta responsabilidad es la *culpa*, la región de lo inaudito y lo irredimible que surge, detonante, cuando no hay posibilidad de reparación. Finalmente, si el obrar mal infringe culpa en la medida en que la conducta ética señala que solo se debe decir verdad y llevar a práctica la piedad, la tolerancia, la benignidad: “aunque pueda sonar a extemporáneo corresponde hacer un acto de contrición y pedir perdón” (del Barco, 2007: 33), porque en la medida en que no se asuma la incumbencia del crimen este sigue impune.

Responsabilidad, culpa y la perpetua vigencia de un crimen conducen a la enunciación del principio “no matarás” a partir de las consecuencias acarreadas por la noción de *maldad*, una maldad que implica no excluirse nunca (del Barco, 2007: 32). De allí la extrema necesidad de un tiempo presente que modela e impulsa el *decir la verdad*: “Ahora se trata... de la verdad, la diga quien la diga” (del Barco, 2007: 34). Desde esta perspectiva, decir verdad sobre el haber obrado mal rubrica un uso incoherente e impiadoso del postulado primordial “no matarás”. Al enunciarlo, del Barco, como todo sujeto de verdad tuvo que desprenderse de sí mismo. Desprenderse de sí mismo para decir y hablar, sabiendo que algunos le responderán con cólera. Son las consecuencias de su rol de parresiasta. Del Barco muestra que no es inocente sobre las interpretaciones que traerán sus palabras.

La cólera, esta vez, será un centro y un eje de discursos y posiciones enfrentados. Diferenciamos acá nuestro trabajo del que realizamos en el Capítulo primero. En “Decir verdad-no matarás”, la noción de *parresía* articuló un análisis centrado en el hablar franco del filósofo, los sentidos que posee una palabra de verdad, y la puesta en presencia de una escena terrible: los asesinatos. Ahora, en cambio, nos focalizamos en una batalla discursiva que lucha por imponer límites a la interpretación del parresiasta. Los discursos, esta vez, conforman una polémica,⁷ impiadosa, donde

7 En “Polémica y discursividad”, Maingueneau considera que la polémica puede servir para caracterizar la discursividad. Es así como cierta interpretación de la pragmática sitúa el enfrentamiento en el meollo de la actividad lingüística. Esto puede valer: 1. Para las interacciones corrientes: por ejemplo, Oswald Ducrot, tras haber dicho que “el valor semántico de un enunciado, como el de una pieza de ajedrez, debería describirse, al menos parcialmente, como un valor polémico”, agrega: “¿se debe mantener este *parcialmente?*”. Lo mismo sucede en la teoría de las imágenes (Brown y Levinson, 1978), interesada en dar cuenta de las relaciones interpersonales en el intercambio verbal. 2. Para los posicionamientos doctrinales: Frédéric Cossutta (2000) propone dis-

la rabia y el furor cobran cuerpo en un contradiscurso pronunciado por tres voces –Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo y Eduardo Grüner– que, en formato artículo, fue publicado en la revista *Conjetural*.⁸

La serie polémica: La polémica es ardua, uno contra tres. Además, su extensión es una característica no menor. Los artículos de *Conjetural* operan con marcas constantes: reiteraciones, juegos retóricos, apelaciones a citas de autoridad, la necesidad de Jinkis, Grüner y Ritvo de presentarse como amigos unidos, esclarecidos académicos y cabales pensadores de izquierda. La búsqueda irreprochable y, muchas veces, agobiante de los tres por legitimarse en un saber y su decisión implacable de deslegitimar a del Barco. Sin embargo, la escena de irritación reafirma aún más a del Barco como parresiasta del decir veraz. Por estas razones y una más, las casi increíbles argumentaciones a las que arriba Ritvo, resolvimos centrarnos en la discusión que este último mantiene con del Barco. La serie extensa de discurso/contradicursos incluye:

La *Carta* de del Barco; “Una respuesta” de Jinkis; el primer artículo de Ritvo “La intemperie es la crueldad”; “Carta abierta: sobre una abjuración” de Grüner; *Co-*

tinguir *polemismo* (nivel constitutivo de una adversidad estructural entre dos posicionamientos) de la *polemidad* (las múltiples manifestaciones textuales de esa adversidad) y de la *polémica* (su despliegue en un espacio y a través de géneros determinados) (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 447) Nosotros trabajamos la noción en la articulación entre polémica –por su desarrollo y géneros– y polemismo, en la medida en que hay un nivel constitutivo de adversidad en los posicionamientos de del Barco, Jinkis, Ritvo y Grüner.

- 8 Aunque Eliseo Verón trabaja la noción de contradiscurso y contradestinatario en el discurso político, tomamos su definición para trabajar el enfrentamiento discursivo en esta polémica: Verón define al contradestinatario como el destinatario negativo y al vínculo que existe entre el destinatario y el contradestinatario como el de una creencia invertida. De allí que el contradiscurso o el discurso “otro” tiene presencia, siempre latente, de una lectura destructiva que define la posición del adversario (Verón, 1987: 4).

mentario de Oscar del Barco a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner; el segundo artículo de Jinkis “Navegando entre el humanismo y el terror”; el segundo artículo de Ritvo “El hecho maldito: la segregación”; un segundo artículo de Grüner “El ángel innecesario” y, por último, *Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos publicados en la revista *Conjetural* núm. 43 a Jinkis, Ritvo y Grüner.

Los títulos de Jinkis, Ritvo y Grüner plantean una orientación y claves ideológicas sobre la lectura de la *Carta* en tanto que, si bien comienzan con títulos que simulan cierta objetividad, a medida que progresa la polémica empiezan a imprimir fuertes posicionamientos o incluso llegan a ser, en algunos casos, una reformulación de libros de Oscar del Barco. Para Jinkis, la *Carta* primero merece solo “Una respuesta” y, luego de la participación de sus amigos y el comentario de del Barco, ya requiere un ataque formulado como “Navegando entre el humanismo y el terror”.

Ritvo, por su parte, intenta herir desde su primer título al reformular una frase de del Barco –*La intemperie sin fin*– como “La intemperie es la crueldad”. El problema se plantea sobre los sentidos disímiles dados a esa noción: puede ser la revista en la que se publicó la *Carta*, la frase de del Barco, la intemperie neoliberal y globalizadora, o una intemperie única que nos somete a una violencia generalizada, a una sociedad de miedo e indiferencia. Lo mismo ocurre con el término crueldad, palabra que dice Ritvo, no del Barco. Lo grave es el segundo título de Ritvo: “El hecho maldito: la segregación”, donde los dos puntos anclan el sentido en la tradición política del antagonismo y la exclusión elaborados por Laclau y Mouffe. Los dos títulos señalan equivalencia, suspensión, sinonimia.

El título de Grüner se legitima en la tradición del género “Carta abierta”, desde Emile Zola a Rodolfo Walsh, pero la puntualiza en su contradestinatario para acusar a del Barco de haber cambiado de bando: “Carta abierta: sobre una abjuración”.⁹ Abjurar, negar lo que se ha sido o dicho, noción proveniente de los tiempos inquisitoriales. Luego contraataca con su segundo título “Un ángel innecesario”, donde se supone (y utilizo el “se” en sentido barthesiano, el “se dice” de la *doxa*, el reino del lugar común), que del Barco devino en un “ángel” señalado por su inutilidad y su misticismo.

A los títulos de los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner, individuales y dedicados a un contradestinatario específico, del Barco responde con “Comentario” y “Observaciones” dirigidos a los tres. La elección de estos géneros ilumina, también, específicos sentidos. El comentario es, para Foucault, ejemplo de la episteme renacentista que inicia un camino donde este género puede, a su vez, ser objeto de otro comentario dando lugar a un encadenamiento sin fin. Además, el comentario es el discurso donde se trata de descifrar la semejanza de los signos y en él se intenta dejar en claro que hay un texto primero y, luego, muchos textos segundos (Foucault, 1968: 56). En este caso, el texto primero es la *Carta* de del Barco y los juegos de sentidos “comentados” por del Barco quedan adheridos a los escritos de Jinkis, Grüner y Ritvo.

Por otra parte, las “Observaciones” están vinculadas a la filosofía clásica e iluminista, ubican no solo en el *ethos* de filósofo a del Barco frente a sus interlocutores –dos psicoanalistas y un teórico de arte–, sino que, a su vez, arrojan luz sobre el sentido que ha cobrado en los últimos años

9 En el Capítulo 4 analizamos cómo el tema de la acusación por abjuración es tratado por Héctor Schmucler ya desde 1979.

esta noción como lo demuestra el blog “Observaciones Filosóficas” donde se define el término con estos atributos:

Concepto: *observaciones filosóficas* busca poner en ejercicio el espíritu crítico, la vocación investigativa, así como abrir espacios al debate como aventura de lo humano, sin verdades clausuradas que sofoquen el pensamiento y nieguen la poesía. La Filosofía es una actividad crítica y elucidante que se ejerce en el lenguaje. Como la inteligencia, se alimenta más de preguntas que de respuestas. Por ello la filosofía surge de la sospecha, la perplejidad y el asombro. Estando así llamada a remover creencias inerciales, a hacer tambalear certezas culturales y ampliar miradas obtusas que solo giran sobre sí mismas. Publicar en Observaciones Filosóficas y también leer sus textos significa precisamente lo contrario, esto es, moverse por una red de textos que dialogan y se interpelan entre sí, permitiendo realizar navegaciones o trayectos enlazados. He aquí la verdadera novedad de nuestra propuesta, intentar ir más allá de la linealidad del texto apuntando a una lógica de superficies, engarces, planeos y multiplicación de puntos de anclaje [...] Un sitio como este, entonces, sitúa a la filosofía en lo que es su hogar propio, reconstruye lo que fue su lugar de nacimiento, el ágora: plaza, mercado, espacio de la política y de las fiestas, de juicios y diálogos, lugar de paso y de encuentro, un cruce de lugares, una exploración topológica, un ejercicio acerca de los lugares o la falta de ellos.¹⁰

10 <<http://www.observacionesfilosoficas.net/info.htm>> (consulta: 23-04-2015).

Justamente desde el ágora y lo público, del Barco realizará engarces, planeos y multiplicaciones a sus contradicursos. Utilizará sus *Comentarios* y *Observaciones*, como armas frente a la elección de Jinkis, Grüner y Ritvo del género artículo, una elección para nada casual que, obviamente, responde a la necesidad de delimitar, desde el principio, una situación de comunicación particular. El artículo, género privilegiado en el campo académico, es un discurso apegado fuertemente a los saberes de las disciplinas y que construye comunidades discursivas de especialistas. Todo lo contrario de la red de textos que dialogan y elucidan en el espacio público planteada por del Barco.

Lo que no gusta: las razones de nuestra elección se fundamentan, también, en otros aspectos. Uno de ellos es que, dentro del *corpus* polémico, la serie establecida entre *La intemperie-Conjetural* es en la que se examinan y contrastan, de manera pormenorizada, los problemas teóricos medulares de la izquierda argentina, se llevan los razonamientos al límite de la ética y, en consecuencia, es la más violenta, tanto en lo discursivo como en lo político. En segundo término, y debido a su extensión, elegimos la confrontación del Barco/Ritvo por el trabajo discursivo desplegado a partir de un tipo especial de paráfrasis: la reformulación parafrástica de tipo explicativo, analizada por Catherine Fuchs, en su libro *Paráfrasis y enunciación* (1994), una reformulación centrada en la interpretación de un texto, cuyo sentido se intenta restituir, explicitar o transformar. Finalmente, confieso un motivo, no menor, para elegir estos textos y es la perturbación que sentí al leerlos, casi debería decir rechazo, hacia ciertas afirmaciones de Ritvo de las que doy dos ejemplos:

Para volver a lo más inmediato, diría que no puedo elevar el “no matarás” a principio universal e incon-

dicionado porque hay ocasiones en las que, siempre y cuando la muerte no sea ella misma el objetivo final buscado, *la muerte de hombre es un mal necesario*. Tal el caso de las guerras justas y en particular las guerras contra el invasor. (Ritvo, 2007a: 135)

Carl Schmitt percibió como pocos el carácter extremo y ferozmente binario que late en cualquier coyuntura política, aún la más pacífica. Hay quienes lo exaltan con *la apelación a un romanticismo negro que puede conducirnos tanto a Hitler como a Stalin; me cuento entre quienes desearían que estas instancias permanezcan lo suficientemente alejadas como para no destruir la convivencia, pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía que contrasta el legalismo político con los llamados, con la frase hecha pero elocuente, “vicios privados”*. (Ritvo, 2007b: 228)

La pregunta primera que me hice es ¿qué dice Ritvo?, ¿qué gesto atroz lo hace decir esto? Que un intelectual de izquierda, filósofo y psicoanalista, que critica a la guerrilla y a la dictadura argentina sin el *discrimen* de sentidos necesarios por su formación, y que reitera a lo largo de la polémica su inocencia y su rechazo a la violencia, afirme que “la muerte del hombre es un mal necesario”, o bien que comience una de sus frases con Carl Schmitt y señale que el nazismo o el stalinismo deberían estar “alejados pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía”,¹¹ no solo producen alarma –como diría el propio

11 Sorprende la devoción por Carl Schmitt de ciertos actores políticos e intelectuales pese a su teoría –la exacerbación de la antinomia amigo-enemigo– y por su rol de intelectual y jurista del Partido Nacionalsocialista alemán en los años treinta del siglo pasado. Chantal Mouffe en *En torno a lo político* ha reformulado la teoría de Schmitt para afirmar: “Todo consenso se basa en actos de exclusión”. Ritvo habla de “segregación”.

Ritvo “de moral de confesionario o de campus universitario” (Ritvo, 2007a: 183)–, sino que conllevan a una necesaria reflexión sobre las condiciones y los fundamentos de un discurso justificador de la violencia en la medida en que, al seguir un *index* de autores que se extiende desde Carl Schmitt a Lacan, la concibe como constitutiva de la condición humana:

No obstante, sí creo que hay un principio que puede formularse de manera general, un principio cuya excepcionalidad debe pensarse a la manera de Lacan; no una mera excepción a una regla, sino la excepción que por excepcionalísima funda los límites y los alcances de esta misma regla. Me refiero a la crueldad. (Ritvo, 2007a: 135)

Podemos decir que el enfrentamiento del Barco/Ritvo construye dos posicionamientos opuestos con relación a la reflexión sobre la responsabilidad y la culpa en el compromiso con la lucha armada. Por una parte, el rechazo planteado por Ritvo a realizar condenas abstractas a la violencia y considerar, en cada caso, un análisis concreto de las condiciones en que emerge. Por otra, la *Carta* de del Barco –su enunciado “no matarás”– produce la desubicación y el desplazamiento del legado heroico que fue fundamento de las organizaciones guerrilleras: el sacrificio, la disposición previa a morir que hacía justificable la aptitud a matar y, con ello, la visión de la guerra como el momento épico definitivo de la acción política. (Schmuccler, 1999: 4)

Las operaciones discursivas puestas en juego para la construcción de estos dos posicionamientos se despliegan en todo

el dispositivo de habla: los géneros utilizados, la instauración de modos diferentes de decir verdad, los saberes legitimados por cada uno y, de manera destacada, la reformulación que realizan sobre la palabra del otro. La reformulación en Ritvo lo conduce a aseverar la teoría de la violencia constitutiva en la historia como regla excepcional que regula toda comunidad; en del Barco, a reafirmar el contenido del “no matarás” cuando enfatiza los errores del otro a través de la cita literal de sus palabras. La pregunta será entonces ¿Cómo puede transformarse tanto, en el caso de Ritvo, el decir del otro a partir de una reformulación interdiscursiva? ¿Cómo la paráfrasis y la autoreformulación radicaliza el propio decir en del Barco?

Sabemos que en la reformulación explicativa parafrásica las elecciones efectuadas por el sujeto, cuando hace la transformación del contenido de un texto fuente, son realizadas en función de los parámetros constitutivos de la actividad discursiva: dependen del objetivo perseguido por el sujeto que reformula (según el tipo de tarea discursiva a la que se ha comprometido), de sus conocimientos del mundo, de condicionamientos de orden situacional (según la representación que tiene de la situación de enunciación de texto fuente y de su propia situación de reformulación: intención de su interlocutor, imagen de sí mismo, etcétera) y de sus preferencias subjetivas.

Al tener en cuenta estas instancias comenzamos por el dispositivo de habla, es decir, el modo de decir verdad que conforman el discurso de del Barco y de Ritvo en la medida en que consideramos que, las de este último, corresponden a dos prácticas diferentes de lo que Foucault define como discursos de verdad. En este sentido ubicamos los textos en dos prácticas diferentes. Por una parte, la *parresía* en del Barco quien, como *parresiasta* –sujeto que dice la verdad con coraje y riesgo–, formula un examen de conciencia (de

sí) –su *Carta*– y somete a examen (a “otro”) –sus *Comentarios* y *Observaciones* a los artículos de Ritvo– para dislocar los principios fundantes de la guerrilla argentina –la moral heroica, el mandato sacrificial y su poder enceguedor–. Por otra, el discurso de *tekhné* de Ritvo, ligado a la figura del *rétor*, a cierto intelectual que, como escribió Schmucler, puede tornarse crítico y juez porque posee sabiduría y, en consecuencia, se convierte en portavoz del mito de la violencia.

En segundo término, proseguimos con el análisis del juego parafrástico: por una parte, la reformulación, desplegada en los textos de Ritvo, que exagera el umbral de distorsión, en la medida en que transforma radicalmente el contenido de la *Carta* y los *Comentarios* y, se configura, entonces, como una paráfrasis que traiciona al texto fuente,¹² por otra, y en oposición a la primera, la explicación parafrástica desplegada en los textos de del Barco, para derribar, echar por tierra, la posición de Ritvo.

El examen de conciencia –del Barco–: el filósofo se convierte por tanto en aquel que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de

12 El proceso específico de transformación del contenido, si bien no es observable directamente, constituye la clave de la actividad de reformulación. En el curso de este proceso, el sujeto elabora, a partir del contenido C asociado a un texto T, un nuevo contenido C', del que selecciona algunos elementos entre una pluralidad de elementos de contenido posibles. Las elecciones que él efectúa son, al mismo tiempo, de orden cuantitativo y de orden cualitativo. En el plano cuantitativo, puede elegir desarrollar C (en el sentido de la ampliación retórica) o condensar C (en el sentido del resumen de texto) o también conservar poco o mucho la cantidad de elementos de contenido de C. En este plano cuantitativo, el umbral de distorsión puede ser cruzado, tanto por exceso de desarrollo como por exceso de condensación: un contenido C' demasiado diluido puede conducir a un T' ininteligible, de la misma forma que un contenido C' demasiado reducido. En un caso como en el otro las reformulaciones serán vistas como paráfrasis que traicionan T. En el plano cualitativo, el sujeto elige “distanciarse”, deformar más o menos C' en relación con C: entre los dos polos extremos que son, de un lado, una hipotética identidad absoluta (distancia idealmente nula) y del otro, la alteridad radical (el más allá del umbral de distorsión), se sitúa un continuum de transformaciones cualitativas admitidas como aceptables por ser percibidas dentro de los límites del umbral de distorsión (Fuchs, 1994: 18-19).

una alteridad (Foucault, 2010: 366). En su último curso en el *Collège de France*, Foucault hace referencia al proceso que lo condujo al estudio del hablar franco, de la *parresía* como modalidad del decir veraz. Sostiene que fue la tradicional cuestión en la filosofía occidental sobre las relaciones entre sujeto y verdad y, de manera más específica, las prácticas y los tipos de discurso que procuraban decir la verdad sobre el sujeto. Una de esas formas aletúrgicas es el *examen de conciencia*, definido como aquel discurso de verdad que el sujeto dice sobre sí mismo o, en otros términos, un discurso de verdad que el sujeto está en condiciones, y es capaz, de decir sobre sí mismo. En este dispositivo de habla –examen de conciencia– se inscribe la carta de del Barco publicada en *La intemperie*.

Como ya dijimos, del Barco se “conmueve”, “toma conciencia”, tiene la sensación de que “habían matado a su hijo”, llora preguntando “por qué, cómo y dónde lo habían matado”, se da cuenta “claramente”. De las pasiones a la racionalidad, del Barco es un “yo” que se “asume como responsable de un “asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido” y es, entonces, capaz de sostener su responsabilidad y decirla. Pero, además, hace extensiva esa responsabilidad a “todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyaron”. De la primera persona del singular al “nosotros”, del Barco se refiere al grupo de *Pasado y Presente*. De ninguna manera generaliza –como más tarde sostendrá Ritvo–, sí amplía su culpa y su responsabilidad, pero las ubica en él y en su grupo de pertenencia.

El examen de conciencia, por otra parte, pone de manifiesto el desajuste entre medios y fines de los que un sujeto se hace cargo y, por tal razón, es uno de los géneros en los que se puede vislumbrar de manera más nítida la relación entre ética y política. En el examen de conciencia se revela la coincidencia entre el sujeto ético de la verdad y el sujeto

político que actúa –debe actuar– con la acción recta que sustenta esa verdad. En la *Carta* se localiza esa perturbación entre medios y fines: la anomalía ejercida entre los asesinatos de dos compañeros y la guerrilla redentorista. Será a partir de ese desajuste que del Barco, como sujeto *parresias-ta*, ejerza un trabajo de inspección, se escudriñe a sí mismo para “asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano”. Por esa razón, al realizar su examen de conciencia, no es indulgente consigo mismo, comprende su acto, pero no es complaciente: “ningún justificativo nos vuelve inocentes”, “no hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa”. Si la no indulgencia estipula, como dice Séneca, “sencillamente me digo: no vuelvas a hacer lo que hiciste”, el examen de conciencia señala no volver a repetir la incompatibilidad entre medios y fines, en este caso, entre los asesinatos y la guerrilla. Esa acción, que implica apropiarse y no excluirse de las consecuencias, llena de sentido un imperativo: la prohibición de la muerte del otro –el “no mates” del *Decálogo* bíblico–: “Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*” (del Barco 2007: 32).

El examen de conciencia y la regla enunciada –“no matarás”– fundan una práctica para la constitución de los sujetos éticos. En primera instancia, la elaboración de este sujeto –un proceso que implica al sí mismo, pero también al “otro”, siempre necesario– se conforma a partir de una práctica entre dos, ya que, cuando decimos la verdad, apelamos al otro, no para reprocharle, no para herirlo, sino para hacerlo progresar en su conciencia y en su conducta. En segunda instancia, el decir verdad comporta un riesgo para el *parresias-ta* y, también, para el interlocutor, en la medida en que esta práctica discursiva es un ejercicio de memoria que tiene como fin reactivar las reglas que siempre se deben

tener presentes: no olvidar las normas fundamentales de una acción, los medios que se deben emplear, los fines que se proponen. “No matarás” –principio, fundamento, mandato– ubica a del Barco como sujeto ético de verdad en la medida en que presenta la identidad entre conducta y conocimiento, sujeto de acción y sujeto de verdad, regla y decir y, por esa razón, es capaz de responder a ese interrogante que Foucault propone para todo parresiasta:

¿Hasta qué punto las verdades que conozco y que compruebo conocer porque las recuerdo como reglas, a través de mi examen de conciencia, son en efecto las formas de acción, las reglas de acción, los principios de la acción de mi conducta a lo largo de todo el día y toda la vida? ¿En qué punto me encuentro de esa elaboración, de la que decía que era, creo, lo esencial de las operaciones ascéticas en esta forma de pensamiento? ¿Dónde estoy en la elaboración de mí mismo como sujeto ético de la verdad? ¿Dónde estoy en esa operación que me permite suponer, hacer coincidir exactamente en mí el sujeto de conocimiento de la verdad y el sujeto de la acción recta? (Foucault, 2000: 461)

Si el examen de conciencia supone tener principios de conducta, la *parresía* señala la necesidad de decir la verdad sobre uno mismo y sobre el otro, sin ocultar, ajustando cada palabra a esa verdad proclamada. Un lazo fuerte, constitutivo, se instaaura entre quien habla y lo que dice. Del Barco da su opinión, dice lo que piensa, se liga a lo dicho por ser verdadero. Se adecua, en consecuencia, como sujeto ético. Sin embargo, a partir de allí, asume el riesgo –Foucault dirá “el coraje de la verdad”– de ofender al otro. “Irritarlo, encolerizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que

pueden llegar a la más extrema de las violencias” (Foucault, 2010: 30). El examen de conciencia de del Barco afronta la ruptura del pacto parresiástico: la puesta en riesgo del vínculo con su interlocutor.

Del decir de la *tekhné* (Ritvo) al someter a examen de del Barco

Sócrates hace un recorrido, una indagación [...] a través de la ciudad [...] esto (la indagación, la puesta en entredicho, el cuestionamiento, el examen de los otros en la comparación consigo mismo) es lo que Sócrates, en el texto, llama *éxtasis*. *Exetazein* es someter a examen. (Foucault, 2010: 99)

La *parresía* se opone a la retórica, la técnica que incumbe a la manera de decir las cosas con el fin de persuadir, pero que no acuerda ni vincula las relaciones de verdad entre quien habla y lo que dice. En cambio, en la retórica no hay necesariamente verdad porque se deshace el lazo entre el que habla y lo que dice.¹³ En este sentido es llamativo que la primera interpretación de Ritvo ubique a la *Carta* de del Barco como un juego retórico:

El recurso a cierto procedimiento retórico oriundo de la teología negativa y que consiste en repetir un tér-

13 La retórica, por consiguiente, no implica un lazo entre quien habla y lo que dice, y su finalidad es en cambio instaurar una relación vinculante, una relación de poder entre lo que dice y la persona a quien uno se dirige. La *parresía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él... El rétor es o puede ser un mentiroso eficaz que obliga a los otros. El *parresiasta*, al contrario, será el decidior valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro (Foucault 2010: 33).

mino pero con signo negativo –dios sin dios, fuerza sin fuerza, ser sin ser–, cumple, en este contexto, la función de salir del paso allí donde reina la perplejidad y el temor profundo de dejar las cosas en el punto en que el saber –nuestro saber– debería entregarse a su propia descomposición; un dios sin dios sigue siendo incomprensiblemente dios, lo que equivale a la definición del dios, la fuerza sin fuerza es la impotencia de la fuerza, el ser sin ser sigue siendo, misteriosa, irreductible, inescrutablemente, ser. (Ritvo, 2007: 132)

Al ser interpretada como un ejemplo de retórica, la *Carta* suscita la respuesta de Ritvo que conduce un modo de decir distinta de la *parresía*. Este será el modo de decir del hombre de la *tekhné*, de un sujeto que no corre riesgo en la transmisión de su saber, que no se enfrenta a la resistencia de su interlocutor ni al desgarramiento que comporta su decir. En oposición a del Barco, Ritvo como técnico de un saber, interpela a del Barco en lo que considera que debería ser una función de la filosofía: hacer que el saber se descomponga, llegue a sus límites. La pregunta es entonces ¿Por qué le pide esto Ritvo a del Barco? Indudablemente, porque como técnico o profesional habla desde lo que ha aprendido –desde su saber filtrado y matizado por cierta retórica discursiva– y, en paradoja, pone en primer término su discurso –no su saber– para manifestar su seguridad y su palabra autorizada.

Este dispositivo asienta el texto de Ritvo, devenido en una reformulación técnica que intenta desbaratar la aleturgia de la *Carta* y cuyo sentido destaca del Barco cuando ubica a sus interlocutores de la revista *Conjetural* en la posición de detentadores del “Saber”, enfatizado con el uso de la mayúscula:¹⁴

14 Es el término utilizado por Foucault para referir los modos de aparición, producción o manifesta-

La primera impresión que tuve al leerlos es la de hallarme frente al Saber de tres intelectuales que se consideran el lugar, no imaginario sino real, del Saber, o el Saber en su presencia misma, en ese lugar que son ellos mismos. Ustedes se preguntarán de dónde saco esa impresión. Ante todo, me impresionó (dirán que una impresión no es un argumento, y por supuesto que tienen razón) el *tono* profesoral, propio de quienes se creen (hasta es posible que se lo crean sin tener conciencia de creérselas) poseedores de un conjunto de conocimientos que funcionan como Saber (absoluto). (del Barco, 2007: 151)

La ironía ataca socarronamente a “tres intelectuales ubicados en el real del Saber donde ellos mismos son ese lugar”.¹⁵ En oposición al decir técnico de Ritvo y sus compañeros de *Conjetural* del Barco libera u contra-verdad en dos respuestas: los *Comentarios* y *Observaciones*, discursos que parodian ese “Saber” académico evaluado en parodia por su tono “profesoral”. Para del Barco no se trata de dar lecciones

ción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta: “El problema consiste en saber cómo y por qué razones llegó un momento en que el decir veraz pudo autenticarse con su verdad, pudo afirmarse como manifestación de verdad, toda vez que, justamente, quien habla puede decir: soy yo quien posee la verdad y soy yo quien posee la verdad porque la he visto y, habiéndola visto, la digo. Esta identificación del decir veraz y del haber visto la verdad, esta identificación entre quien habla y la fuente, el origen, la raíz de la verdad, es sin duda un proceso múltiple y complejo que fue capital para la historia de la verdad en nuestras sociedades” (Foucault, 2012a: 67).

- 15 Sostiene Laurent Perrin sobre la ironía: “La ironía verbal es un procedimiento complejo –activado por un sujeto en su discurso y en sus pretensiones de comunicar– que tiene, según mi opinión, dos componentes. Por un lado, el ironista toma a alguien como blanco a través de aquello que expresa; por otro lado, comunica su propio punto de vista por antífrasis [...] la ironía será pura y simplemente asimilada al procedimiento de la antífrasis –que yo defino muy someramente como una figura consistente en comunicar un punto de vista opuesto a aquel que es expresado en el enunciado–. Lo que nos va a interesar aquí no concierne a la ironía en sí misma (el fenómeno como tal), sino la manera por la cual el locutor señala su intención de ironizar basándose en la inadecuación contextual de aquello que expresa. Consideramos que es en este sentido en que ironiza del Barco. La traducción francesa que seguimos de antífrasis es contra-verdad (*contra-verité*).

de sabiduría por esa razón sus títulos señalan la inscripción de su decir en géneros, que no solo rubrican la diferencia entre *parresía* y decir técnico, sino, fundamentalmente, apelan a un trabajo discursivo parafrástico que establece, con la palabra del “otro”, una batalla discursiva y política.

El *Comentario* es un texto en el que no se trata de “repetir”, sino de “decir sobre”, que conlleva una toma de distancia y una toma de posición con respecto a un texto fuente –el de Ritvo– y, en consecuencia, despliega una perspectiva crítica activa frente a ese último. En las *Observaciones*, por otra parte, prima la dimensión didáctica, el ejercicio de una enseñanza puesta en práctica por aquel que observa y analiza un discurso y entonces “para/frasea” (de “para”: a lo largo, “phraso”: yo digo, yo vuelvo a decir) para esclarecer sentidos, corregir errores e iluminar.¹⁶ Los *Comentarios* y las *Observaciones* articulan, además, otra dimensión de la palabra *parresiástica*, aquella que implica someter a examen al otro. Si la *Carta* fue un examen de conciencia del sí mismo como una prueba del alma, los *Comentarios* y *Observaciones* desplegarán el cuestionamiento del otro a través de un proceso discursivo que implica la indagación, el entredicho, la inspección para confrontar, verificar y así, poder llegar a la verdad. Del Barco ubica su ejercicio inquisitivo en las prácticas aletúrgicas, ese conjunto de procedimientos que manifiestan la verdad en oposición a lo falso, lo oculto, lo imprevisible (Foucault, 2010: 19), pero además, interpela de manera incesante, permanente.¹⁷

16 La actividad de comentario de texto contiene, en efecto, momentos de paráfrasis necesarios (entendida esta vez como reformulación explicativa): para explicar el sentido de una palabra, de un giro o de una noción difícil, el que enseña recurre a los sinónimos o a las perífrasis y realiza reformulaciones más o menos extensas del texto a comentar... La paráfrasis no es, por lo tanto, inútil esfuerzo o pálida imitación, sino explicitación esclarecedora (Fuchs, 1994: 6).

17 Foucault escribe: “El parresiasta es el interpelador incesante, permanente, insoportable” (Foucault, 2010: 37).

Reformulaciones

“La muerte genérica es incapaz de mencionar la muerte humana; por eso es inagotable la necesidad de saber cómo murió cada uno y, por eso, la incertidumbre no tiene consuelo” (Schmucler, 1996: 9). Tomamos esa cita de Schmucler para enmarcar el texto de Ritvo cuyo título es una reformulación del nombre de la revista en la que se publica la *Carta –La intemperie es la crueldad–*. Una estructura ecuacional orienta la clave interpretativa hacia un principio: la “crueldad” asimilada a “intemperie”, ese el exterior, que está fuera, que aísla en desolación o asesina. Este título opera, además, en oposición a “responsabilidad”, “culpa”, “decir la verdad”, “no matarás” planteados en la *Carta*. A partir del título, la modalidad técnica del decir de Ritvo se basa en la evaluación ejercida sobre los enunciados de del Barco y en el intento de afianzar la persistencia, ¿la supervivencia?, de su saber:

Hay un mérito en la carta de del Barco, algo que no puedo negar, aunque, ya se verá, discrepe muy fundamentalmente con sus principios y consecuencias. Estamos acostumbrados a ocultar nuestras faltas tras las notorias y escandalosas faltas de los otros [...] la izquierda que no cesa de denunciar (y con razón) los males del capitalismo, se declara irresponsable del stalinismo y del derrumbe de la Unión Soviética [...] No obstante, *invertir esa tendencia mediante un acto de contrición, nos deja encerrados en el mismo círculo, solo que de otro modo*. Para decirlo sintéticamente, del Barco ha pasado de un *fundamentalismo* presuntamente concreto, pero vuelto abstracto por su teleología –me refiero al marxismo y su causa final, la sociedad sin clases–, a otro abstracto, tan abstracto que no tiene otra realización que la más concreta de las autopuniciones.

Toda la carta está fundada en reversiones perfectamente recíprocas: la dictadura cometió crímenes, sin duda horrorosos, “nosotros”, los “revolucionarios” también, aunque no hayamos torturado; no se puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio cuando se trata de los propios. (Ritvo, 2007: 131-132)

Ritvo comienza su texto con una evaluación paradójica, le atribuye un “mérito de carta”, aunque no dice cuál es para pasar inmediatamente a formular una contradicción “discrepo muy fundamentalmente”, donde la carga semántica y redundante del adverbio orienta su descalificación a partir de dos claves interpretativas. Primero evalúa “el acto de contrición” de del Barco, regido según Ritvo por un “fundamentalismo concreto y teleológico que luego pasa a ser abstracto” aunque no desarrolla los sentidos otorgados a estos atributos. Luego, la retórica de su discurso realiza un salto abrupto al articular la “contrición” con la “reversión”, dos nociones a las que teóricamente posiciona en una misma significación: la contrición, es decir el arrepentimiento se vincula, sin mediar explicación, con una restitución, una reposición, incluso un reintegro –seguimos los significados del diccionario de la RAE–. Semánticamente, entre contrición y reversión no hay equiparación posible, así como no la hay entre la comparación, que según Ritvo, realiza del Barco entre los asesinatos de la dictadura y la guerrilla.

Esta paráfrasis interpretativa efectúa la transformación radical del sentido de la *Carta* donde del Barco jamás realiza esta justificación. En consecuencia, para aclarar esta confusión, en su *Comentario* del Barco da inicio a un nuevo proceso reformulativo que tiene como finalidad mostrar lo falaz interpretativo en Ritvo:

¿Por qué? Porque “mediante un acto de contrición” quedo “encerrado en el mismo círculo” de aquello de lo cual me arrepiento. De esta manera pasé de un “fundamentalismo” marxista (fundamentalismo a causa de su “teleología”) a un fundamentalismo de la autopenición. Digámoslo de otra manera: si alguien predicara el bien en lugar del mal se ubicaría en el mismo círculo de valores pues de hecho reconocería la existencia del mal, ya que *sin mal no puede haber bien* [...]. Además, ¿por qué mi “arrepentimiento” o mi “autopenición”, que es arrepentimiento por considerarme responsable de la muerte del Pupi, sería un fundamentalismo? Yo reconozco mi culpabilidad en la muerte del Pupi, pero no entiendo qué lo puede llevar a usted a sostener que este reconocimiento y arrepentimiento constituye un “fundamentalismo”. En ningún momento he pretendido convertir mis pasiones, estados de ánimo o conocimientos, en una norma, en un “fundamento” y mucho menos en un *deber ser* universalizable. Usted confunde un reconocimiento o, en última instancia, un ruego, con un mandamiento... El tema de las “reversiones” le parece un descubrimiento (perdóneme, pero es como descubrir América) útil para acusarme de “revertir” las cosas. Pero *yo no digo que los crímenes de la dictadura sean “recíprocos” con los “nuestros”,* entiéndase, con los de los “revolucionarios” o guerrilleros, sino que *DIGO que los “nuestros” también son crímenes,* lo cual es distinto. Digo simple y directamente que *son crímenes,* y que, en consecuencia, es tan criminal matar un estudiante como matar un policía. ¿A qué “reversión” se refiere entonces? Por supuesto que, aunque a usted lo escandalice, yo sostengo que “no se puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio

cuando se trata de los propios”. ¿O usted piensa que sí se puede matar a los hijos de los otros? ¿Pero acaso uno no es también el otro de otro? ¿De qué “inversión” está hablando? (del Barco, 2007: 175-176)

Del Barco, al escribir su respuesta tiene en cuenta el proceso reformulativo previo –de la *Carta al Artículo*–, con una doble finalidad. Por una parte, restituir y, enfáticamente, sostener la verdad formulada en su texto. En primera instancia expande los sentidos dados a “contrición” articulados con “arrepentimiento” y “responsabilidad”, no con “fundamentalismo”. En segunda instancia, pone en escena el desconocimiento que tiene Ritvo del sentido de la palabra “reversión” para orientarla a lo que ha afirmado sobre “los crímenes”: “yo no digo que los crímenes de la dictadura sean ¶recíprocos¶ con los ¶nuestros¶”, donde la negación, enfática por el uso de la 1ª persona, se afianza –“digo que los nuestros también son crímenes”–, para señalar el error interpretativo de Ritvo. Para del Barco no hay falacia en lo que sostiene Ritvo, si juego retórico y el desconocimiento.

Por otra parte, su segunda finalidad es explicitar, para explicar y rebatir los fundamentos de Ritvo. Utiliza como ejemplos la interrogación –“¿Por qué?”–, más una cita directa entre comillas y marcada con itálicas del texto de su contradestinatario “un acto de contrición sería un *fundamentalismo*”. Estos marcadores metalingüísticos y la interrogación, fieles al original, aseguran el anclaje de los pasajes del *Artículo* en el interior del *Comentario*. No solo para destacar la contradicción interpretativa de Ritvo, en tanto plantea en primer término el “acto contrición” como un accionar vuelto sobre sí mismo, cerrado, circular, sino que enfatiza el “fundamentalismo” –lugar común del lenguaje político actual para definir al enemigo– que Ritvo comprende ilegítimamente a partir del denominado “giro teológico” en

filosofía, con el cual pretende impugnar los postulados levi-sianos en la *Carta*.

En consecuencia, observamos dos tipos diferentes de reformulación en tanto poseen orientaciones opuestas. Por una parte, la reformulación explicativa desarrollada por Ritvo opera con el borrado y la condensación en la medida en que su finalidad es reprobar y desacreditar lo que considera el rechazo de del Barco a la carencia de explicaciones históricas sobre la violencia política. Ritvo resume y reduce la *Carta* para imponer su pensamiento.

Del Barco, en cambio, escande su texto a partir del operador reformulativo “digámoslo de otra manera”, o bien, “en otras palabras” para orientar un proceso de esclarecimiento de las significaciones que pone en una relación asimétrica su *Carta* y su *Comentario* con el texto de Ritvo. “Digámoslo de otra manera” trabaja, en la traslación de un lenguaje, el técnico de Ritvo al filosófico de del Barco, a partir de una doble orientación argumentativa. Por una parte, amplifica y pone en el texto el nombre propio del asesinado, aquello que fue borrado en el texto de Ritvo y que constituye el fundamento de su *Carta* –“el asesinato de dos seres humanos con nombre y apellido”– porque son causa de responsabilidad y culpa. Por otra, del Barco realiza una doble paráfrasis como estrategia discursiva para rebatir a Ritvo y aseverar el “no matarás” como principio universal. En esta doble paráfrasis, si en un nivel –el del sujeto que dice la verdad– apela a su “estado de ánimo” o sus “conocimientos” para afirmar que no “pretendió” que su “arrepentimiento” se transforme en un “*deber ser universalizable*”, en otro nivel –el de la identidad entre el sujeto ético y el sujeto de acción que respeta sus reglas– al incorporar el compromiso con la verdad –“yo sostengo que no se puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio cuando se trata de los propios” (del Barco, 2007: 176)–, enfatiza que lo *universalizable*

es ese principio que Ritvo viene a cuestionar desde un saber profesoral.

Sin embargo, Ritvo insiste –del Barco dirá “¿por qué insiste?”– en inscribir su texto en la retórica para desplegar lo que considera uno de los mayores errores de del Barco: la reducción de la política a la familiaridad:

¿Podemos desconocer –y mi pregunta es indiscutiblemente retórica– que el vínculo filial no solo incluye el amor, sino asimismo el odio y que así la consigna “no matarás” es tan tribal como la ley del talión? ¿Podemos desconocer que “amar al prójimo” también oculta la dimensión del odio y que si amo al prójimo –como a mí mismo, agrega el texto bíblico, agregado que no es un mero agregado–, lo inundo y aplasto con mi Bien? [...] Pero no lo es el “no matarás”, que tampoco, como lo aserta del Barco, carece de explicación precisamente porque *no es* fundamento de la comunidad, incluso si admitimos que “comunidad” no equivale a “sociedad”. (Ritvo, 2007: 132)

Ritvo pretende apropiarse del pensamiento de del Barco para someterlo a otro saber cuyas capacidades cree conocer. Su texto se torna, entonces, una adaptación, una perpleja transposición para tratar de imponer, subrepticamente, su propio conocimiento: “amar al prójimo oculta la dimensión del odio”; “el no matarás no es fundamento de la comunidad”. Al primer borrado –los asesinados–, Ritvo encastra una segunda tachadura: el principio postulado por Levinas constitutivo de una filosofía de la alteridad y de la filosofía del otro humanismo. El rostro del otro me ordena, escribe Levinas, el “¡no matarás!”; puesto que al despreocuparme del otro lo estoy matando. De allí: yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo, donde el

punto para pensar ya no es el ser, sino el otro. Esto es lo que señala del Barco cuando subraya la contradicción fundante en Ritvo dado cuando plantea una sociedad condicionada por el matar:

En el párrafo siguiente usted dice que “es inexplicable el fondo de crueldad que habita en el corazón del hombre”. ¡Una excelente frase! Pero a renglón seguido nuevamente dictamina respecto a lo que es, a lo que no es, a lo que debe ser[...]: el “no matarás”, asienta, *sí puede explicarse*, porque *no* es fundamento de la comunidad. Otra vez, como *de pasada*, se refiere a una problemática compleja. Yo le pediría que trate de imaginar una sociedad (o comunidad) que estuviera regida por el *matar* como principio, es decir, donde todos estuviésemos obligados a matarnos. (del Barco, 2007: 179)

En la reformulación de Ritvo, el sujeto borra para construir a partir del elemento ausente, de su tachadura –“aplato al otro con mi bien”–, una interpretación del texto fuente al intentar vaciarlo de sentido y con el fin de transmitir al interlocutor otras informaciones que considera “esenciales”. Lo que Ritvo da de baja no es solo el mandamiento bíblico –“no mates” en la traducción hebrea, “no matarás” en la traducción cristiana–, sino, fundamentalmente, el “ama al prójimo como a ti mismo”.

Para poner en evidencia esta falta del *Artículo*, del Barco vuelve a su *Carta* para desplegar una sucesión de autoreformulaciones. En este proceso, construye progresivamente su texto al retomar lo ya dicho, sin considerar la distancia entre las dos situaciones enunciativas – de la *Carta* y de los *Comentarios*– de modo de presentarlo como un único acto enunciativo que elabora y establece las significaciones gradualmente. El sentido es uno: el

mandamiento señala la prioridad del otro antes que uno mismo porque el yo y el otro componen una relación asimétrica donde este último tiene la primacía. A partir de allí la ética de la alteridad rechaza el justificativo dado a la muerte del otro, en tanto se lo concibe como un desenlace legítimo ocasionado bajo ciertas condiciones históricas, en este caso, revolucionarias. El “no matarás”, además, conforma otro postulado: la convicción de que el hombre es sagrado, que todo hombre lo es. Este segundo principio será socavado por Ritvo:

Para volver a lo más inmediato, diría que no puedo elevar el “no matarás” a principio universal e incondicionado porque hay ocasiones en las que, siempre y cuando la muerte no sea ella misma el objetivo final buscado, *la muerte de hombre es un mal necesario. Tal el caso de las guerras justas y en particular las guerras contra el invasor.* (Ritvo, 2007: 134)

Para continuar: *La suprema tentación: tener al otro en un puño y ser, aunque sea por un instante, dueño de su existencia.* (Ritvo, 2007: 135)

De otra parte, cuando apela a la sacralidad del hombre, ¿no es evidente que se lo mata, no a pesar de que sea sagrado, sino justamente porque lo es? (Conclusión provisoria: sería mejor, mucho mejor, desacralizarlo.) Y asimismo: hacer del “no matarás” un imposible que “es lo único posible”, además de consagrar como principio a la mistificación de la impotencia, confunde las cosas: es totalmente diverso mostrar a lo imposible como límite de toda acción posible, de superponerlo inmediateamente, de una manera renegatoria, con lo posible. (Ritvo, 2007: 137)

Del Barco responde a través de interrogantes que focalizan directamente los argumentos de Ritvo para cuestionar el sentido de lo que dice: la prohibición de no matar, su definición de “guerra justa”, el rechazo a la sacralidad del hombre y la explicación del ejercicio de la violencia por causas sociales, políticas, militares:

Dice: “...no puedo elevar el ‘no matarás’ a principio... *porque hay ocasiones...*”. Pero: 1. no es usted quien “eleva” el no matarás a principio, sino que *el no matarás es lo que llamamos un principio*; 2. las que llama “ocasiones” son... iempíricas! Después sostiene que “*la muerte de los hombres es un mal necesario*”, *¿pero por qué y cuándo es necesario?* ¿Cuándo muere por causas naturales o cuándo muere mediante guerras, asesinatos o torturas? La pregunta parece capciosa, pero como a continuación *habla de “guerras justas...” donde las muertes parecen necesarias* y, según en el bando en que uno se sitúe, parecen justas, se vuelve obligatorio precisar los conceptos. ¿Justas para quién? *¿Quién decide cuando una guerra es justa?* ¿Habrán guerras justas? ¿La guerra de las Malvinas fue justa? ¿La primera y segunda guerra mundial, las guerras de religión, la conquista de América, fueron justas? ¿De qué estamos hablando? Pero estas guerras, pese a todo, en su gravedad trágica, no invalidan el ‘no matarás’. *Es en medio del terror homicida que el no-matarás adquiere más que nunca su valor trascendente y trascendental...* (del Barco, 2007: 185)

Una vez más los interrogantes y la cita literal –“¿Quién decide? ¿Cuándo es necesario? ¿Por qué?” ¿Cuándo una guerra es justa?”– sellan la verdad del principio, no elevado por nadie porque simplemente *es*, en un contexto de muerte y

de “terror homicida” para rubricar su “valor trascendente y trascendental”. La réplica de del Barco se acentúa cuando evalúa el texto de Ritvo como una exaltación de la política autoritaria:

Usted dice que “la suprema tentación” es la de “tener al otro en un puño y ser, aunque sea por un instante, dueños de su existencia” es decir, ser el Amo. Dejando de lado la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, y también toda reminiscencia sadiana, yo le pregunto ¿la “suprema tentación” de *quién*? Además ¿por qué el hecho de eliminar o superar esta infernal “tentación” nos llevaría a “la crueldad que cree saber cuál es el verdadero Bien”? ¿Es que acaso no cuentan los mansos, los “pobres de espíritu”, los “idiotas”, los pacíficos, los amantes? ¿No cuentan el budismo, el judaísmo, el cristianismo? (del Barco, 2007: 186)

Del Barco pone en cuestión la legitimidad de la interpretación de Ritvo construida en una reformulación interdiscursiva que intenta vacía *su* palabra. La tensión entre “lo mismo” y “lo otro”, entre oposiciones y contradicciones sin fin, es crispada en su *Comentario* donde emerge la sublevación para que cada argumento “otro” muestre su incoherencia y su fragilidad: “la suprema tentación de tener al otro en el puño”. Desde su posición de *parresiasta* y de comentarista, su paráfrasis demuestra que la verdadera interpretación está en su propio texto y el principio responsabilidad/culpa que es su fundamento. Además, a partir de la consideración de los posicionamientos enunciativos opuestos que cada uno ocupa, “parafrasear”, en Ritvo, significa “modificar”, “deformar”, incluso “traicionar” el contenido del texto original. Su trabajo reformulativo muestra que lo que se escribe es una representación retórica que se

ha construido desde otros textos que convierten a la *Carta en* un texto profético solo capaz de formular un principio impracticable de solidaridad. En del Barco, por el contrario, prima el objetivo del exégeta: decir la verdad, ser fiel al verdadero sentido de su discurso, mostrar *parresía* ética.

Del umbral de distorsión a lo que se reafirma

“El mal, sin embargo, seguirá inexplicable luego de saber cómo se hizo posible. Porque cuando se pretende nombrar el escándalo de no permitir la muerte de cada uno, solo se escuchan balbuceos” (Schmucler, 1996: 11). Una nueva cita de Schmucler orienta el tema del mal que es uno de los privilegiados en este *corpus polémico* y que continúa con un segundo artículo de Ritvo –“El hecho maldito: la segregación”– y las *Observaciones* de del Barco. La actividad de reformulativa en esta parte de la serie muestra la dinámica reproducción/alteración que subyace en la noción de paráfrasis y, en especial, en la reformulación explicativa en la medida en que desarrolla, extiende, amplía, focaliza determinados sentidos del discurso previo.

En “El hecho maldito: la segregación” se da cuenta de la *deformabilidad* de toda significación fundante del carácter dinámico de toda actividad reformulativa y, más precisamente, del problema de los *límites* de una deformación aceptable o autorizada. Esta alteración se encrespa, en este artículo, donde el título enlaza “lo maldito” con la “crueldad”, fundamento del primer artículo de Ritvo, para situar su tópico. Los textos de Ritvo tematizan la maldad, la crueldad, la segregación. Los de del Barco, la responsabilidad, el no matar, la culpa. Una síntesis: la segregación, presentada en contraposición al fundamento “no matarás” cierra la polémica y exagera los principios constitutivos, “primarios”, son las palabras de Ritvo, de una comunidad:

Insisto en que no ha sido ni siquiera rozado mi argumento más fuerte: que elevar el *no matarás* a norma universal e incondicional es no solo levantar una *norma absolutamente impracticable* (como aquellos que reclaman impenitentemente “socialismo ya” solo para invadir con consignas el espacio universitario), sino una manera de desentenderse radicalmente del presente, de las condiciones propias de la existencia humana y de la propia historia. Quiero decir, esta tesis deja de lado algo de lo que nadie podrá desentenderse: *que la estratificación de toda la existencia humana... se ha practicado en torno al hecho primario, absoluto e inevitable de la segregación*. Cuando digo que el *no matarás* es consigna tribal, quiero también decir: está absolutamente prohibido (me refiero a la guerra entre naciones), matar a tus camaradas, pero es un deber hacerlo con tus enemigos. Segregación, entonces... Quiero decir hay segregaciones y segregaciones, no todas equivalen, en absoluto, aunque en la mejor situación social (algo que vio con claridad Schmitt, pero valoró las cosas a una manera distinta a la que deseo) *lo terrible nunca puede eliminarse*, solo neutralizarse, lo cual es ya sumamente valioso. (Ritvo, 2007: 220 y 224)

Presentado como “su argumento más fuerte” esto es lo que rebatirá del Barco. Y el argumento más fuerte es la cita de Carl Schmitt por Ritvo, sobre el que dice pensar distinto, aunque valora lo que este último conceptualizó, es decir, su visión de un mundo donde la discriminación o segregación “nosotros/ellos” es una premisa fundante y que Mouffe analiza como la vibrante lucha agonista que conduce a la segregación. Ritvo, sin embargo, aclara: “hay segregaciones y segregaciones y no todas equivalen”. Allí del Barco centrará su refutación:

Luego afirma que “su argumento más fuerte” consiste en sostener que “elevar el *no matarás* a norma universal...” no solo es algo “inaplicable” “sino una manera de desentenderse radicalmente del presente” ¿Por qué? Y aquí Ritvo se dispara detrás de lo que él cree que el otro (yo, en este caso) dice, o de lo que él le hace decir al otro mezclando de manera arbitraria los temas y los problemas. 1. Primero dice que el *no matarás* no incluye a los enemigos (pareciera que para Ritvo el principio *ama a tus enemigos* de Jesús carece de relevancia ética e histórica) ¿A qué queda entonces reducido el amor (el *ágape* como él dice) y la *hospitalidad* –esa “hospitalidad” decisiva en la teología judía y en el pensamiento filosófico de Levinas y Derrida, entre tantos otros– ¿A algo puramente “inaplicable”?; 2. Después se pone a discurrir sobre la “constitución del sujeto” y la necesidad de separarse de “el cuerpo materno”. Por supuesto que uno debe separarse y se separa no solo del cuerpo materno, sino de todos los cuerpos. Pero se trata de una separación a nivel de la constitución empírica del sujeto y no de una separación, me repito e insisto, “ontológica”: nadie ha visto ni verá un ser humano *sin otro*... Digamos, entonces, que el *prójimo* (uno mismo –recuerda Levinas– es en el amor del prójimo) se *da* como y *en* el puro amor; y esto no tiene nada que ver con la diferencia y la separación *obvia* –Ritvo dice “segregación”– entre individuos a *nivel social*. (del Barco, 2007: 263-264)

Del Barco pone en discurso la actividad parafrástica de Ritvo diciendo “lo que él cree que el otro (yo, en este caso) dice, o de lo que él le hace decir al otro mezclando de manera arbitraria los temas y los problemas”. Lo arbitrario que observa del Barco es como Ritvo adultera en fárrago para

proporcionar otros sentidos, en realidad, contrasentidos, y niega algún tipo de proximidad semántica o punto de contacto, no solo entre la *Carta, Comentarios, Observaciones y los Artículos*, sino, fundamentalmente, en la humanidad. La negación de un mandamiento de convivencia y constitución de la sociedad, la segregación, la negación de la hospitalidad y, fundamentalmente, la ignorancia del prójimo como hermano. Su evaluación considerará a “La intemperie es la crueldad” y “El hecho maldito: la segregación” como una interpretación maligna, una dilución del contenido, una negación del pensamiento filosófico, psicoanalítico, teológico y, finalmente, una distorsión en la medida en que Ritvo hace de la segregación el motivo justificativo de la violencia:

Carl Schmitt percibió como pocos el carácter extremo y ferozmente binario que late en cualquier coyuntura política, aún la más pacífica. Hay quienes lo exaltan con la apelación a un romanticismo que puede conducirnos a Hitler como a Stalin; *me cuento entre quienes desearían que estas instancias permanezcan lo suficientemente alejadas como para no destruir la convivencia, pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía* que contrasta el legalismo público con los llamados, con frase hecha pero elocuente, “vicios privados”. (Ritvo, 2007: 228)

Es preciso resguardar la segregación primaria, la que permite al hijo separarse de la madre, al individuo del grupo, la que promueve el resguardo de la diversidad en todos los órdenes de la negatividad que le es ínsita, para neutralizar hasta donde sea posible la segregación mortífera que, como declinación de la primera, *hace de la discriminación el antecedente del exterminio*. (Ritvo, 2007: 230)

Ritvo ha lleva su argumento al límite y ha llegado a la justificación de toda violencia, como si la confirmación de la segregación primaria condujera al exterminio. En este punto de la polémica, el problema no es ya simplemente de conflictos interpretativos. Lo que se muestra en este proceso reformulativo es la oposición entre dos posiciones de sujeto: uno que dice verdad, frente a otro que busca su legitimidad en un saber y por eso “parafrasea”, “traiciona” el contenido del texto original al apelar a las más duras tradiciones filosóficas. Ritvo hace circular enunciados valiosos para él –Schmitt, Lacan–, borra, cambia el orden, transfiere y sustituye. Del Barco, en cambio, debe desmontar este contradiscurso con el fin de volver a mostrar lo que afirmó, reafirmar lo dicho, negar lo que no dijo y que el otro pretende hacerle decir. La cuestión primera, la verdad dicha, se despliega en encrucijadas, en un proceso que parte de una interpretación errónea de un texto fuente, y llega a la transformación de su contenido, lo transforma en otro texto. Ejemplo de la negación, del rechazo, de la no problematización y, menos aún, de la comprensión.

La pregunta que nos hacemos entonces es dónde se puede ubicar el umbral de distorsión del trabajo reformulativo que realiza Ritvo. Sabemos que para abordar la problemática entre reproducción y alteración es preciso tomar en cuenta los factores de variabilidad que permiten explicar aquellas deformaciones susceptibles a intervenir en el pasaje de un texto a otro. De esto es consciente del Barco cuando, en la introducción de sus *Comentarios*, explicita, desde este inicio, la deformación a la que es sometido su texto:

La principal consecuencia de esa metamorfosis del conocimiento, real o potencial, en un lugar dominante dentro de una estructura jerárquica de saberes, es el desprecio y la ironía hacia los que ignoran lo que uste-

des presuntamente *saben* (digo “presuntamente” porque el lugar es el que los inviste, al margen de lo que podría llamar el conocimiento efectivo que pueden o no tener, y que posiblemente tengan). Este desprecio, y más aún esta ironía, crean lo que se podría llamar algo así como un ámbito de *terror teórico*: ¿quién puede atreverse a contradecirlos si de inmediato se vuelve pasible de una negación fulminante? Cualquier disidencia suscita el desprecio, la diatriba y la burla, como formas reactivas propias del despotismo del que *sabe*. El efecto es hacer (repito, posiblemente al margen de sus intenciones, digo, de sus “conciencias”) que el *ignorante* se calle y el amo (¿cómo no pensar en la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana?) imponga de hecho su Terror específico. (del Barco, 2007: 152)

El umbral de distorsión lo rubrica el propio del Barco al definir el ser y el hacer de aquellos intelectuales que son sus contradestinatarios: “la metamorfosis del conocimiento”, ejercida por aquellos que “saben presuntamente” porque su saber es solo cuestión de “investidura” como un claro efecto ideológico y no producto de un saber, solo capaces de ejercer el “despotismo” e imponer un “terror teórico” y una “negación fulminante”. Esta aseveración de del Barco indica que la reformulación de Ritvo no es aceptable en la medida en que estiró hasta pulverizar y deformó de tal manera el sentido de lo dicho que los sentidos de sus textos deben ser considerados como totalmente otros. Los *Artículos* excedieron el umbral de distorsión y operaron en la ajenidad y en el engaño. Por eso la reformulación de Ritvo solo fue una paráfrasis deformante en exceso.

A esta metamorfosis del conocimiento, Fuchs la define como pura transformación del contenido, y es su ser y práctica de negación la que constituye la clave sinuosa de

una actividad discursiva que, en estos *Artículos*, opera por la condensación y el borrado, el distanciamiento y la deformación. A la inversa, los textos de del Barco trabajan con una reformulación reconstituyente de significaciones que debe reposicionar en su mismidad e identidad lo dicho. En del Barco no hay contradicciones, no se reniega de lo dicho, de allí el uso que realiza de citas literales, palabra por palabra, de lo escrito por su polemista o por él mismo y, con ello, su repetición insistente, sus interrogaciones irónicas, a través de las cuales disloca el terrible totalitarismo “sabio” de identidad enunciada y legitimada por Ritvo. En del Barco el acto mismo de reduplicar es, por lo tanto, una operación discursiva significativa, abierta a la confirmación de los sentidos que sostiene, pero también la práctica de un desplazamiento, para lateralizar casi de forma imperceptible, el contenido de su polemista citado, casi con hastío:

a. Lo primero que debe reconocerse es que hay “segregación”; a esto –dice– lo “vio con claridad Schmitt... pero de una manera distinta a la que deseo” (él “desea” que Schmitt hubiese visto las cosas como las ve Ritvo... ¡bueno!) a esto por cierto que lo vio C. Schmitt, pero además lo vieron otros innumerables pensadores, desde los griegos en adelante; y lo padeció, casi es innecesario decirlo, una gran parte de la humanidad a través de su historia; b. Después agrega que *lo terrible nunca puede eliminarse* (no hacía falta C. Schmitt para este hallazgo); c. Y sigue “... Sin un Estado respetado” “sin un gobierno ejecutivo Y CON *poder* PARA *mantener a raya a las fuerzas centrífugas*, la vida puede transformarse en un infierno”, vale decir que sin un Estado *fuerte* (¿a qué estado está refiriéndose?)... caeríamos en la anarquía y el caos (¿por qué?), [...] e. Después de varias líneas aparece la “solución” a este texto, que segu-

ramente a causa del tenor del tema –repito– es sibilino y confuso: “las formas de gobierno son muchas, pero en definitiva todas confluyen en la monarquía”... (¿todas? ¿en la monarquía?), [...] g. Luego sostiene que el carácter “ferozmente binario” (¿y el Uno dónde quedó?) de toda coyuntura política puede llevar “tanto a Hitler como a Stalin”; “me cuento –agrega–, y la aclaración no deja de ser sorprendente– entre quienes *desearían* (RESALTO PARA MARCAR LA *posibilidad* DE SU *deseo*) que estas instancias (Hitler y Stalin, digamos: el nazismo y el comunismo) permanezcan lo suficientemente alejadas como para no destruir la convivencia” pero no desea que estas instancias (nazismo y comunismo) “se alejen tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía”, permitiendo así que dicha apatía sofoque “ese reclamo agonal que es constitutivo de la existencia” (por primera vez veo expuesta crudamente en nuestro país, de una manera cuidada pero innegable, lo que podría llamar la *tentación a la violencia* como antídoto a la “apatía”, al aburrimiento, a la homogeneización de la “vida colectiva” burguesa –todo esto es, por supuesto, imaginario, ya que si hay algo feroz es la burguesía, basta con leer el “diario” para darse cuenta; de alguna manera esta es la misma *tentación* derechista que se produjo en la Europa en los años previos a la segunda guerra mundial. Pero lo que sigue luego es francamente grave, dice que los dos grandes totalitarismos deben alejarse “*pero no tanto como* para que la vida colectiva caiga en la apatía”... Vale decir que para evitar la apatía, el aburrimiento, la falta de pasiones activas, uno puede sostener al menos la amenaza del nazismo y del comunismo como *activadores* de la vida social (claro que lo más lejos posible de la realidad), sin tener en cuenta que *la amenaza puede volverse realidad*, y que

su afirmación, irresponsable, implica ponerse a jugar con el fuego de la violencia... Proteger la segregación primaria *buena* para “neutralizar” la segregación *mala*. Me atrevería a preguntarle (¿y si ambas se copertene-cieran como “modos”, para usar sus términos, de una nueva-inédita forma digamos poscapitalista de *segre-gación?*). (del Barco, 2007: 267-272)

Los objetos discursivos elegidos por del Barco como blanco de ataque organizan, de manera audaz, la teoría de la violencia desarrollada por Ritvo. Todos focalizados a través de un proceso que implica las citas y la ironía (“él ‘desea’ que Schmitt hubiese visto las cosas como las ve Ritvo... ¡bueno!”); las modalizaciones evaluativas (“yo resalto”); la predicación mordaz (“del tema –repito– es sibilino y confuso”, “me cuento –la aclaración no deja de ser sorprendente– entre quienes *desearían* (resalto para marcar la *posibilidad* de su *deseo*) que estas instancias (Hitler y Stalin, digamos: el nazismo y el comunismo”); la crítica retórica (“un juego retórico provocativo”). A través de estas operaciones discursivas, que articulan las huellas discursivas, con sus claves ideológicas inscriptas en condiciones de producción y en una situación de comunicación bien precisas, la actividad de reformulación de del Barco destaca el anclaje del proceso de interpretación de Ritvo. De esta manera indaga, inquiere el texto de Ritvo y lo somete a examen. Desde esta perspectiva refuerza el ser de su texto en la práctica parresiasta, lo hace prevalecer en su don ético y, en contraposición, ubica al texto de Ritvo en el margen de los errores de sentidos, en la recepción capciosa y en lo que define, simplemente, como “un juego retórico provocativo” porque no dice verdad. Simplemente porque Ritvo ha escrito lo más apabullante y que para del Barco es *franca-mente grave, alejarse de los dos grandes totalitarismos, pero no*

tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía. En consecuencia: para no ser apático es preferible ser violento, pero no tanto.

En los *Comentarios y Observaciones* de del Barco no hay transformación de sentidos ni variabilidad del umbral de distorsión. En estos textos la reiteración de enunciados teje un movimiento discursivo reafirmante del contenido de su primer texto –la *Carta*–, con las voces que lo sustentaron –el testimonio, el nombre propio de los asesinados, el “no matarás” de Levinas–. De manera contraria a la reformulación de Ritvo, del Barco incorpora una autoreformulación que libera y afianza la significancia de lo que ha escrito de modo que sus enunciados puedan y deban ser comprendidos e interpretados no solo como idénticos, sino como liberadores de verdades.

Debemos, entonces, ubicar el umbral de distorsión en la finalidad propuesta por el propio del Barco a través del trabajo discursivo de sus textos: Ritvo, no asume su responsabilidad, en él no hay culpa, tampoco reconocimiento del otro ni conciencia del principio inmanente de lo humano enunciado en la *Carta*. Tampoco hay reflexión sobre las causas que enceguecieron a la primera guerrilla argentina y que tuvo larga tradición en las organizaciones armadas. Además, este umbral de distorsión se da en la retoma parafrástica, pero señala, crudamente, el rechazo a una instauración de la verdad que impida toda práctica de violencia. Si la paráfrasis es el decir de otra manera un enunciado, advertimos en la paráfrasis de Ritvo un *mal-decir* en la medida en que utiliza palabras que denigran e incluso engañan. En consecuencia, la palabra maldice y traiciona el principio de no matar y de que solo puede haber verdad en el examen de uno mismo, en la responsabilidad, en forma de una vida donde el otro y yo convivamos como plenitud de toda alteridad.

Héctor Schmucler, en un magnífico texto sobre la situación que vivió Hannah Arendt cuando publicó su libro *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal* reconoce en ella un acto de valentía intelectual, de implacable búsqueda de la verdad que pocos espíritus estaban preparados para soportar (Schmucler, 1999: 1). El problema de los “Consejos judíos”, que Arendt observó claramente, parecía disminuir la culpa alemana y, en consecuencia, generó una intensa reacción contra la autora. Similar es la situación que han suscitado, en Ritvo, los escritos de del Barco. La indagación sobre la memoria, pero también sobre el mal como punto emergente de una acción política, exige reconocer que, en Argentina, el “clima de época” naturalizaba la violencia armada e hizo aceptable lo que luego se mostró siniestro. La técnica de la guerra fue una manera de interpretar la historia y no solo una reacción ocasional ante una coyuntura determinada. A esto se sumaron las fuerzas represoras militares y con ello se constituyó un horizonte de guerra generalizada. Para Schmucler “el mal engeguece –se vuelve irreconocible– cuando se intenta buscarlo en algo externo que viene a agregarse a la operación misma” por eso “reconocer el mal se evidencia *en* los hechos, elimina la inocencia de quienes lo practican: la responsabilidad no es postergable por ningún criterio instrumental” (Schmucler, 1999: 5).

Del Barco reconoció el mal y asumió su no inocencia para brindar un principio de justicia compartible, un impedimento moral (“no matarás”) capaz de limitar el actuar violento de los hombres. A la inversa, cuando Ritvo proclama matar a causa de la existencia de guerras justas o el “deber hacerlo con los enemigos” abre el camino para poder negar al otro como semejante, como prójimo. Promueve, tal vez sin saberlo, la tragedia con aquellos actos desproporcionados que impiden cualquier intento de comprensión y de hospitalidad como escribe del Barco. Reflexionar sobre la

responsabilidad irrita, exaspera, sin embargo, nos da la posibilidad de comprender y reconocer que, en Argentina, la sociedad ha quedado herida para siempre y que, justamente por eso, no es necesario que, una y otra vez, se le repita, y se le insista que el mal, la violencia, es imprescriptible.

La batalla por la interpretación

Esto fue lo que propuse... con un par de herramientas, el decir parresiástico en una mano, la reformulación en la otra, en un juego de reciprocidades entre filosofía y análisis del discurso. Frente a la batalla interpretativa del Barco/Ritvo trate de ubicar mi posición para llegar de alguna manera a asir la frontera que ellos delineaban. Marc Bloch escribió que un historiador debe “hacer hablar a los documentos, no para pillarlos en falta, sino para comprenderlos”. Un historiador, pero también un filósofo o un analista del discurso. El tema de la comprensión y la interpretación es un tema clave para la Escuela Francesa de Análisis del Discurso y en ella encuentro mi modo de apropiarme de estos textos analizados. Indudablemente en el caso de la *Carta*, el *Comentario* y las *Observaciones* de del Barco, he encontrado, resplandecientes, mis referencias.

Para la Escuela francesa de análisis del discurso, la cuestión de la verdad, además, inicia toda investigación porque a partir de ella se emprenden todos los interrogantes que creemos posibles. Mi memoria apela a una breve y luminosa reflexión que Raimundo Mier nos planteó a quienes nos inscribimos en esa particular manera de abordar discursos:

¿Cuál es el lugar del lenguaje en la exploración de la verdad?; el lenguaje es el lugar del extravío; todo lenguaje es metafórico; Saber, Verdad y Poder: de ahí surge la indeterminación de la interpretación,

nunca se sabe cuál va a ser su destino, no hay definición verdadera de la verdad... La oscuridad del objeto y la dificultad de aprehenderlo, eso que está ahí, que interroga al sujeto es el inicio del motor interpretativo. (Mier, 2000)

Escribí antes sobre “la memoria es movimiento” y sobre mi deseo y necesidad de inquirir un discurso que dice verdad. Escribo ahora que un interrogante sobre la verdad no cesa nunca, aunque el lenguaje se brinde mágico al infinito, como escribe Steiner, o aunque sea la zona del extravío y el frenesí, como dice Mier.

Ciertamente no sabemos cuál es el destino de una interpretación, muchas veces, como en este caso, solo podemos ver las batallas por los sentidos, pero nos consuela algo, y este es el poder de evocación que toda palabra de verdad posee. La memoria responsable hace que los interrogantes no cesen nunca. Por eso pregunto, a aquellos que, siendo contemporáneos a del Barco y a Schmucler: ¿por qué no vieron? ¿Cuál fue la causa que los encegueció? Del Barco me brindó su respuesta: el autoexamen, su trabajo de memoria, su decir franco incorporado en el reconocimiento por sus responsabilidades. Schmucler, ya lo he escrito, ha dicho que “deberíamos hablar también con la voz de los que están muertos; no para reemplazarlos como víctimas, sino para hacernos cargo de sus responsabilidades ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido” (Schmucler, 2005b: 28). La dura carga es sobrevivir, la límpida libertad es la reflexión.

Por esta y muchas otras razones coincido y les creo porque ellos pensaron antes que muchos y vieron cuando otros no querían ver, lo hicieron en el pasado y lo continúan haciendo como si el hilo de plata que fundó *Pasado y Presente* no cesara. Del Barco y Schmucler, se miraron a sí mismos y

miraron a los otros. Aún observan y nos observan. Se detienen en los rostros desgarrados, asesinados, condenados al suplicio de una violencia que parece eterna pero que cuenta con el brillo de la una humanidad no claudicante, para decirnos que “no matarás” no es solo la prohibición de matar a otro, a cualquier otro, sino el derecho a no tomar ninguna vida. Esa es la responsabilidad primordial y, con ello, se atesora la ética que nos permite decidir y resistir. Entonces me vuelvo a preguntar ¿qué es lo que irrita de los textos de del Barco? ¿Por qué puede encontrar este decir y su elección: una libertad de verdad ejercida por la palabra y norma de conducta? Podría decir que, al fin y al cabo, es *su* memoria, o la del grupo emblemático de *Pasado y Presente*. Sin embargo, prefiero incorporarme¹⁸ –con mi cuerpo, con mi voz, con mi modo de pensar que no deja de buscar y de sentir el dolor– a lo dicho por del Barco y afirmar que él tiene razón, que todos somos responsables por la muerte de un hijo llamado Pupi, Nardo, Pablo y que hoy sus vidas vuelven a ser arrebatadas, por esa violencia e intemperie sin fin, para ser Luciano, Darío, Maximiliano en una lista infinita que no quiere cesar.¹⁹ Todos hijos. Hijos que son un hijo.

18 Remitimos al Capítulo 1 cuando trabajamos con la noción de incorporación y a la Nota 42.

19 Me refiero a Pablo Schmucler, Luciano Arruga, Darío Santillán, Maximiliano Kostecki. De este último transcribimos el fragmento de un escrito “Sufrir” que produjo unos días antes de ser asesinado porque establece una sutil articulación con el pensamiento de del Barco en el eje decir verdad/crimen: “Mis gritos son sordos y tan lejos de la realidad, un dolor me invade, recorre mi cuerpo desamándome de a poco, llevándose mi mente; no quiero más destrucción, no necesito más muertes, no quiero ver sufrimiento, ¿Para qué sirven las guerras?, en un mundo tranquilo, ¿estallan las bombas?, en una comunidad ¿existe la discriminación? ¿Somos seres humanos? ¿somos detonadores? Seremos destruidos por nuestra propia ignorancia!!! SUFRIR. Mucho tiempo ha pasado, los que tenemos memoria no hemos olvidado, mucha gente han matado, los más allegados hemos llorado; ni un paso atrás, nosotros vamos a hablar, ni un paso atrás, nosotros los vamos a recordar, luchamos por justicias, hablamos por los que fueron callados, no buscamos venganza exigimos que se haga justicia”. <<http://www.heterogenesis.com/H-45/KosketiCas.htm>>.

Segunda parte

El decir veraz

Memoria y la confesión judía en Héctor Schmucler

Capítulo 3

Memoria, ética, responsabilidad

La paráfrasis en escritos de Héctor Schmucler.

Memoria y exilio

Yo soy en la sola medida en que soy responsable.
Tal es mi identidad de sujeto.

Levinas (2000: 96)

Las investigaciones sobre la violencia política de la década de 1970, en Argentina, han recorrido, desde la transición democrática hasta el presente, una amplia variedad de temas desde las ciencias sociales a los estudios culturales, desde la historiografía a la teoría literaria, desde la antropología social hasta el periodismo de investigación documental. Asimismo, ha sido focalizada en discursos diversos: literatura, testimonio, cine, filosofía entre otros. En los años ochenta, signados por un contexto que marcaba la revitalización de la memoria como tópico de la cultura contemporánea, se erige la necesidad política y social de construir una memoria pública con la cual dar una respuesta a la herida social que significó la dictadura.¹ En esa década se ha analizado la fundación de una memoria emblemática que se instaura con el *Nunca más* y que proyecta una lectura inaugural e institucional sobre la violencia política y las

1 Son fundamentales en este sentido los libros de Nora (1984-1993), Huyssen (2002), Kosselleck (2007), Todorov (2000), Ricoeur (2003). Dentro de los equipos de Argentina destacamos el "Núcleo de Estudios sobre la Memoria" dirigido por Elizabeth Jelin.

desapariciones que integró la narrativa humanitaria forjada por los organismos de derechos humanos, durante la dictadura, para denunciar estos crímenes (Crenzel, 2008: 23).² En ese momento irrumpe...

... un nuevo régimen de memoria social, asociado a la experiencia histórica de la masacre y los crímenes masivos, donde en el centro no hay héroes o gestas sino *víctimas* [...] y un consenso, esa dimensión positiva asociada a las luchas por los derechos humanos, a las Madres o a las Abuelas, antes que a los combatientes armados enfrentados a la dictadura. (Vezzetti, 2007: 6-7)³

Esa memoria necesitaba olvidar ciertos actores y múltiples acciones de violencia: por una parte, los asaltos, tomas de destacamentos o empresas y secuestros realizados por grupos pertenecientes a la lucha armada, por otra, la acción punitiva de la Triple A, realizada durante el gobierno constitucional de María Estela Martínez. La respuesta constitucional contra la guerrilla fue una encarnizada persecución y represión. Una de las más representativas decisiones fue el *Operativo independencia*,⁴ pero también el

-
- 2 *Nunca más* es el informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas (CONADEP) realizado en el año 1984. En relación con la noción memoria emblemática, Emilio Crenzel (2008), sostiene que se la ha definido como la memoria que da un sentido interpretativo y un criterio de selección a las memorias "sueltas" o personales a las que incorpora a partir de la inclusión de ciertas experiencias concretas y, de este modo, encuentra un eco en la sociedad. Este tipo de memorias comportan, a su vez, una historización del ayer, tienen la capacidad de proyectarse en el espacio público a partir de portavoces legitimados y se encuentran en lucha con otras constelaciones de memorias por establecer el sentido de lo acontecido en un período relevante para la vida de la comunidad. Ver también Steve Stern (2000).
 - 3 En los años ocheta son escasas las investigaciones sobre la militancia revolucionaria: Ollier (1986), Hilb y Lutzky (1984), Broccato (1985 y 1986), Giussani (1984).
 - 4 Autorizado por el Decreto N° 262/755 por el gobierno constitucional, el Ejército Argentino y

secuestro, la persecución e, incluso, el asesinato de políticos, periodistas, abogados que, a partir de la muerte de Juan D. Perón, contó con el compromiso de sectores civiles, empresariales y religiosos. Estos tiempos estuvieron regidos por prácticas signadas por una cultura política tutelada por el fuerte descreimiento de la democracia y por la centralidad de la violencia que se proponía construir una hegemonía social.

Desde mediados de los años noventa y hasta el presente, enmarcada entre las leyes de impunidad, que dejan un vacío no solo jurídico, sino social sobre lo acontecido, y la derogación de estas últimas por el presidente Néstor Kirchner en 2003,⁵ la memoria se hizo plural y fue trabajando cada vez más temas –aquellos que inquietaban, aquellos que algunos deseaban olvidar–. La memoria fue pensada como una herramienta teórico-metodológica, como una categoría social (Jelin, 2001), o un trabajo necesario, casi imperioso, de realizar que, a diferencia de la historia, arrancaba desde la propia experiencia vivida para

la Fuerza Aérea que tuvo como lugar de actuación Tucumán con la finalidad de aniquilar a la compañía Ramón Rosa Jiménez del ERP y a los militantes enviados a apoyarlos, que buscaban crear un "foco revolucionario" en el monte tucumano.

- 5 En 1985 se realizó el Juicio a las Juntas Militares. A partir de ese momento, como sostiene Lila Pastoriza comienza "la lucha sorda o abierta por imponer la impunidad o la justicia, el olvido o la memoria" (Pastoriza, 2005). En 1986 y 1987 el presidente Raúl Alfonsín promulga la *Ley de Punto Final* y la *Ley de Obediencia Debida* condicionado por la corporación militar. La *Ley de Punto Final* 23492 extinguió la acción penal contra toda persona que hubiere cometido delitos vinculados a la instauración de formas violentas de acción política hasta el 10 de diciembre de 1983. Se sancionaba de esta forma la impunidad de los militares por la desaparición de personas. La *Ley de Obediencia Debida* 23521 determinaba que los delitos cometidos por los miembros de las Fuerzas Armadas durante la Dictadura no eran punibles, por haber actuado en virtud de la denominada "obediencia debida" (concepto militar según el cual los subordinados se limitan a obedecer las órdenes emanadas por sus superiores). El 7 de octubre de 1989 y el 30 de diciembre de 1990 el presidente Carlos S. Menem sanciona diez decretos conocidos como "los indultos de Menem" por los cuales se absuelve a militares y civiles que cometieron crímenes en la dictadura. En el 2003, el presidente Néstor Kirchner deroga esta legislación.

darle un sentido transmisible hacia y para los otros, basada en la fidelidad –“la fidelidad de la memoria”– contrapuesta a la repetición, y derivada, para abrir nuevas claves de sentido (Calveiro, 2003).⁶

Se ampliaron los documentos (testimonios, dictámenes, prensa, investigaciones judiciales) y los tópicos –la militancia revolucionaria (Anguita y Caparrós, 1997 y 1998, Diana, 2006), la moral guerrillera con sus imaginarios y sus prácticas (Carnovale, 2011), el mito sacrificial y los traidores (Longoni, 2007), los acontecimientos armados (Larraquy, 2006, Plis-Sterenber, 2003, Oberti y Pittaluga, 2006), la represión (Calveiro, [1998] 2008), la autocrítica de aquellos militantes que habían participado o apoyado a la lucha armada (Mattini, 2003, Calveiro, 2005a, Leis, 2013)–. Además, múltiples y disímiles memorias conformaron un nuevo tejido de reflexiones –memorias de los familiares, de los sobrevivientes, de los organismos de derechos humanos, del Juicio a las Juntas– y, también, memorias de aquellos que sostenían la guerra antsubversiva o aquellos que reivindicaban el relato de la guerrilla. Luego vinieron otras memorias centradas en la ética del guerrero, en la redención a través de la violencia, en el papel adjudicado al grupo iluminado que regía a las organizaciones armadas (Lanusse, 2005).

Llegaron, también, relatos historiográficos que buscaban un relato de ese pasado y ofrecían estados de la cuestión que intentaban abarcar el proceso político, socioeconómico y cultural que se extendió desde 1968 hasta la transición democrática, relevando los acontecimientos y los sujetos sociales involucrados –sindicatos, partidos políticos,

6 De las múltiples definiciones sobre la memoria elegimos la elaborada por Pilar Calveiro en la medida en que vincula memoria con experiencia vivida, el acto y el ejercicio de hacer memoria y pluralidad de voces. En el caso de los escritos de Schmucler es la experiencia vivida lo que se despliega en un acto de reflexión sobre la memoria.

intelectuales, grupos armados– (Romero, 2007). Surgieron, igualmente, memorias que reflexionaron sobre el origen mismo de esas memorias plurales, con la propuesta de desbrozar la genealogía de la memoria social para poner en cuestión la batalla por la verdad, aquella que se extiende desde la guerra antisubversiva hasta la causa de los derechos humanos (Vezzetti, 2007-2009).

Sin embargo, ya en la década de 1970 habían tenido lugar las memorias producidas en el exilio, que se distinguieron por ser las primeras en denunciar los secuestros y desapariciones, y por exponer inaugurales críticas sobre la lucha armada, aunque distintas investigaciones consideren que los diagnósticos y los debates que suscitaron no han sido aún recuperados por el trabajo sobre la historia reciente producido en Argentina.⁷ Frente a estas memorias, variadas e incluso, muchas veces, opuestas, y el carácter cambiante que han tenido tanto las maneras de evocar el pasado como sus claves interpretativas, ha hecho que algunos investigadores hayan afirmado que hay temas no han sido analizados porque casi nadie los quiere tocar. Este problema parece mostrarse como un vacío de significaciones e interpretaciones, cobrando la especial forma de una metáfora: un enorme pozo al que no se desea mirar. Para nosotros, es esta carencia, a la que precisamos como el examen sobre las responsabilidades políticas y morales que algunos actores, solo unos pocos debemos aclarar, que fueron protagonistas o apoyaron ese pasado violento, sin embargo, han realizado

7 Sin embargo, el despliegue de la crítica a la lucha armada, a cargo de quienes la habían protagonizado o apoyado, tuvo sus propios tiempos que coinciden con la creciente conciencia de los costos terribles del fracaso y la derrota del proyecto revolucionario. Esto no se sabía en 1976. La primera crítica progresista y de izquierda, que había sido contemporánea a las prácticas de la guerrilla, encontraba otras expresiones y otras voces, bastante diversas en el exilio (Vezzetti, 2009: 81). Citamos como ejemplos de investigación sobre el exilio argentino a Yankelevich (2004), Franco (2008), Yankelevich y Jensen (2007).

con valentía a pesar de ser sometidos, muchas veces, al silencio o la incomprensión de los otros, incluso de sus propios compañeros.

Este tema pareciera presentarse, en las investigaciones sobre la memoria, como lo evitado o borrado. Creemos que no ha sido así ya que la reflexión sobre la responsabilidad comenzó durante el exilio y cuando en Argentina regía la plena aplicación de la sociedad concentracionaria.⁸ Una memoria, podemos decir, pegada, contigua a los acontecimientos traumáticos y atroces, se proponía comprender, interrogar y, tal vez, responder a lo acontecido a partir de las décadas de 1960 y 1970.⁹ Esos análisis constituirán un puente extendido y lúcido hacia otros momentos históricos –1995, 2000, 2005, 2013–, cuando no solo se vaya alejando esa inmediatez de lo ocurrido, sino cuando el trabajo sobre la memoria se debe enmarcar, en estos otros tiempos, para realizar la búsqueda de nuevos sentidos y dar lugar no solo a una exploración casi sin término ni final, sino, fundamentalmente, a nuevas maneras de recrear la vida.

Una memoria en desafío: asumir la responsabilidad

La memoria argentina centrada en la responsabilidad que algunos intelectuales, realizaron sobre la violencia política empezó antes del *Nunca más* y se inició desterritorializada; antes, en 1979, y afuera, en el exilio, en México.¹⁰ Sus porta-

8 La forma de organización de lo represivo, escribe Pilar Calveiro, en torno al modelo concentracionario, pone de manifiesto el *alma* del totalitarismo, como organización binaria del mundo y la sociedad, entre uno estatal y otro prescindible, y los peligros que deberían y merecían ser destruidos (Calveiro, 2006a: 362). Consideramos que tal vez esta sea la razón por la cual muy pocos escribieron o hablaron en los años setenta.

9 Parte de este tema ya lo hemos trabajado en los Capítulos 1 y 2.

10 Junto con el trabajo realizado por el exilio en México, destacamos el libro de Néstor Scipioni,

voces se reunieron en torno a una revista –*Controversia para el examen de la realidad argentina*–, conocida como *Controversia*, editada en 2009, en su edición facsimilar por la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación. Allí se inaugura un recorrido teórico, de reflexión y de denuncia, que continuó en Argentina a través de otras publicaciones –*Nombres*,¹¹ *Pensamiento de los Confines*,¹² *Lucha Armada*,¹³ *La intemperie*–.¹⁴

Controversia se publicó entre octubre de 1979 y agosto de 1981. Integraban su consejo editor: Jorge Tula (Director), Carlos Abaló, José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Sergio Caletti, Nicolás Casullo, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler y Oscar Terán. En el artículo editorial del número uno se propone:

... que a la necesidad siempre presente de lo que pasa en nuestro país, a la persistente denuncia de los actos de barbarie cometidos en él, se empiece a sumar ahora la imperiosidad de una severa pero lúcida reflexión. Y, en este sentido, justo es decirlo, la aparición de *Controversia* es una mera consecuencia de este nuevo estado de ánimo [...] Se prefirió un título que reflejara cabalmente lo que se pretende: iniciar una *controversia para el examen de la realidad argentina*.

Las dos caras del terrorismo, escrito en 1980 y publicado póstumamente en 1983, en Barcelona, por el Círculo de Estudios Latinoamericanos. El artículo de Silvina Jensen "Identidad, derrotero y debates en el exilio peronista en Cataluña" (1976-1983) donde focaliza las polémicas suscitadas por el libro de Scipioni. En Pablo Yankelevich y Silvina Jensen, *op.cit.*

11 Publicación de la Universidad Nacional de Córdoba, dirigida por Oscar del Barco.

12 Dirigida por Nicolás Casullo desde 1995 hasta 2008, año de su muerte, la revista continúa su trabajo. El Consejo de Dirección está integrado por Ana Amado, Ricardo Forster, Alejandro Kaufman, Héctor Schmucler, Gregorio Kaminsky, Matías Bruera, Diego Tatián, Marcelo Percia, Guillermo Piro, Lucas Fragasso, Luis de Mármol.

13 Dirigida por Sergio Bufano.

14 Dirigida por Sergio Schmucler.

Esto se fundamenta, además, en la posición compartida que, estos intelectuales provenientes del peronismo revolucionario y del marxismo asumen:

Muchos de nosotros pensamos, y lo decimos, que sufrimos una derrota, una derrota atroz. Derrota que no es solo consecuencia de la superioridad del enemigo, sino de nuestra incapacidad para valorarlo, de la sobrevaloración de nuestras fuerzas, de nuestra manera de entender el país, de nuestra concepción de la política. (*Controversia*, núm. 1, 1979: 2)

Desde la derrota atroz se señala la urgente necesidad de analizar, reflexionar, y escribir públicamente, gestos solo posibles de hacer tanto desde la controversia –el debate, la impugnación, la disputa– con la realidad vivida, como desde la discusión, el diálogo, la réplica sostenidos entre las posiciones políticas que asumen sus integrantes. A eso se suma una clara toma de conciencia: la derrota sufrida no fue solo por la superioridad del enemigo, sino por la incapacidad para valorarlo y la sobrevaloración de las propias fuerzas. Estos intelectuales asumen con valentía su error: no haber sabido ver.

Este asumir y comprometerse nos recuerda cuando en 1925, Maurice Halbwachs propuso que los individuos no recuerdan de manera aislada, sino en grupos, espacial y temporalmente situados, y que, mediante marcos específicos, otorgan sentido a sus experiencias. Sostuvo, también, que el pasado no podía ser recordado solo por voluntad y, menos aún, en su totalidad, ya que su evocación implicaba procesos de selección realizados a partir de los intereses y valores del presente. En este sentido, para el caso argentino, la memoria empezó a ser pensada en clave plural, dada la amplitud de este arco de intelectuales y, en consecuencia, el sentido atribuido al pasado abandonó su condición “inmutable”, en la

medida en que se tornó susceptible para nuevas estrategias de recuperación. Delineado a partir del ejercicio, tanto de una voluntad privada como grupal, su finalidad era iniciar un trabajo de rememoración concebido como una experiencia poseedora de una dinámica política y cultural desde donde emergían las luchas por dotarlo de sentido.

Héctor Schmucler, sus escritos, en la mediana duración¹⁵

La memoria que hemos querido traer y analizar es aquella que fue y es ejercida por un intelectual del grupo reunido en *Controversia*, Héctor Schmucler,¹⁶ inscripto en dos espacios, en momentos históricos diferentes que, una y otra vez, ha vuelto sobre ese tema que, según se ha dicho, se ha pretendido evitar: la responsabilidad política y moral. Tema evitado, se ha afirmado, aunque en *Controversia*, en 1979, su primer editorial haya declarado “hemos sufrido una derrota atroz”. La voz de Schmucler nos habla de aquello que fue capaz de tomar, en busca de lo inaudito y lo inadmisibles, para decirnos que en un verdadero ejercicio de memoria, múltiple y variado, no hay soslayo posible.

Creemos que su discurso reafirma que el sentido se forma en la historia y en la asunción de una experiencia, a través del trabajo con la memoria, en un incesante retomar lo ya dicho, en otro lado, en otro tiempo, con igual constancia. La memoria funciona haciendo y deshaciendo el relato, lo rearma, lo amplía. Sin embargo, lo que ha sido dicho una y otra vez, sobre lo ocurrido en Argentina, ha producido inquietud, desasosiego, polémica, incluso rechazo. Por esa

15 Indudablemente reformulamos la larga duración de la Escuela de los Annales, por una mediana duración que se extiende desde 1979 hasta la primera década del siglo XXI, más de treinta años.

16 Para su biografía remitimos a la Nota 7, Capítulo 1.

razón, en esta oportunidad, los temas que nos interesa indagar se presentan en abanico de interpretaciones. En primera instancia, la cuestión de la responsabilidad sobre lo ocurrido, una responsabilidad ejercida para evitar la muerte o desaparición del otro –todo “otro”–. En segundo término, la memoria como un trabajo ético que Schmucler ha convertido en eje de sus reflexiones. Finalmente, desde la perspectiva del análisis del discurso la práctica permanente que realiza de la paráfrasis, en la medida en que la paráfrasis, como sostiene Raymundo Mier:

Se hace patente como tal en la medida que una identidad perceptible de significaciones vincula expresiones lingüísticas más allá de una mera sinonimia. Se trata, entonces, de una semejanza en la significación que no deriva de la mera analogía puntual entre sus signos o sus componentes, sino que emerge, por el contrario, de múltiples factores: de la forma lingüística del modo de composición de la expresión, del uso que se hace de esta y del acto del lenguaje en el que participa o da lugar. La paráfrasis supone, consecuentemente, una concurrencia del sentido entre entidades formales y sustancialmente incomparables entre sí. (Mier, 2012: 13)

Coincidimos con Mier, no hay transitividad en la relación parafrástica ya que pone en juego justamente la semejanza situacional y así releva el carácter radicalmente equívoco de la semejanza. En su carácter elusivo, que parece derivar de un régimen disperso de aproximación, sin embargo, la memoria trabaja errática, evocada, tenaz.

Cuestiones de método

La paráfrasis... Actor incesante de recreación, creación, consolidación e imaginación de formas expresivas en consonancia, en resonancia, en un juego de apegos y reconocimiento recíprocos, en la permanente tensión de la emergencia de significados singulares, de nuevos perfiles para las situaciones de proximidad, de encuentro enunciativo, la paráfrasis permanece como territorio incierto, abierto. Una exploración sin término.

(Mier, 2010: 43)

Desde el análisis del discurso, el *corpus* convoca, en territorio incierto y abierto, a varios principios teórico-metodológicos. En primer término, nuestra indagación se inscribe en una problemática, en un objeto privilegiado que denominamos “formación discursiva de la memoria”. A este objeto le otorgamos la especificación de un espacio –Argentina– y de una temporalidad –la que se extiende desde los años previos a la dictadura militar hasta este presente–.¹⁷ En segundo término, incorporamos nuestro trabajo en una dimensión interdisciplinaria donde se articula la indagación sobre un determinado tipo de discurso –el intelectual– y un género –el testimonio–, enmarcado dentro de los géneros del decir *parresiástico*.¹⁸ A su vez, esta

17 Para el desarrollo de estas cuestiones teórico-metodológicas seguimos el artículo de Maingueneau (2005) donde considera la “formación discursiva” como tipos y géneros discursivos variados con fronteras delimitadas postulada por el investigador. Creemos que lo desarrollado en la primera parte de este artículo vislumbra la producción discursiva argentina sobre la memoria, signada por ciertas regularidades –el objeto, principalmente– y posicionamientos y voces plurales.

18 En esta oportunidad seguimos la definición de testimonio elaborada por Pilar Calveiro: El testimonio como ruptura del silencio y la memoria como trama de los relatos de la resistencia que se

calidad de *enunciación enunciada*, como definió Jakobson, al modo de funcionamiento del testimonio, se integra en el sentido de paráfrasis que es la arquitectura de los escritos de Schmucler.

Para el trabajo con estas unidades de dominio discursivo, espacios “pre-recortados” por las prácticas verbales como escribe Maingueneau y, justamente, por el problema que intentamos abordar, consideramos que el análisis del discurso debe apelar, como ya lo hemos dicho, a saberes provenientes del campo filosófico. Esta decisión responde a la orientación que el *corpus* ilumina, ya que sin la apelación a los estudios sobre la memoria, la ética y, sin los últimos escritos de Foucault, simplemente, no podríamos llegar a interpretar lo que estos textos dicen.¹⁹

Finalmente, el discurso de Héctor Schmucler presenta una paráfrasis extendida, un tipo particular de trabajo discursivo que es una autoreformulación interdiscursiva parafrástica. Extendida en el tiempo, diseminada en dos geografías, la paráfrasis no cesa en su intento no solo de anular las memorias dóxicas de “eso habla”, “eso se dice”, enunciados de lo evidente con las palabras de madera del lugar común, para propagar un decir verdadero, sino, fundamentalmente, utiliza modalidades expresivas de la “mismidad”, reveladoras de calidades diferenciadas, de modo tal que muchos aspectos de la identidad de los actos enunciativos se trastocan pero nunca pierden la convergencia interpretativa.²⁰ Esta paráfrasis, además, expone las di-

oponen a la historia como texto estructurador de alguna verdad. A partir de esta definición se debe reflexionar sobre el lugar que debe ocupar la experiencia personal transmitida por testigos y la experiencia social procesada en los ejercicios de memoria (Calveiro, 2006b: 68).

19 Estudios sobre la memoria centrados en acontecimientos traumáticos: Arendt (1991), Levi (2002), Agamben (2000), LaCapra (2008). Autores de la ética: Levinas (2000), Foucault (2009 y 2010).

20 Seguimos los análisis de Catherine Fuchs (1994) y de Raymundo Mier (2012). Fuchs describe la paráfrasis como una reformulación centrada en la interpretación de un texto, cuyo sentido

námicas de una experiencia, el surgimiento de núcleos de conflicto, los quebrantos que han roto una norma cultural y política. Por esa razón, la autoreformulación parafrástica se configura como un recorrido que, a partir de la retoma y las transformaciones de un primer enunciado que se interroga sobre las causas que hicieron posible la tragedia argentina de los años setenta, a través de textos producidos en distintos momentos y en circunstancias diferentes, irradia la continuidad de un interrogante en su trastoque/convergencia enunciativa e interpretativa.

Una paráfrasis autoreformativa signa toda la reflexión de Schmucler y señala, de manera ejemplar, la faena de una particular memoria discursiva donde el enunciado convoca a lo inesperado –a eso que, según otros, no debe ser pensado, dicho y, menos aún, asumido–.²¹ Bien sabemos que un enunciado surgido como una paráfrasis no puede ofrecerse jamás como una expresión analógica, sino que es una “síntesis indicativa” o una “derivación analítica” de formas lingüísticas propias del enunciado de partida, o una composición de ambas, y que estas solo encuentran su relevancia en

se intenta restituir, explicitar o transformar. Mier, por su parte, considera que a partir de la sintética definición “decir de otro modo lo mismo” con los elementos erráticos que implica, es necesario interrogar y aludir a las modalidades de decir que no remiten ni a conceptos nítidos ni a marcos específicos para la comprensión, pero pone el acento en la necesidad de esclarecerla: la paráfrasis invoca una comprensión de modalidades enunciativas, semánticas y narrativas. La noción de “un mismo significado”, adicionalmente, está lejos de ser inequívoca, no solo porque alude a procesos, naturaleza y destinos diferenciados de la significación que emergen en cada caso, sino porque supone calidades diversas de la “mismidad”. Esa “misma” significación es aprehendida de diversas maneras: a veces aparece como diferentes modalidades de mimesis, otras como analogía, o bien como similitud, repetición, reformulación, iteración, recursividad, recapitulación... (Mier, 2012: 15)

- 21 “Los recorridos –escribe Maingueneau– son los sugeridos por los analistas del discurso cuando pueden construir *corpus* con elementos de diversos órdenes (lexicales, proposicionales, fragmentos de texto) extraídos del interdiscurso, sin aspirar a componer espacios de coherencia, a constituir totalidades [...] la interpretación se apoya así sobre la actualización de relaciones insospechadas en el interior del interdiscurso” (Maingueneau, 2005: 24).

el acto enunciativo (Mier, 2012: 18). Esta autoreformulación, por otra parte, rearma el relato de una memoria, lo despliega, a partir de una herida, de una marca traumática que es no solo la experiencia vivida –el exterminio, la derrota– para comunicarlo, decirlo al otro:

Es una experiencia en fusión, de naturaleza similar a la invocada por Benjamin en su reflexión sobre “El narrador”; una experiencia que no puede ser situada en un foco específico no responde a una subjetividad definida, no tiene otra identidad que la que le confiere la situación de vínculo. No obstante, la noción de experiencia más que un ámbito de concordancia o de fusión, señala un régimen de puntuación. Da lugar al surgimiento y a la aprehensión de una forma específica de la comprensión que no está circunscripta a los patrones de la forma lingüística instituida. (Mier, 2012: 42)

Además, esta autoreformulación cumple con lo que se ha denominado la noción de *resonancia* que conlleva toda paráfrasis en la medida en que supone una interacción entre procesos, señala una “correspondencia entre formas” acotadas por un conjunto de factores: una noción de forma, de proximidad, una condición de acción recíproca y, en el caso de la significación, un proceso de recomposición recíproca de significaciones –el enunciado parafrástico no mantiene invariante su sentido a partir de la paráfrasis–. En el proceso parafrástico, desplegado en los escritos de Schmucler, el significado original –la pregunta primera “¿Cómo fue posible lo que ocurrió?”– sufre una presión, una torsión que lo desplaza hacia una variación de sentidos, en ampliación, pero nunca en borrado o negación. De este modo, los enunciados de paráfrasis, si bien sufren leves e imperceptibles

modificaciones, aúnan los matices de su propia significación de modo que la resonancia guía un efecto de reconocimiento (Mier, 2012: 37-38).

A partir de una experiencia de fusión, esta autoreformulación que parte de ese enunciado primero se abre y enriquece con más y más significaciones, cuando Schmucler sostiene que la responsabilidad “debe dejar lugar al reconocimiento” de aquellos que fueron protagonistas o que apoyaron la lucha armada, para indagar frente a “la contabilidad luctuosa, a pesar del desgarramiento, por sobre los cadáveres, las razones que los produjeron” (Schmucler, 1979: 3). “La razones que lo produjeron” buscan una respuesta en la teoría ética de Emmanuel Levinas. Allí el sujeto se sustenta, en la afirmación sobre la responsabilidad hacia el otro, hacia todos los otros, porque “desde el momento en que el otro me mira yo soy responsable de él” (Levinas, 2000: 80). Si Levinas prodiga el principio de la responsabilidad, será Foucault con su noción de decir verdadero el que brinde al sujeto su trabajo discursivo y memorioso.

En consecuencia, al lugar común y al “se dice”, Schmucler los enfrentará con una palabra que pretende, siempre, decir verdad y con un género particular, el testimonio, que es el género modelador de su dispositivo de habla como sobreviviente, como exiliado, como testigo. El testimonio se entrecruza con la tradición iniciada por Primo Levi y continuada por Paul Ricoeur, que lo define como un género de verdad. “La necesidad de hablar a ‘los demás’, afirma Levi, de hacer que “los demás” supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales” (Levi, 2002: 4). Decir verdad en testimonio en Schmucler, devendrá en una necesidad apremiante, inexcusable.

El corpus memorial

Siete son los textos de Héctor Schmucler que conforman el *corpus memorial* a analizar. Los tres primeros fueron publicados en *Controversia*: “Actualidad de los derechos humanos” (*Controversia*, núm.1, 1979: 3), “La Argentina de adentro y la Argentina de afuera” (*Controversia*, núm. 4, 1980: 4-5), y “Testimonios de los sobrevivientes” (*Controversia*, núm. 9 y 10, 1980: 4-5). Los dos siguientes, publicados en *Pensamientos de los Confines*: “Formas del Olvido” (*Pensamiento de los Confines*, núm. 1, 1995: 51-54) y “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello: reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria” (*Pensamiento de los Confines*, núm. 3, 1996: 9-12). Los dos últimos son “La época en fuga. El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”, publicado en la Revista *Artefacto*, núm. 3 (1999: 1-8) y “La memoria como ética” (*La Intemperie*, núm. 38, 2005: 1-8).

Los siete permiten un primer ordenamiento por tiempos, espacios físicos de escritura, revistas en que fueron publicados y tópicos. De este modo, los analizamos en el orden que ellos mismos construyen a partir de cuatro tópicos, iniciados con el enunciado primero que se pregunta por el acontecimiento límite sobre la violencia en Argentina y los desaparecidos: “[¿cuáles son] las razones que los produjeron?”. Ese enunciado dará lugar a la autoreformulación, sostenida a lo largo de más de treinta años, y será el núcleo genético de aquellos temas que sostienen su posición, la responsabilidad para asumir lo ocurrido, el testimonio como forma del decir veraz, la memoria, como herramienta para el respeto por la vida “otra”. Los cuatro tópicos son: 1. memoria y responsabilidad –“no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo”– correspondiente a los artículos publicados en *Controversia*, 2. “No matarás” opuesto al supremo

mal (*Pensamiento de los Confines*), 3. la memoria sobre la técnica del exterminio (*Artefacto*), 4. la memoria como ética (*La intemperie*).

“No tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo”: el decir primero en *Controversia*

Los textos publicados en *Controversia* fueron, en su momento, abordados por investigadores a partir de sus presupuestos y concepciones sobre la violencia armada. Vezzetti focaliza el debate que trae el primer texto de Schmucler –“Actualidad de los derechos humanos”– para destacar que, por primera vez, dentro del paradigma de los derechos humanos, se exponen “las prácticas terroristas de la insurgencia” y se recuerda a las “otras víctimas”, policías, militares, dirigentes obreros, políticos “muertos a mansalva” (Vezzetti, 2009: 84). Según Vezzetti el problema planteado por Schmucler es sobre el fundamento de una política de los derechos humanos enmarcado en su crítica a la guerrilla. Para ello cita un fragmento del artículo:

[La guerrilla] ha cultivado con la misma mentalidad [con] que el fascismo privilegia la fuerza [...] ha edificado estructuras de terror y de culto a la violencia ciega. Ha reemplazado la voluntad de las masas por la verdad de un grupo iluminado. (Schmucler, 1979: 3)

Vezzetti suma a esto las cifras que maneja, en ese momento, Schmucler sobre los desaparecidos basado en el informe de la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) que visita el país en septiembre de 1979: cinco mil ochocientos dieciocho casos recibidos por la *Asamblea Permanente de Derechos Humanos* y que corresponden al informe que se

maneja en México. Articula, además, este tema con varios acontecimientos y discursos: la contraofensiva montonera, la ruptura de Rodolfo Galimberti y Juan Gelman en febrero de ese mismo año y su documento crítico contra la dirección²², el artículo de Sergio Caletti, publicado también en *Controversia*, donde realiza una dura crítica al foquismo, los errores de la guerrilla, su condena a la anulación de la política, y la posterior publicación de las cartas de Rodolfo Walsh dirigidas a la conducción de Montoneros (enviadas en 1976 y principios de 1977) donde Walsh consideraba que la guerra estaba perdida y planteaba la necesidad de retomar la política y de abandonar la acción militar.²³ Incluso, en una nota al pie, Vezzetti destaca un error de interpretación debido a un cambio en el texto de Schmucler que realiza Beatriz Sarlo en una publicación argentina:

Unos años después, Beatriz Sarlo destaca el impacto de esta pregunta en quienes, desde Buenos Aires, buscaban pensar el pasado. Pero reproduce una versión cambiada: ¿acaso Rucci no tenía también derechos humanos?; véase Beatriz Sarlo, “Una alucinación dispersa en agonía”, *Punto de vista*, núm. 21, agosto de 1984, p. 3. La pregunta ha sido repetida por otros y siempre atribuida a Schmucler; yo mismo

22 Rodolfo Galimberti y Juan Gelman integraban la comandancia montonera en el exilio.

23 Rodolfo Walsh, escritor y periodista argentino. Walsh inicia la narrativa testimonial Argentina con sus obras *Operación Masacre*, *El caso Satanowsky* y *¿Quién mató a Rosendo?* donde se centra en los fusilamientos realizados por la dictadura en 1956 y en los asesinatos del abogado Marcos Satanowsky (1957) y del sindicalista Rosendo García (1966). Formó parte de la comandancia de las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y de Montoneros. Creó la Agencia Clandestina de Noticias (ANCLA) durante la dictadura. A un año del golpe militar publica *Carta abierta de un escritor a la Junta militar* donde relata el exterminio que se perpetró en Argentina. Un grupo de tareas de la ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada) lo secuestró el 25 de marzo de 1977. Según declaraciones de detenidos que sobrevivieron, en la ESMA su cuerpo fue exhibido posteriormente a los secuestrados.

estuve convencido hasta ahora de que era así, pero la mención de Rucci no está en el original. (Vezzetti, 2009: 266, nota al pie 119)²⁴

Un agregado en el texto que cambia su sentido, cifras, denuncias sobre “otros muertos”, obturan la interpretación sobre la palabra escrita.²⁵ Lo que no se ve es el interrogante formulado por primera vez y que se mantendrá constante en los otros seis textos: “preguntarse sobre las razones que lo produjeron”.

Esto es lo que la paráfrasis alumbra. En la tensión de enunciados, en el cambio de condiciones contextuales y de interacción, en la puesta en valor entre la identidad semántica y la transformación de experiencias, entre la reflexión sobre la política y la ética. La paráfrasis de Schmucler, en resonancia y con sabiduría, instaure nuevas pautas de acción simbólica, patrones cognitivos para interpretar, así como estrategias de formas de vida colectiva que contribuyan a la solidaridad. Esta pregunta –“¿Cómo fue posible?”– pacta su compromiso cuando, en el segundo texto de *Controversia*, un enunciador,

24 José Ignacio Rucci, Secretario General de la Confederación General del Trabajo (CGT), vinculado estrechamente a la derecha peronista, fue asesinado el 25 de septiembre de 1973 en un atentado que Montoneros nunca reivindicó como de su autoría, aunque se presume que sí tuvo participación. Distintas interpretaciones sobre este acontecimiento lo focalizan como uno de los acontecimientos que produjo el alejamiento de Perón de la Juventud Peronista y la tendencia revolucionaria (Sigal y Verón, 2003).

25 La posición de Beatriz Sarlo con respecto a los escritos de Schmucler y del Barco es particular. Si en 1984 cambia el texto de Schmucler, en 2005, en relación a la *Carta* de del Barco publicada en *La Intemperie* afirma: “Los que hablan como Oscar Del Barco los recuerdan [a los hechos] con su posición filosófica actual, como si en 1960 ya hubieran leído a Emmanuel Levinas. Del Barco no leía a Levinas en 1960; estaba muy lejos; leía a Lenin. Tuvieron que llegar los años ochenta para que él criticara a Lenin. Desde Levinas, hoy dice “soy culpable” y me parece completamente ético asumir esa culpa”. Beatriz Sarlo, “La vanguardia o la pedagogía de las masas” (entrevista), *Revista Ñ*, sábado, 3 de septiembre de 2005, pp. 8-9. Simplemente queremos recordar que la lectura de Levinas y de Ricoeur, el retorno del sujeto y la ética de responsabilidad comienza a mediados de los años setenta (Dosse, 2004).

transformado en un portavoz que utiliza la primera persona del plural formula el tema de la responsabilidad:²⁶

Si empezamos por nosotros, parece ineludible que, de una vez por todas, nuestras proposiciones comiencen con *el sujeto en primera persona del singular. Yo hablo de una realidad que me hizo y a la que contribuí a hacer. El esfuerzo por reconocernos actores, por lo tanto, responsables, es el máximo compromiso que algunos de los argentinos debemos realizar después de las opciones que asumimos*. Los que de una u otra manera compartimos un proyecto cuya destrucción determinó nuestro exilio, *no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo*. La frecuentación del sujeto impersonal establece una distancia que alude a cierta objetividad, a la ilusión de una verdad en sí, a la consideración de una realidad sobre la cual el intelectual puede tornarse crítico y juez porque posee la sabiduría. (Schmucler, 1980: 4)

El testigo dice “yo hablo”, “yo contribuí a hacer” y se dirige a un coenunciador al que interpela, al constituir un nosotros inclusivo –los exiliados, “algunos argentinos”–, y orientar hacia un acto de escrutinio ético –“el esfuerzo por reconocernos actores, por lo tanto, responsables es el máximo compromiso”–. Lo dicho es una aserción y una certificación de declaración, ubicadas entre las modalidades que conforman la lo que Ricoeur denomina la “primerísima exteriorización de la memoria” (2007: 12). Reconocerse como sujeto protagonista, asumir la responsabilidad, hacen que el testimonio se convierta en un dictamen de veridicción –“no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo”– para extender un sentido, el acto aletúrgico, de decir verdad,

26 Ver nota 41, Capítulo 1.

de someterse al propio examen: el examen del sí mismo, pero también el examen de un particular nosotros. Frente al examen, el intelectual no será juez, se erigirá, en cambio, en un sujeto de verdad que actúa con reflexión. Como testigo, además, se asume desde un otro espacio –el exilio–, y desde la posición a la que él y muchos han sido arrojados –la derrota–. Rechaza el uso de la no persona, ese impersonal histórico que permite la negación por y para apropiarse del compromiso y veda, asimismo, una escritura academicista y distante tendiente a suprimir toda subjetividad:

Al instalarse en lo impersonal se habla de una historia hecha por otros, a los que se puede analizar sin mezclarse, observable a partir de reglas existentes por fuera de los acontecimientos en los que los exiliados, sin embargo, fuimos partícipes. Para que nuestro discurso sea creíble debemos, pues, aprender a hablar en primera persona. No para rasgarnos las vestiduras ni para propiciar flagelaciones liberadoras de culpas, ni para ensayar el camino del heroísmo –físico o intelectual–. El punto de partida debería ser más simple: estamos aquí porque fuimos derrotados. Todos: el peronismo, expresión de la inmensa mayoría de los sectores populares, la izquierda marxista, impregnada de esquemas teóricos que raramente se compadecían con la realidad; la guerrilla que se eligió mártir y terminó en la aventura terrorista que sirve de provocación, estímulo para que la junta militar recomponga sus fuerzas y su teoría represiva. Todos derrotados, pero no todos con la misma responsabilidad. Todos derrotados, pero no todos con el mismo porvenir ni con la misma lucidez para recomenzar el camino que –y esto es fundamental retenerlo– no arranca del mismo lugar, ni de los mismos tiempos ni con los mismos personajes. (Schmucler, 1980: 4)

El testigo exiliado fue partícipe, por eso debe decir la terrible verdad, sostener que no es el momento de asumir falsas culpas liberadoras o débiles autocríticas, porque con él está la derrota y aquello que lo somete a duelo: la sobrevivencia. El “yo” de la *parresía* niega lo gregario narrativo del acontecer histórico –como si no se hubiese estado, como si se hablase de otros– y comienza a enhebrar un decir que presenta el examen, que ese sujeto y, por extensión, aquellos que integran su comunidad, deben realizar sobre el camino seguido. El testigo, desde el fracaso, señala que no se ha cumplido con la misión por sostener la identidad que debe seguir un sujeto ético en la medida en que tiene que haber coherencia entre la verdad que se sostiene, los principios que guían la conducta y la acción que se ha seguido.²⁷

Tal vez estemos destinados a decir las cosas más brutales si queremos reconocernos. Pero si hoy el esfuerzo de comprensión lleva una firma al pie, en el caso de los exiliados ese nombre no puede marginarse del ayer y leer su propia vida como una historia de otros. No existen leyes de la historia que se cumplan al margen de la acción humana. Héctor Schmucler también fue derrotado, aunque esté aquí, igual que su hijo desaparecido, que tal vez ya no existe. Si nos proponemos avanzar en lucidez sobre esta derrota, no podemos achacar todas las culpas al enemigo. De él debemos conocer cómo es, quien lo integra, cómo actúa para combatirlo. (Schmucler, 1980: 4)

El testigo pronuncia lo perturbador –“su hijo desaparecido, que tal vez ya no existe”–, y declara “las cosas brutales”, rubricando con su nombre y apellido, lo que muchos no desean escuchar, bajo la certeza de que ninguna experiencia

27 Remitimos a la cita de Foucault en la Página 59.

humana, como escribe Levy, “carece de sentido ni es indigna de análisis” (Levy, 2002: 49). A partir de esta ubicación, signada por el dolor y la incumbencia, Schmucler reformulará su primer interrogante, al tratar de vincular los principios de conducta con sus prácticas de acción:

Pero lo primordial es saber por qué fue posible lo que ocurrió para intentar delinear lo que será posible en el futuro. Tampoco basta la simple afirmación, por enfática que sea, ni únicamente describir los desaciertos. Necesitamos conocer las causas y la historia que los hicieron posible; indagar por qué cada uno de nosotros, vio como verdad lo que hoy aparece falso; cuáles fueron las condiciones de nuestra propia ceguera. (Schmucler, 1980: 4)

Si en su primer texto Schmucler se “preguntaba” sobre las razones que condujeron al exterminio, en el segundo amplía, al evaluar lo enunciado, los sentidos a indagar. Lo primordial es saber, inscribir una causalidad a través de la reflexión sobre “qué lo hizo posible” y asumir el error y la ceguera: el hecho de no haber visto. Por otra parte, el ejercicio de memoria se asocia con una demanda de conocimiento –“necesitamos conocer las causas y la historia que los hicieron posible”–, de análisis –“indagar por qué cada uno de nosotros, vio como verdad lo que hoy aparece falso”–, y de compromiso de aquellos intelectuales que deben aceptar su propia falta –“cuáles fueron las condiciones de nuestra propia ceguera”–, ya que ellos debían ver y, sin embargo, no vieron. Si la primera persona del plural inscribe un nosotros de responsabilidad que incluye al yo interpelativo de Schmucler y a aquellos que fueron sostenedores de un imaginario revolucionario, lo que pretende esta práctica de memoria, garante y solidaria, es brindar un proyecto para diseñar “lo que será posible en el futuro”.

Esto a su vez se relaciona con el tercer texto que Schmucler publica en *Controversia* donde analiza el testimonio de los sobrevivientes. En este sentido es un texto fundador sobre la indagación de estas voces donde releva distintos puntos conflictivos: la ética de los combatientes, el tema del traidor, la delación, el juicio de las conducciones guerrilleras a los sobrevivientes. Queremos destacar su subtítulo “La política como técnica” donde realiza las primeras reflexiones sobre tanto la represión militar como una maquinaria, ejemplo de la sociedad concentracionaria, como la guerrilla concebida como una “máquina que utiliza a los hombres para su propio fin”. Este subtítulo será retomado en su artículo de 1999 que analizamos más adelante. Acá observamos cómo la identidad del enunciador emerge con un perfil gobernado no solo por los principios de la conciencia, los pensamientos reflexivos y críticos y las anticipaciones de un proceso de significación, sino, fundamentalmente, como sujeto se arraiga a la experiencia y se ciñe a la exigencia del apego en busca de un punto común situado en un horizonte de convergencia.

“No matarás” opuesto al supremo mal **–Pensamiento de los Confines–**

En su texto de 1995, “Formas del olvido”, Schmucler despliega la significación otorgada al olvido y la memoria, concebidos como herramientas de un trabajo ético, que deben ser pensadas como “decisiones de voluntad” estrechamente interrelacionadas. El contexto ha cambiado. En Argentina, son los tiempos de las leyes de impunidad, del fin de los juicios de la verdad, del cierre de archivos ordenado por el Poder Ejecutivo, pero también, el tiempo en que muchos intelectuales trabajan con ardor la memoria de la historia reciente. El testigo, retornado a su tierra, se propone asentar

una genealogía de la memoria, donde esta última, entendida como un acto y una tarea, da fundamento a una comunidad a partir de un caso emblemático: la *Shoah*. El testigo, en ese presente de reencuentro con su país, se torna portador de esa identidad y de esa memoria comunitaria, en otros tiempos por él olvidada:

Para mí “los judíos” no es otra cosa que yo mismo: pertenezco carnalmente a eso. Soy indisociablemente, ese acto de memoria y sin embargo al repasar mi propia vida, observo que esa condición fue en mí un olvido. Lo olvidado que no quiere decir estar ausente. La memoria me alimentaba por canales inauditos. Ahora veo que cada día tuve que optar por aceptarme o no como judío y que largos fueron los años de negación, de casi irritada revuelta. Solo un judío sabe la dificultad de decir “soy judío” entre los no judíos. (Schmucler, 1995: 51-52)

Desde esta identificación con el quehacer de la memoria judía y su deuda, enraizados en un pacto con Dios y que nunca debe ser olvidado, Schmucler cambia la presentación de sí mismo. Ya no será un testigo asociado al exilio, sino un testigo identificado con este tipo particular de memoria: la memoria como un deber inapelable. “Creo [escribe] que no soy otra cosa que irresistibles fragmentos de memoria” (Schmucler, 1995: 51). Será esa memoria inapelable, interrelacionada con distintas formas de olvido, lejana a la conmemoración y, en contraposición, al silencio de lo que nunca debería silenciarse, la que otorga un nuevo sentido al compromiso por asumir lo acontecido:

El silencio no es una mera ausencia; puede ser el acto de eludir la responsabilidad de mantener la memoria

que sostiene el mundo. *Olvido, memoria y responsabilidad* se interpretan y constituyen el sustento más sólido en el que se edifica lo humano. Para los judíos es su “condición de ser”. (Schmucler, 1995: 51)

El centro del problema es, entonces, no lo que se elude, ya que el silencio es huella de la presencia de una ausencia y el olvido marca un derrotero de memoria que siempre seguirá, sino la indiferencia y, consecuentemente, la carencia por parte del sujeto de formular interrogantes capaces de poner la verdad de frente. Por eso, la memoria asociada a la responsabilidad exacerba su interpelación: “No es la verdad histórica lo que intenta olvidarse, sino la responsabilidad por preguntarse por qué el crimen se hizo posible. No lo que ocurrió, sino por qué ocurrió” (Schmucler, 1995: 52).

La contrariedad y el desencanto entre olvido y memoria, entre el silencio y su presencia paradójica a través de la ausencia que lo señala, es la acción de inquirir sobre las cargas y sobre lo que se adeuda. Lo dicho instituye, entonces, aquello que debe ser interrogado –el “por qué del crimen”– en busca de alguna hipótesis, de algún dato, que permita su comprensión. La voz del testigo remite a la violencia del acontecimiento, a su dimensión moral, a lo inadmisibles –definido por litote, por Friedländer y citado por Ricoeur–. Lo inadmisibles no es solo el acontecimiento límite que, en batalla entre olvido y ejercicio de memoria, clama por su comprensión, sino que, fundamentalmente, es dar lugar a un discernimiento iluminador para asumir lo inaceptable e insostenible que es la carencia, la omisión, la prescindencia de toda responsabilidad.²⁸

28 El “acontecimiento al límite”, según la expresión de Friedländer, es el *ictus* llevado por la historia efectiva de la memoria colectiva y privada, que al igual que en las violentas peripecias de la

La autoreformulación, además, ha extendido el interrogante hacia el compromiso y el saber a través de la apelación a múltiples testigos. De un testigo sobreviviente a la muerte del hijo, a la experiencia del exilio, del terrible error por lo creído en tiempos de violencia a los testigos sobrevivientes de los centros clandestinos. Todos sobrevivientes de la desaparición del otro, que solo pueden, en ese momento, murmurar su verdad:

El solo reconocimiento de ser “sobrevivientes” abre la presencia de quienes no sobrevivieron –fantasmas, muertos solo en la casuística de la formalidad jurídica– y de aquello a lo que sobrevivieron. Ese “aquello” –que es más que el padecimiento, la degradación, el dolor y la experiencia de los límites a los que el cuerpo es llevado– debería ser lo irrenunciable para la memoria. Pero es lo que se quiere olvidar, lo que la sociedad quiere dar por concluido porque entre las densas penumbras de ese “aquello” no puede dejar de encontrarse a ella misma. Los sobrevivientes, en la medida en que lo son, no aceptan el olvido. Por eso se los construye como espectros, se los hace invisibles para no reconocerlos, para atravesarlos con palabras o con gestos, aplanarlos en adjetivos: héroes o traidores, víctimas o victimarios. Los sobrevivientes, con sus historias personales, y por esas historias, resultan una memoria ineludible. La insoportabilidad de esa memoria los vuelve silencio. (Schmucler, 1995: 53)

tragedia griega e isabelina, rige el referente del “decir la historia”. Ha ocurrido algo terrible, que haría de lo horrible lo simétrico negativo de lo admirable y que exige ser dicho a fin de que no sea olvidado. Y forma parte de la ocurrencia del acontecimiento, la posición que ocupan los protagonistas en relación a este, siendo ejecutantes, víctimas o testigos (los *by-standers*). Tres clases de historia de vida que nadie puede juntar (Ricoeur, 2007: 23).

La oposición marcada por los sobrevivientes, entre lo que es irrenunciable para la memoria y lo intolerable padecido, que muchos pretenden silenciar, orienta el principio filosófico que, en 1995, Schmucler encuentra en su formulación resplandeciente cuando escribe sobre la necesidad de “*reconocer al otro como prójimo*”. La autoreformulación reclama, en esta oportunidad, un desempeño expresivo y la restauración de hábitos de significación donde, a pesar del cambio de contexto, no hay ruptura o quebrantamiento. La paráfrasis, esta vez, es la expresión de un reclamo y un deseo de preservación de la tensión dialógica en el juego de composición de actos de enunciación (Mier, 2012: 40). Reconocer al otro como prójimo, para quebrar olvidos y dar lugar a memorias plurales, señala la imprescindible necesidad de aunar, la obligación de reflexionar sobre las causas del crimen, sus condiciones. Esa obligación ubica a la paráfrasis en el movimiento reflexivo y en una tensión enunciativa que orientan a una interpretación no difusa ni elusiva, y sí enlazada y sin confusión posible:

No es la igualdad, sino la diferencia lo que permite reconocer al prójimo como otro. La igualdad estadística hace del otro igual a mí mismo. Vivir con el otro es un acto de responsabilidad en que se reconoce, en la finitud del otro, mi propia finitud: único rasgo común que destaca todas las diferencias. La diferencia del otro exige no olvidar que hay un pacto renovado incesantemente, que nos precede y que nos hace responsables, hoy, de que la humanidad continúe [...] Responsabilidad de ser que no pasa por *conservar* la vida como prioridad excluyente, sino en *vivir* la vida. Un vivir que tiene como condición la presencia del otro en quien reconocemos la muerte [...] La memoria es un acto de confianza, de responsabilidad por el presente. (Schmucler, 1995: 54)

La responsabilidad señala el sentido tomado por el decir del sujeto. Un sujeto que escribe sobre lo irrenunciable de la memoria tanto a partir del pacto establecido por la tradición mosaica y su renovación constante, como del rostro de los sobrevivientes y desaparecidos: no espectros, sino prójimos. La responsabilidad, también, propone la demanda de su decir al fijar que la vida del otro, la vida como acción del vivir y no como simple conservación, sella el trabajo de la memoria, ese acto voluntario, de confianza, de solidaridad entre un yo y el otro, solo realizable en el presente. Esta vez, la autoreformulación despliega su gesto ético donde el interrogante ha hallado una primera respuesta: el reconocimiento del prójimo graba el vínculo de la vida con el trabajo de la memoria.

En 1996, Schmucler publica en el número 3 de *Pensamientos de los Confines* “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello: reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria”, que en su primera parte reformula una cita de una frase de Hannah Arendt.²⁹ En el título, los dos puntos ubican, en una relación ecuacional, la frase de Arendt con los dos temas que serán ejes del artículo: la memoria y los desaparecidos. Esta vez, la nueva autoreformulación de su interrogante primero se sustenta en la ética de Arendt además de Levinas y Levi. El rostro del otro, palabra clave en Levinas, opera como una señal que irradia su análisis sobre la memoria concebida como una práctica ética y como una voluntad de recordar, pautada en una sucesión de temas:

“Negar la posibilidad de morir como ser humano” y, en oposición a ello, “la necesidad de saber cómo murió cada uno”.

29 *Auschwitz et Jerusalem*. París, Deux Temps Tierce, 1991.

La diferencia entre conocimiento y comprensión por lo ocurrido. Su fundamento será Primo Levi para distinguir que la comprensión, frente al acontecimiento límite, puede no darse o, si se da, conlleva a una justificación imposible.³⁰

“La necesidad de saber de qué forma lo impensable se hizo posible”.

La “no continuidad necesaria entre el Golpe de Estado y los desaparecidos” porque “la desaparición –técnica consciente y exitosamente utilizada por las fuerzas represivas– va más allá de la crueldad que implica: está en la zona de lo incalculable”.

El testimonio y la responsabilidad del decir.

La pregunta reiterada desde 1979 “¿Cómo pudo ocurrir?”.

30 Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: “comprender” una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás, identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. Esto nos desorienta y a su vez nos consuela: porque quizás sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus obras) no lleguen nunca a resultados comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contrahumanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta lucha podemos asimilar la guerra: pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra, no es un episodio, no es una forma extremada. La guerra es un hecho terrible desde siempre: podemos ejecutarlo, pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo “comprendemos”. Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá de su propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también. (Levi, 2002: 110).

La historia de la violencia armada analizada por intelectuales (Tomás Eloy Martínez, Roberto Cossa, él mismo) y su evaluación sobre la realidad argentina: “estamos atravesados de olvidos que oscurecen las minucias de la historia”.

Queremos detenernos en algunos de estos temas por considerar que son los que privilegian, tanto el recorrido analítico de Schmucler como la persistencia de su formulación interdiscursiva. En primer término “La necesidad de saber de qué forma lo impensable se hizo posible”. Este enunciado se desliza en una reformulación que cambia el orden de las palabras, pero no su sentido. Si en 1979 se designaba “lo que ocurrió”, para luego nombrarlo como “crimen”, en 1996 será designado como “lo impensable”, es decir, aquello que no puede ser abarcado por la razón. Sin embargo, persiste la designación del acontecimiento límite: “lo impensable que fue posible”:

Negar el derecho de morir como “cada uno”, nos coloca en presencia del mal superlativo. Mientras “no matarás” es una orden fundante de nuestra concepción del hombre, no permitir la muerte es algo extraño al pensamiento. La Shoah implementada por los nazis y la técnica de “desaparición” practicada en la Argentina durante la dictadura instalada el 24 de marzo de 1976 tienen en común el no permitir la muerte de cada uno. Ambas resultan incomprensibles y, sin embargo, nada pone tanto en juego el sentido mismo del pensar como la necesidad de saber de qué forma lo impensable se hizo posible. (Schmucler, 1996: 9)

Schmucler designa el mal superlativo, el máximo mal, que es negar el derecho a morir como cada uno, en su destino, para enunciar, por primera vez en el pensamiento

argentino, el “no matarás” que regirá tanto su elaboración filosófica como la de Oscar del Barco. A ese mal supremo y sin fronteras éticas le atribuye el valor de lo preeminente y lo dota de un sentido al apelar al principio que funda una comunidad –el respeto al otro, a cada uno, en su vida y en su muerte, propuestos por Arendt, Levinas, Levi, el texto bíblico–. Un postulado que sostiene toda conducta y que, sin embargo, no cumplen los hombres en tanto olvidan que “no permitir la muerte es algo extraño al pensamiento”. De allí la urgencia de lo que enuncia: “no matarás”, articulado con la sociedad concentracionaria, ejemplo extraordinario de la violencia para la supresión de toda vida de otro. El rostro del otro me ordena, escribe Levinas, el “¡no matarás!”, puesto que al despreocuparme del otro lo estoy matando... yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo.³¹ Schmucler arroja su verdad al decirnos que por más que se conozca el mal, la sociedad injuria cuando no se cumple con el “no matarás”. Una vuelta reformulativa sobre su artículo *Formas de olvido* pone en discurso lo que se sostuvo antes en el momento en que afirma que “cuando se pretende nombrar el escándalo de no permitir la muerte de cada uno, solo se escuchan balbuceos”.

Por otra parte, el testimonio y la responsabilidad del decir, al reformular este mandamiento, ejecutan la acción de *parresía*.³² Esta verdad proclamada, y justamente porque es dicha, conduce al sujeto que la dice a un peligro. Sin embargo, consciente de esto, asume el riesgo que su palabra conlleva:

31 En el trabajo de la memoria, este “balbuceo” será interpelado por él, diez años después, cuando escriba su *Carta* en el contexto de la polémica intelectual argentina sobre el “no matarás”.

32 Foucault señala tres dimensiones fundamentales de la función de la *parresía*: 1. Se trata de un decir verdadero respecto de la política, 2. Tienen en cuenta no solo los principios generales, sino también la coyuntura histórica, 3. Es fundamental la identidad del sujeto, su modo de ser en relación con lo que debe ser un correcto ejercicio del poder (Foucault, 2009: 263-272).

El riesgo de hablar es manifiesto: si aquello a lo que se alude es inabarcable, toda palabra será defectuosa y estará marcada por la desesperación. El que da testimonio no espera nada, pero no puede dejar de ofrecerlo y, en ese sentido, las palabras –éste, mi propio discurso– tienen algo de desesperado, abierto al riesgo. También existen riesgos menores, más mundanos, pero igualmente inquietantes: las palabras son ambiguas y, a la vez, implacables. Cada una marca al mundo y nos hace responsables de lo que decimos y de lo que no decimos. Tal vez por eso antes de cada afirmación nos vemos empujados a señalar lo que no se quiso decir y, aun así, el riesgo es grande: el tener oídos no es siempre garantía del oír. Tengo conciencia que entre la shoah y los “desaparecidos” median tantas distancias que, históricamente, son incomparables. Salvo en un punto: en esa presencia incomprensible del mal. (Schmucler, 1996: 10)

Como *parresiasta*, Schmucler se apropia del peligro portador de su palabra: “la Shoah y los desaparecidos... esa presencia incomprensible del mal”. A pesar de esto brinda testimonio, no puede dejar de ofrecerlo, como prueba, como documento que inscribe el conflicto genético de su decir veraz. Asume esta realidad como un testigo irrefutable: “este es mi propio discurso”. Dice que “no espera nada”, aunque está signado por la “desesperación” y “abierto al riesgo”. Desde el ser implacable de las palabras verdaderas, refiere el acto audaz, el libre coraje por medio del cual se interpela al otro a ser consciente de su responsabilidad y comprometido con lo que se dice y se hace. Desde esa incumbencia y desde ese riesgo grande retorna a su pregunta “cómo pudo ocurrir”:

Con todo, es admisible una pregunta que nos arrastra, es decir, que nos instala en el rastro de nosotros mismos: ¿cómo pudo ocurrir? Porque si el mal en sí mismo es ininterrogable desde presupuestos estrictamente humanos, no es menos plausible sostener que el mal se hace posible en condiciones determinadas. Aquí –en la indagación sobre las circunstancias que hicieron admisibles el estallido del mal– nuestra responsabilidad es indelegable. Hay que reconocer que, sin embargo, en nuestro caso aún no hemos comenzado a reconstruir sistemáticamente la historia y que los análisis políticos están cargados con prejuicios intolerantes, intereses coyunturales y miedos que paralizan e impiden indagar cómo y en qué medida la sociedad estuvo comprometida. (Schmucler, 1996: 11)

“¿Cómo pudo ocurrir el estallido del mal?” La pregunta arrastra, lo invade todo. Imprime un carácter consolidado a la paráfrasis, en contraposición a uno de sus rasgos específicos desde el punto de vista discursivo, y le niega derivar de un régimen de semejanza disperso y de una mimesis errática. Su decir brota no solamente entre las frases existentes y su interrogación extrema, sino también de las frases evocadas que reclaman una correspondencia en la interpretación.³³ La pregunta que antes, y en este momento presenta, y que a través de diferentes contextos ha tenido que enfrentar al “mal ininterrogable... al mal en sí mismo”, confirma que, solo en la indagación de aquellas condiciones que produjeron “el estallido del mal”, se ubica

33 Raymundo Mier considera que: La complejidad de la correspondencia entre enunciados excede plenamente la mera expresión lingüística o semiótica de los enunciados. Incorpora el acto de enunciación. La correspondencia revela, entonces, la *composición* de *actos* radicalmente distintos: el acto de crear un enunciado similar a otro no es “comparable” al de crear una paráfrasis: en esta las expresiones *reclaman* una correspondencia (Mier, 2012: 14).

la incumbencia de los intelectuales: “Nuestra responsabilidad, allí, es indelegable”. La primera persona del plural delimita, una vez más, una específica comunidad –los que tendrían que haber visto y no vieron, los que apoyaron, los que protagonizaron– no solo para traer memoria, sino, fundamentalmente, para romper con los “prejuicios intolerantes” y con los “miedos” que impiden analizar, llegar a la verdad. Por otra parte, ese decir verdadero sobre el mal, sobre el obrar mal, se articula con lo que presenta como su principio fundamental: la memoria concebida como un trabajo ético y que será extendida posteriormente, en su texto de 2005. La memoria como ética se basa en su concepción de los desaparecidos no como sujetos propiciadores de memoria, sino de una insoportable espera y de un puro dolor para saber sobre “cada uno”, más precisamente sobre la muerte de cada uno:

La memoria enraíza sobre heridas cerradas, se edifica sobre la convicción de que algo irreversible, y por lo tanto irreparable, ha acontecido. Los desaparecidos, en cuanto tales, no propician una memoria. Son una espera; son, en todo caso, un puro dolor que vive en el doliente y que amenaza disolverse cuando el deudo desaparezca o cuando agote su capacidad de dolor... La memoria es ajena al orden del consuelo, aunque presupone el duelo. Está después del duelo: es una decisión voluntaria de recordar y, por lo tanto, es patrimonio de la ética. Prescribe, es tributaria de la ley que hace hombre a los hombres y, como la ley, no concluye a condición de que sea transmitida. Sin duelo, sin cuerpo donde la muerte se asiente y sin tierra viva que lo cobije, la memoria no logra realizarse; estrictamente, no tiene qué recordar. (Schmucler, 1996: 12)

Los desaparecidos son una espera en el puro dolor, de allí su ubicación dentro de una memoria, siempre ajena al consuelo y posterior al duelo, pero que si es el patrimonio de la ética. Ante la vida desprovista de toda cualificación y tratada como una materia sin forma humana, Schmucler apela a la espera, como un permanente aplazamiento signado por el duelo y la negación del consuelo, porque el que ha experimentado la pérdida y la supresión del otro debe asumir su responsabilidad moral y política.

La memoria sobre la técnica del exterminio –Artefacto–

La época en fuga. El olvido del mal: la construcción técnica de la desaparición en Argentina, analiza de manera emblemática el libro de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal* y las críticas que suscitó. Considerado por Schmucler como “un acto de trágica valentía intelectual”, reconoce cómo el texto de Arendt se actualiza cada vez que la humanidad contempla “el Mal como una repetida emergencia de la acción política” (Schmucler, 1999: 3). En esa actualización inscribe los dos temas desplegados en su artículo: “La memoria y los climas de época” y “La política como técnica”.

El primero texto enmarca su reflexión sobre la memoria, concretamente “la maraña laberíntica” que impide “que la verdad se haga posible”. La memoria como dificultad de indagación es antecedida por una decisión –una voluntad– correspondiente al orden de verdad. En consecuencia, solo el decir veraz puede guiar su búsqueda. Además, ese orden de verdad, itinerario de la memoria, pertenece a un único espacio: la ética. Sin embargo, antes de reflexionar sobre esta matriz de memoria, se debe inquirir “la existencia del mal” tanto a partir de los llamados “climas de época”,

porque desconocerlos “puede llevar a anacronismos”, como las técnicas ejecutantes de ese mal:

[Los climas de época] ponen en evidencia sistemas de ideas que en un tiempo circularon y permitieron aceptar complacientemente lo que luego pudo revelarse como siniestro. Los climas de época, sin embargo, no diluyeron las culpas, ni aminoraron las responsabilidades. Entender lo que pasó está lejos de justificarlo [...] La violencia en la Argentina fue producto –entre otras causas– de un ascendente y consciente objetivo perseguido por formaciones políticas que veían en la guerra el único camino posible para el logro de sus ideales. La guerrilla fue una respuesta histórica, una manera de interpretar la historia, y no solamente la reacción ocasional ante una coyuntura determinada. El “clima de época” naturalizaba la violencia armada como un transitar necesario para eliminar la permanente violencia que significaba la injusticia y la humillación cotidiana que la humanidad ofrecía como espectáculo. Sin embargo, aquella violencia –utilizada como instrumento y pedagogía para el logro de un orden que eliminara los padecimientos innecesarios–, ante la hechizante presencia de la sangre, terminó recordando su mundo a la calculada efectividad de una técnica de combate. Mientras tanto otra maquinaria –fuerzas represoras militares y civiles a veces armados– venía adiestrándose desde lejano tiempo. (Schmucler, 1999: 3-4)

Los climas de época –la guerrilla, el estado represivo, la guerra fría, la presencia hechizante de la sangre– operan en la memoria discursiva que trae al presente los textos publicados en *Controversia* en 1979. Se autoreformula, ahora,

lo que se había visto en términos de “tecnología del mal” y se persiste en la visión de la lucha armada que “veía en la guerra el momento heroico, definitivo de la acción política”. Schmucler toma de Arendt la noción de “banalidad del mal” –la máquina asesina, la tecnología de la muerte– y la articula con el libro de Pilar Calveiro, a la que valora por ser sobreviviente y testigo de los “esfumados caminos del mal”. Los climas de época –dice Schmucler– “no aminoran la responsabilidad”, el hecho de no haber visto ni comprendido, de participar en aquello que se “aceptaba” y que luego se transformó en “siniestro” no justifica la indiferencia ni el olvido.

Será a partir de esa demanda –no explicar lo inaudito por los climas de época– que Schmucler vuelva a su primer interrogante y repregunte: ¿Cuál es el pasado que se dio cita en el momento del horror desencadenado?, ¿Cuál es el camino que aún queda por recorrer en la búsqueda, tal vez ilusoria, de alguna verdad sobre lo ocurrido? La memoria hacia lo incomprensible, retorna esta vez para expandir en su segundo artículo *La política como técnica*, una técnica feroz, incrustada en la historia argentina, un motor sanguinario de distintos acontecimientos con la finalidad extrema de aniquilar, borrar al otro y siempre ejercida por múltiples actores:

El guerrillero: Los guerrilleros en la Argentina sabían que la lucha en que se habían empeñado los colocaba en un trato cotidiano con la muerte. Morían y mataban. La muerte llegó a ser un dato más en su programación en la que los cuerpos humanos se transformaban en *recursos* bélicos. La estructura técnica de la guerrilla no tenía lugar para la piedad hacia sus componentes. Como enseñaba Ernesto “Che” Guevara, la preparación del “hombre nuevo” tenía un momento

en el desprecio por la muerte. La de los otros y la de uno mismo. (Schmucler, 1999: 5-6)³⁴

Los militares: “la existencia del imaginario popular que colocó a las fuerzas armadas –especialmente al Ejército– como garantes en última instancia de comunes valores sociales y nacionales” (Schmucler, 1999: 6).

La presidencia de Isabel Perón y su orden “aniquilar la guerrilla del Ejército Revolucionario del Pueblo asentada en Tucumán” (Schmucler, 1999: 6) o la orden de Perón en 1969: “[Los enemigos] podrán tener la fuerza en que ampararse pero ni ellos saben lo que les va a durar ese amparo. El día que lo pierdan (que no lo creo lejano) quedarán en el mayor desamparo y habrá llegado el momento de exterminarlos”. (Schmucler, 1999: 7)

Frente a lo impío, la pregunta primera –“¿Cómo fue posible?”– solo puede encontrar una respuesta centrada en la moral y que sostenga un principio de justicia compartible. Frente al mal, como banalidad, técnica burocrática o máquina infernal, o como una nueva forma de rectitud, solo el “otro” se hace portador de un principio justo ya que, desde el momento en que me mira, hace que su responsabilidad me incumba (Levinas, 2000: 80). Por eso, ni el clima de época que naturalizó el terror y la violencia, ni las máquinas de combate pueden “cancelar el mal ni la culpa que lo hicieron posible”. El mal impele, obliga a adjudicarse el compromiso por lo ocurrido, aunque se asuma que “no existe reparación posible” simple y crudamente porque en Argentina la humanidad ha quedado herida para siempre (Schmucler, 1999: 8).

34 Este principio de la guerrilla guevarista es la que trata en su *Carta* Oscar del Barco. Ver Capítulo 1.

Mier sostiene que la paráfrasis remite de manera incierta a una comunidad de referencia entre enunciados, a significados comunes de enunciados diferentes, o bien a interpretaciones comparables, equiparables de actos, de situaciones, de objetos de discurso, o de identidades simbólicas (Mier, 2012: 21). En su paráfrasis de 1999, Schmucler erige un objeto discursivo a través del cual construye la comunidad social, simbólica, discursiva: una humanidad que ha quedado para siempre herida. La puesta en realidad que esto implica va más allá de una identidad semántica o de una fuerza indicativa. Fija el parentesco y la proximidad, no solo del sentido, sino de un estado imposible de revertir.

La memoria como ética –*La intemperie*–

La responsabilidad, un orden de verdad que no ignora el mal ni la cicatriz que hace visible la herida, y la memoria como voluntad y trabajo, encuentran su formulación señera en el artículo más programático de Schmucler, “La memoria como ética”, conferencia pronunciada en julio de 2005, en la Biblioteca Nacional y publicada en el núm. 38 de *La intemperie*. En Argentina son los tiempos de nuevos ejercicios de memoria orientados por el discurso público y político.³⁵ En 2004, el gobierno nacional anuncia la creación del “Museo de la Memoria” en la ESMA en el momento en que el presidente Néstor Kirchner realiza un pedido de perdón por el silencio gubernamental durante veinte años

35 Como sostiene Vezzetti: Estas iniciativas ofrecían la oportunidad de un debate sobre las formas políticas y simbólicas capaces de plasmar una recuperación ejemplar del pasado, y planteaban la relación del estado (nacional y de la ciudad) con las demandas surgidas de la sociedad, sobre todo, del movimiento de los derechos humanos. En las discusiones previas aparecía el objetivo ético y político de una elaboración responsable y plural, abierta a nuevas generaciones (Vezzetti, 2009: 205).

de democracia.³⁶ Ese año el presidente retira los cuadros de los integrantes de las Juntas del Colegio Militar, un gesto simbólico que dio lugar a la concreción de reivindicaciones sostenidas por los organismos de derechos humanos y ordena la reapertura de los juicios de la verdad. También ese año Oscar del Barco publica su *Carta en La intemperie*.

2005 es el año en que se inaugura el Parque de la Memoria. En 2006 se redacta un nuevo prólogo al *Nunca Más* y se incorporan las listas actualizadas de desaparecidos y centros de detención. En 2007 se inaugura el *Monumento a las Víctimas del terrorismo de Estado*, que suscitó debates sobre los nombres a incluir. El lema del monumento indica la dificultad que lo precedió: “La nómina de este monumento comprende a las víctimas del terrorismo de Estado, detenidos-desaparecidos y asesinados y a los que murieron combatiendo por los mismos ideales de justicia y equidad”.³⁷ Por

36 El proyecto del museo es de 1999 aprobado durante el gobierno de Aníbal Ibarra en la Ciudad de Buenos Aires. En 2002 se crea el “Instituto Espacio para la Memoria” integrado por los Organismos de Derechos Humanos. El espacio del ex centro clandestino se distribuye entre los organismos para cumplir diferentes funciones: el Archivo Nacional de la Memoria (donde fue la Escuela de Guerra Naval), una casa por la identidad (dirigida por Abuelas de Plaza de Mayo en el Escuela Superior de Náutica), un centro educativo a cargo de UNESCO, en el Pabellón Alfa y Delta coordinan actividades Familiares de Desaparecidos y Madres Línea Fundadora, e HIJOS (Hijos por la identidad y la justicia contra el olvido y el silencio). Se suman el Centro Cultural Nuestros Hijos y el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.

37 Sostiene Vezzetti: La ambigüedad ha quedado plasmada en la piedra: se superponen dos criterios y dos ideas de homenaje, a las víctimas del terrorismo estatal y a los combatientes revolucionarios. Los dos criterios no se combinan bien. Entre los nombres hay víctimas que no eran militantes, ni mucho menos combatientes, como Héctor Hidalgo Solá (que era embajador de Videla cuando lo secuestraron), Edgardo Sajón (periodista, que fue vocero de Lanusse), Oscar Smith (dirigente sindical) y otros. Y puesto que la nómina comienza en 1960, hay nombres que no pueden ser considerados víctimas del terrorismo de estado. Difícilmente pueda igualarse a Fernando Abal Medina o Gustavo Ramus (que casi encabezan la nómina en 1969), fundadores de Montoneros, muertos en enfrentamiento con fuerzas de seguridad, cuyos restos mortales fueron entregados y pueden ser honrados por familiares y compañeros, con la figura trágica de los desaparecidos, exterminados en una empresa sistemática que agregaba una segunda muerte, simbólica, al aniquilar los cuerpos y las huellas. ¿Con qué criterio se puede considerar “víctima del terrorismo

otra parte, frente a estos cambios, diversos investigadores sostienen que lo elidido en este proceso, concretamente en la historización de la violencia política y del terror de estado, es la responsabilidad que conjugaron en sus prácticas, la militancia política y armada, analizada como un estigma que dejó la dictadura y que solo centra en la víctima y en su inocencia la legitimación de la denuncia (Crenzel, 2008: 177 y 179). Otros sostienen que lo que se desdibuja, con memoriales y museos, es el trabajo sobre la conciencia social (Vezzetti, 2009: 206).

En este tiempo, Schmucler brinda una discursividad virtuosa a su teoría de la memoria desde un nuevo posicionamiento: el testigo responsable que antes fue testigo militante. De modo tal que, contra la elisión y el borrado, pone en el centro de su discurso su compromiso político:

Cuando en nuestro país hablamos de memoria, de inmediato aparece la idea de la muerte. Y cuando la muerte no es solo un dato estadístico, sino una cicatriz en nuestro propio cuerpo, el distanciamiento resulta imposible. *Quienes hemos sido habitantes y militantes de los tiempos que abarca nuestra común memoria, lo que podemos contemplar y sentir en nuestro vivir presente resulta inseparable de lo que hicimos o de lo que dejamos de hacer en aquel pasado.* La distancia no se me hace posible. *Somos, al menos los que me acompañan generacionalmente en una amplia gama de años, lo que hemos contribuido a hacer.* Para los que han vivido una época no hay amnistía; es decir, no hay olvido, porque el olvido no se puede imponer a nuestros es-

de Estado" a Julio Provenzano, que murió en marzo de 1973, pocos días después del triunfo de Héctor Cámpora, a consecuencia del estallido de una bomba que estaba poniendo en el Edificio Libertad? (Vezzetti, 2009: 214).

píritus. La amnistía, al fin y al cabo, no es más que eso: un olvido impuesto. (Schmucler, 2005a: 1)

La memoria asociada a la muerte, la muerte como cicatriz en “quienes hemos sido militantes”, orientan la consciencia sobre la correspondencia que se debe guardar entre la regla que se sigue y la acción que se cumple. El testigo admite “lo que hemos contribuido a hacer” y reconoce no solo la responsabilidad sobre lo que hizo o pensó antes, sino, fundamentalmente, se autorefiere como un sujeto ético que sabe que a toda acción se le debe incorporar la observancia a una regla que legitime el encuentro de verdad:

La memoria es la práctica de una ética. Una ética que está antes del hacer, antes de la historia, pero que solo se muestra en ese hacer. Cada uno de nosotros sabe lo temible que es la memoria –nos instala en situaciones que a veces deseáramos olvidar–. Cada uno sabe lo frágil que es la memoria –se desplaza caprichosamente y las verdades del pasado se suelen modificar de manera sustantiva. La memoria es imprevisible: en la experiencia individual, un aroma (después de Proust es imposible dejar de mencionarlo) revive un largo pasado, a veces es un sueño –tan involuntario como la presencia de un deseo–. A veces el esbozo de un dolor empuja, por ejercicio de la memoria, a un abismo de imprevista hondura. La memoria es equívoca, hace presentes verdades que mañana dejarán de serlo cuando otra sea la realidad que alude al mismo hecho. (Schmucler, 2005a: 1)

El decir *parresiástico* enuncia que la memoria es una práctica ética, no un deber. Imponente, temible, instala al sujeto en el límite de lo que no debe olvidar, aunque

lo desee. Frágil, imprevisible, la memoria es, también, aterradora y alarmante, cuando empuja a “un abismo de imprevista hondura”, a un pozo de inclemencia. Solo ella otorga un dolor que no cesa y la interminable espera. Esa memoria “equivoca”, sin embargo, actualiza múltiples verdades que pueden dejar de serlo, en otros tiempos. Cargada de estos sentidos, es asumida para la transformación del sujeto: víctima en espera, sobreviviente, portavoz de una culpa.

La memoria, también, es un cobijo, requeridora de apego. Un don en doble devoción. Por una parte, es una acción dialógica propia del hacer discursivo parafrástico que Schmucler ha elegido, por otra, es el ejercicio para oír, por siempre, a todos aquellos cuyo silencio reclama, para solidarizarse, acoplarse con ellos. La memoria es, además, una renovación de la palabra en busca de cumplir el pacto que construya una comunidad posible y nueva. Sin embargo, en oposición a esto, la memoria se presenta “museificada”, “cristalizada”, saturada con la gris finalidad de hacer perder la ofrenda y el recuerdo a un sector de la humanidad:

Cuando se museifica, cuando la memoria quiere quedar cristalizada, esta pulsión móvil de la memoria, este reconocimiento sucesivo de los grupos a través de las formas en que recuerdan, desaparece; y por lo tanto esta capacidad de rehacer la memoria, se pierde.
(Schmucler, 2005a: 2)

La memoria es ética porque requiere la voluntad de continuidad y la gracia de la transmisión. Lucha para no perderse en la cosificación a pesar de que el trabajo realizado con y sobre ella tenga valor solo un orden de verdad y únicamente pueda guiar sobre los acontecimientos a ser

rescatados. Por eso esta vez, en 2005, Schmucler vuelve a retomar su enunciado primero –“las razones que hicieron posible lo que ocurrió”– para reforzarlo con otro interrogante que roza lo sublime: “¿Cómo establecer qué hechos, qué pensamientos rescatar o dejar en el olvido?”. Para responder que la selección o la acción de enaltecer los acontecimientos a rememorar tienen una única posibilidad proveniente de la ética:

Esto es lo indefinible, lo imposible de objetivar. Aquello rescatado muestra la ética sobre la que se sustentan los recuerdos. Para decirlo de otra manera, la memoria es un hecho moral. Si la memoria es considerada como instrumento para algo, si es solamente instrumental, su fuerza moral se debilita. Estamos acostumbrados, en la Argentina, a hablar de la memoria como el instrumento para hacer justicia. La difusión de esta idea es notable: hay que recordar para que se haga justicia. Se presupone que, si se recuerda, se va a recordar aquello que uno presupone, va a estimular la justicia. Como si existiera un recuerdo constante, ya formado, que se alcanza con el solo esfuerzo de recordar [...] Verificar que hay diversas memorias entre nosotros es verificar que hay diferentes experiencias vividas, pero también distintos valores con los cuales vamos a rescatar ciertas memorias. (Schmucler, 2005a: 3)

Schmucler, como testigo responsable, sostiene que la memoria es recuerdo productivo –revisión, indagación–, es trabajo moral y no instrumental y, justamente, porque es moral no puede ser sustitutiva de la justicia, ámbito de la legalidad y no de la eticidad. Recordar para que se haga justicia señala que esta última se ve atrapada, de manera inevitable, por la imposibilidad de confiar en las múltiples

memorias (Huyssen, 2000: 20). Por eso plantea la necesidad de “verificar diferentes experiencias vividas y distintos valores”, ya que, si no se corren dos riesgos, por un lado, que la justicia termine definitivamente con la función de memoria, por otro, constatar que la justicia nunca repara el mal (Schmucler, 2005a: 4):

La justicia, digámoslo, no repara el mal. No hay reparación. La justicia puede equilibrar cierta tensión existente en la sociedad o en los individuos, pero no repara. La reparación simbólica pareciera borrar las cicatrices del cuerpo social y del cuerpo individual. Cicatrices, sin embargo, que habría que conservar para que la memoria pudiera sostenerse. No borrarlas, vivir con ellas, saber que las cicatrices, que el dolor vivido, es constitutivo de nuestro existir. Y ese es el acto de la memoria. Recordar, saber qué somos también por lo que se fue en otro momento. Decía: la memoria para la justicia corre el riesgo de concluir cuando la justicia se realiza o cuando no se realiza. Pero nada repara: ni el acto simbólico de la justicia mundana, ni el acto material con que a veces, también de manera simbólica, se quiere compensar los males que se ejercieron sobre la sociedad. El tema es urticante y actual, nos toca directamente. La memoria para la justicia puede rápidamente transformarse entre nosotros en la memoria para las reparaciones materiales. Y aquí se duplica el riesgo: se puede no solo pensar que la justicia repara, sino que también hay maneras de medir el mal. (Schmucler, 2005a: 4)

Si la justicia no repara el mal, si, en cambio, debemos conservar las cicatrices porque “el dolor vivido es constitutivo de nuestro vivir”, y es el dolor el acto mismo de memoria: recordar “lo que se fue en otro momento”, cuando no se vio, cuando se fue derrotado, cuando presidía el exterminio. La

tarea del sujeto ético es no “borrar” y, menos aún, olvidar simplemente porque no hay reparación posible y, por sobre todos los principios, porque una sociedad no se construye a partir de la muerte del otro, de la eliminación del otro.

El arduo trabajo de memoria focaliza, en su regreso a su formulación primera de 1979, en la responsabilidad por el mandato sacrificial, sobre uno mismo y sobre el otro, en esa metáfora de la técnica de la muerte y en la cicatriz de la violencia política y armada sufrida en la sociedad argentina. Esa cicatriz orienta el decir veraz de Schmucler, es su enclave en la responsabilidad por toda “vida otra” para enfrentarla y oponerla al mal inmisericordioso.

Aquí está el mal. Transita en la creencia de que un crimen puede eliminarse con otro crimen. Y el que comete un crimen contra el criminal queda liberado de la responsabilidad de esa acción criminal. No otra cosa pensaron, instituyeron, sustanciaron, las juntas que sostuvieron la dictadura de los años setenta. Sobre los criminales, guerrilleros, podemos ejercer otro crimen. Y fíjense en lo que he dicho: a los criminales guerrilleros; es decir, estoy diciendo que, aunque fueran criminales, ningún crimen sobre ellos es justificable. El crimen, lo criminal, el asesinato, por ejemplo, pasa a ser una categoría en sí, al margen de las virtudes con que se lo rodee, como el de hacer justicia. (Schmucler, 2005a: 4)

El testigo ha dicho “los criminales guerrilleros” y ha sentido “ningún crimen sobre ellos es justificable”. El crimen, el asesinato, la negación de toda vida, es el mal y por ese mal transita el justificativo de un crimen sobre otro. Por ende, ese mal definido antes como supremo, se enfrenta tanto a la memoria como a la justicia y a la incapacidad de ambas de aunarse en una acción reparadora, simplemente

porque memoria y justicia pertenecen a diferentes ámbitos como son la ética y lo jurídico. Lo que Schmucler destaca, además, es que la incumbencia por la muerte del otro distancia y separa al sujeto de una ética de la alteridad, del inmanente respeto por el prójimo, por la vida “otra”, por la hospitalidad. En consecuencia, produce la expansión de los sentidos en la medida en que ese enunciado primero se ha acrecentado con el mandamiento bíblico “No matarás”-“No mates”, formulado en 1996 en *Confines*:

Estamos en el campo de los valores, en el reconocimiento o no de que no tenemos derecho a decidir sobre la vida del otro. (No se tiene derecho; esto no quiere decir que no se actúe). Esta idea sustancial recorre los libros sagrados y está en la reiterada expresión “no matarás”, que no quiere decir simplemente “no elimines al otro” sino “no tienes derecho a eliminar al otro”, porque la vida del otro no te corresponde. Me parece que este sentimiento de cuidado por el otro, que significa “el otro es como vos” o, a la inversa, “yo soy porque el otro existe”, es la idea que recorre algunas memorias, pero no necesariamente todas. Si es así, si la memoria es la expresión de una ética, si es la forma en que reconocemos el mundo y a nosotros mismos, entonces la memoria es obligante. (Schmucler, 2005a: 4)

Si en 1996, “no matarás” se oponía al “mal superlativo” y protegía el derecho a morir de cada ser humano porque ese es el “orden fundante de la concepción del hombre”, en 2005, “no matarás” rubrica un nuevo deber al establecer que la vida del otro no le corresponde a nadie porque ninguno es dueño de otro ser humano. Desde esta perspectiva se revalida una inmanencia –yo existo porque el otro existe–, y se suscribe el carácter primordial de la memoria en tanto

se enfatiza su ser obligante y comprometido.³⁸ Una exigencia memorial señala al sujeto, en su transmisión renovada, la necesidad esencial para testimoniar y defender, desde su propia experiencia, la vida otra y con ello el sentido valeroso donde ese otro, en tanto cuerpo y en tanto rostro, es suficiente para fundar una responsabilidad, una ética, una solidaridad.³⁹

El testigo parresiasta, sobreviviente, militante –“si hablo como hablo es por mi propia experiencia”–, asevera que su identidad es por el otro –“yo soy porque el otro existe”–, de allí que su discurso de verdad traiga la memoria de otros rostros, para encrespar el valor de la incumbencia y sostener que “la memoria nos hace responsables de nuestros actos”. Como en 1979, el nosotros incluso apela a asumir el compromiso por indagar las causas –por qué ocurrió lo que ocurrió– y sentencia que hay elección, para decidir, para optar, más allá de los climas de época. Lo que se adopta no es solo una voluntad de memoria, sino su verdad. Lo que se decide es cumplir con los valores y las reglas

38 La responsabilidad como estructura esencial primera de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos que describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de la base existencial previa: es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, como responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro [...] Mi responsabilidad es intranferible [...] Yo soy en la sola medida en que soy responsable [...] Tal es mi identidad de sujeto (Levinas, 2000: 89 y 96).

39 El concepto de “memoria obligante” lo relaciono con un principio que Silvia Kiczkovsky analizó en los talmudistas judíos para quienes la revelación no está en la palabra revelada, sino en su renovación. En este sentido, la memoria que obliga a la renovación del mandamiento “no matarás”, se puede relacionar con la acción, también renovadora, de la palabra en la medida en que apela a la transformación, por extensión, reformulación, autoreformulación, en el ejercicio de sacar al sujeto de su estancamiento en la obiedad. De allí se deriva que la interpretación no pueda ser repetición y, por ende, que la creación se asimile con la renovación continua del sentido. Benjamin decía “para que el pasado siga vivo, la memoria colectiva debe reinventarlo a cada instante” (Kiczkovsky, 2006).

que se sostienen para actuar con solidaridad por la vida otra, único principio sostenible para combatir la nefasta presencia del mal al seguir lo escrito por Levinas “yo soy en la sola medida en que soy responsable... tal es mi identidad de sujeto”:

Si hay alguna diferencia entre el mundo maquínico que nos rodea y la condición de lo humano, esa diferencia emerge en el momento en que se ejerce la posibilidad de decidir. La memoria nos obliga en la medida que nosotros la asumamos como tal; pero nuestra libertad, nuestra posibilidad de negarnos, es la garantía del uso de nuestra responsabilidad. Cuando digo negarnos, quiero decir negarnos al acatamiento, al cumplimiento de las pautas que otras memorias que no coinciden con nuestros valores nos están exigiendo; y esto me hace pensar que no tenemos escapatoria, no tenemos excusas. Nada puede hacernos realizar actos que nuestra conciencia –derivada también de una forma de la memoria– nos impide. Nadie puede decir “me vi obligado a eso, me impulsaron a esto”. Y nadie debería dejar de ser consciente de que aquello que realiza es también la voluntad de realizarlo, en la medida en que sigue siendo un ser humano, en la medida en que no le han sido eliminadas las propiedades básicas de lo humano que son el sentimiento de responsabilidad y la capacidad de tomar decisiones. Tal vez la eliminación de estas condiciones de lo humano sea la forma más acabada del crimen. La eliminación de la capacidad de decidir niega humanidad a los seres humanos. Y esta presencia suprema del mal tal vez no sea otra cosa que la postergación indefinida del uso de la memoria. (Schmucler, 2005a: 5)

La libertad para ejercer memoria y, fundamentalmente, la capacidad de decidir y negarse a otras memorias que bregan por imponerse, exponen no solo el principio para ejecutar una decisión negadora sobre aquellas memorias sojuzgadas, sino, fundamentalmente, la obligación del sujeto por proponer e instaurar críticas certeras a todo tipo de obediencia, tanto militar como del mandato sacrificial de la guerrilla. Este es el fundamento, en la medida en que negarse a la posibilidad de escoger y de decidir, niega la ética que constituye la esencia y la práctica de la constitución de la subjetividad. La determinación de tomar la vida otra, trágicamente, nos dice Schmucler, nos “niega humanidad a los seres humanos”.

De este modo, sus escritos constituyen un arco extendido desde 1979 a 2005, portador de un notable y enriquecido decir veraz, ejercido a través de un doloroso y exhaustivo trabajo de memoria. En esta serie discursiva, ética y discurso han buscado e inquirido distintas posibilidades para nombrar lo inaudible, lo inenarrable, el extremo mal y lo adeudado para conformar un diálogo, único y señero, capaz de entrelazar un análisis genealógico sobre el extremo mal con el designio de una respuesta iluminada, elevada como una paz tergiversadora de todo aquello que es impío, bestial. La ética del discurso, de este discurso, ha intentado dotar a una experiencia atroz de sentidos precisos y no musitados en balbucesos, con los cuales sea posible batallar la existencia de lo fatal. Dentro de esta perspectiva, la precisa, profunda y casi ilimitada autoreformulación parafrástica de Schmucler ha añadido y precisado, en sus pliegues enunciativos, que solo apelando a lo metalingüístico, a aquello que lleva a analizar sobre los propios límites del lenguaje, brota el proceso dinámico de creación del sentido, la expresión reflexiva y su consecuente interpretación.

Los sentidos brindados son “relámpagos que iluminan la noche”,⁴⁰ en una Argentina herida y con profundos rastros de tragedia. Estos sentidos nos dicen que debemos hablar con la voz de los que están muertos no para sustituirlos como víctimas, sino para hacernos cargo de sus responsabilidades ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido (Schmucler, 2005b: 28). Sobrevivir, austeramente, es seguir diciendo y escribiendo sobre oscuras noches de terror. Sentidos que toman la voz de los otros, de los que ya no están; silenciada, pero no obturada, en una paráfrasis que cumple con su ley de ser lenguaje en la medida en que son segmentos, cuya significación y relevancia reclaman, para su instauración, objetos de explicitación, transformación o expresión argumentativa (Mier, 2012: 28). La paráfrasis enfatiza “yo digo, yo vuelvo a decir verdad, por ellos y por mí mismo” con los truenos rodeando a un testigo *parresiasta* que dice “no puedo leer nada sino a través de mi propia vida”, apelando a la “voluntad de escuchar”, que interpela para indicar que “no haber escuchado no nos hace inocentes”. Sentidos de la no inocencia y de la crueldad, más los relámpagos iluminados capaces de cobijar a un sujeto sobreviviente, a su hijo y a los rostros de otros hijos, a rostros amigos, a rostros desesperados para volver a preguntarse: “¿Fue puro ruido lo que escribí hace 25 años, cuando quería entender la suerte de mi hijo desaparecido –entender, digo– y no solo saber cómo fue, cuándo, dónde, quién?”. El sujeto *parresiasta* esta vez protege, guía, orienta en la interpretación, suscita divergencias y abre alternativas discordantes, sin dejar significaciones permanentes, sin omitir ni ignorar, para enunciar una extrema verdad que es un ejemplo demoledor para los indiferentes: “Siempre se trata de *responder*, de un sentirse responsable

40 Sobre este enunciado de Schmucler trabajamos en el capítulo siguiente.

que solo corresponde a cada uno... una responsabilidad primordial, previa a todo acto, que acompaña a nuestra condición humana”.

Más de treinta años transcurridos, un tiempo largo, una eterna espera, y un sujeto en su trabajo incesante. El objetivo se ha cumplido cuando con un gesto refulgente y radiante trae la primera palabra dicha, y todas las que la sucedieron, sobre un acontecimiento límite, puro tajo, pura herida, en insondable dolor. En una paráfrasis que implica a lo largo y en toda la extensión del tiempo, y en la enunciación del yo digo y vuelvo a decir, se renueva la primera pregunta –¿por qué ocurrió lo que ocurrió? y se encuentra respuesta, en esa memoria obligante y espléndida, entretejida en la variedad de sus elecciones, para decir que ninguna vida de otro nos corresponde, simplemente, porque no tenemos derecho. Treinta años después Schmucler revela, para herir y condenar a los límites, al afuera que no nos pertenece, lo que no es humano, y vaticina que la gran y simple primacía de la vida es el don para vencer la presencia inaudita y absurda del mal. La resonancia semántica se ha cumplido, y con ello, el reconocimiento.

Capítulo 4

La confesión –del dolor a la paz– y un discurso iluminan con el decir verdadero

“Hablo de la fundante responsabilidad por el otro tanto como de la libertad que nos permite decidir y sin la cual la idea de lo humano se desvanece”

La sinceridad convoca para comentar la gran dificultad que he tenido en la reflexión expuesta en este trabajo. No solo porque debía tomar dos recorridos casi opuestos, sino, fundamentalmente, porque para ir por esas exploraciones necesité aferrarme a textos que admiro y a los que no puedo dejar de mirar desde el afecto. Textos portadores de sentidos iluminados para comprender y no caer en vacías formalizaciones.¹ El primer recorrido me obligaba a ver el mundo en que vivimos. Buscar diagnósticos sobre la violencia en América Latina y enunciarla. En este primer tránsito vislumbraba solo el dolor, en batalla conmigo misma, ya que es un tema que, por desgarrarme, me llenaba de impedimentos. Para alejar los impedimentos me remontaba a una infancia con recuerdos por los movimientos por la paz y la no violencia y las tardes de domingo con mi padre, escuchando *Blowing in the wind*, la canción de Bob Dylan:

1 En este sentido seguimos a Foucault cuando en *Dits et écrits 1* rechaza las formalizaciones y distancia la arqueología de análisis histórico de la hermenéutica (1994: 500).

Cuántos caminos debe recorrer un hombre,
antes de llamarse “hombre”
Cuántos mares debe surcar una blanca paloma,
antes de dormir en la arena.
Cuántas veces deben volar las balas de cañón,
antes de ser prohibidas para siempre.
Cuántos años pueden vivir algunos,
antes de que se les permita ser libres.
Cuántas veces puede un hombre girar la cabeza,
y fingir que simplemente no lo ha visto.
Cuántas veces debe un hombre levantar la vista,
antes de poder ver el cielo.
Cuántos oídos debe tener un hombre,
antes de poder oír a la gente llorar.
Cuántas muertes serán necesarias,
antes de que él se dé cuenta,
de que ha muerto demasiada gente.
La respuesta, amigo mío, está flotando en el viento.²

Blowing in the wind ofrecía una respuesta: un particular mandato inmanente –oír, ver a cada ser humano en sus carencias, en sus llantos, padeciendo violencia– y la necesidad de saber ver y oír el infortunio con la finalidad de seguir un camino que nos permita ser llamados “hombre”. Esta canción, que remite al *Eclesiastés*, ese pequeño libro que dice que no debemos callar,³ se encastra con el segundo recorrido de mi reflexión, mostrándolo en resplandor. Ese don

2 La canción de Dylan, transformada en un ícono de los movimientos de resistencia en la guerra de Vietnam y en símbolo por la paz, puede ser considerada como una reformulación del Antiguo Testamento.

3 En La Biblia Latinoamericana se comenta sobre el *Eclesiastés*: “Mientras más se sabe más se sufre. La misma inquietud está presente en el mundo de hoy... para continuar ¿Quién sabe si el soplo de la vida de los humanos sube arriba? El *Eclesiastés* quiere decir: nadie sabe e invita a servir a Dios no por interés, sino por solidaridad” (1972: 798 y 802).

iluminado proviene de textos de Héctor Schmucler y aclaro, entonces, que las palabras de mi título son de él (Schmucler, 2007: 84). Palabras, diré, de una comunidad amical de padres e hijos.⁴

En consecuencia, intenté cumplir con mis dos recorridos. El primero, me hiere y lastima. El segundo, me cobija y permite pensar en una humanidad donde la violencia sea desbrozada para solo otorgarle nulidad. Sin duda, se escribe sobre y a partir de la experiencia, afirmación destacada por Michel Foucault y Roland Barthes, por Héctor Schmucler y Aníbal Ford.⁵ Los elijo a ellos.

Desde la experiencia y desde el análisis del discurso, los textos de Schmucler me abrieron tres posibilidades de indagación. En primer lugar, para articular lo que investigo: el decir veraz, la responsabilidad por todo otro y una genealogía indagadora sobre aquellas verdades que empiezan con el reconocimiento de un error para poder revertirlo. En

4 Los padres suelen hilar sutilmente en sus hijos para que continúen la memoria íntima de sus amigos. Prueba de ello es una amistad heredada entre Sergio Schmucler, Silvia Kiczkovsky, Alba del Barco, Graciana Vázquez.

5 En su curso en Lovaina, Foucault afirmaba: "Di combate a propósito de ciertos temas, es cierto: son fragmentos de experiencia, fragmentos de autobiografía. Tuve cierta experiencia en hospitales psiquiátricos. Tuve, por otras razones, experiencia con la policía. Y también tengo cierta experiencia en lo relacionado con la sexualidad. Es mi biografía... Si peleo por tal o cual cosa es porque eso me importa para mi subjetividad (Foucault, 2014: 276). Barthes escribía: "Si, a menudo, prevé libros por hacer (que no hace), es porque deja para más tarde lo que le aburre. O más bien quiere escribir en seguida lo que le gusta escribir y no otra cosa" (Barthes, 1978: 190). Escribe Aníbal Ford en una polémica sostenida con Eliseo Verón: "En el pequeño camarote vuela un vaso y me corta una ceja. Al mismo tiempo un enorme armario se cae sobre nosotros y lo cubre con carpetas y papeles a mi compañero de viaje, Carlos Masotta. Trato de quedarme quieto para controlar los efectos de los cabeceos y rolidos del aviso Sobral que va cuerpeando la mar gruesa del Estrecho de Lemaire, 'cementerio de barcos' para los antiguos y entrada frecuente al Pacífico cuando no existía el Canal de Panamá. Estamos escribiendo un libro sobre el Faro del Fin del Mundo, pero también estamos navegando el referente. ¿Cuáles son los límites entre la experiencia y el discurso? [...] A veces las distinciones o los hermanos entre experiencia y discurso o entre diversos tipos de discurso no son tan claros como quisiéramos (Ford, 2000:1).

segundo término, conceden la exploración de una arqueología de discursos que comienza, en esta oportunidad, en 1997 y llega a 2012, publicados en las revistas *Nombres y La intemperie*, y que conforman un campo discursivo junto con escritos de Oscar del Barco, Emmanuel Levinas y Martín Buber, Giorgio Agamben y Michel Foucault. Un campo discursivo constituido por textos donde los pensamientos se despliegan y enriquecen, unos a otros, en busca de la sustancia ética.⁶ O en términos de Foucault, discursos que entrelazan similares formas de elaboración de un trabajo ético, donde un individuo trata de transformarse a sí mismo en sujeto moral y, así, adecuarse a una regla ya sea por pertenecer a un grupo o por considerarse heredero de una tradición espiritual (Foucault, 2000: 33-35). Finalmente, una labor que se me presenta compleja: comprender el sentido de la confesión en la tradición judía, porque el tono confesional, literalmente enunciado por Schmucler en *Los relámpagos iluminan la noche*, irritó a algunos de manera semejante al decir parresiástico de Oscar del Barco en su texto *Sobre la responsabilidad: no matar*.

Violencia y discurso o la violencia como práctica no discursiva

Nietzsche, escribe Foucault, dejó una lección: “es que, en el conocimiento, la relación entre la voluntad y la verdad no tiene por condición la libertad (libertad de la verdad y

6 Campo discursivo, noción solidaria con el principio de primacía del interdiscurso sobre el discurso, escribe Maingueneau, más específicamente un conjunto de discursos que se encuentran en relación y se delimitan recíprocamente, en determinada coyuntura para detentar el máximo de legitimidad enunciativa. Podemos decir que el campo discursivo de estos textos es el filosófico, y su referente primero, frente a una política de exterminio, la necesidad de postular una ética o moralidad de los comportamientos que la impida (Maingueneau, 1984 y Foucault, 2000).

libertad de la voluntad), sino la violencia” (Foucault, 2014: 194). Allí parece ubicarse, en la ferocidad de estos tiempos, aquello que intentamos comprender, apabullados, sometidos a la impotencia. Distintos tipos de crueldades, en penumbra o claridad, señalan renovados hechos y discursos de violencia extendidos por América Latina. Las bandas narcos atraviesan con sus guerras territorios sin fronteras. Los modelos de negocios agropecuarios, megaminereros, de trata de personas, el tráfico de órganos y de especies animales se apropian de la riqueza social y natural generada colectivamente. La desposesión y explotación se redefinen en las maquilas y en una nueva esclavitud, ubicada en contenedores, cuevas, colonias, donde campesinos y pobres urbanos entregan en sacrificio sus cuerpos y almas. Hay hambre. Mujeres, jóvenes, niñas y niños son devorados en infiernos prostibularios o asesinados por lógicas sicarias bajo el lema “si no me sirves a mí, no servirás para nadie”. El oprobio rebasa ciudades y pueblos. La violencia, matriz de muerte, rige sociedades del miedo, a las que se superponen, sociedades de control donde la vigilancia digital es acompañada por mecanismos represivos que apuntan a los desvalidos. Esta violencia, práctica discursiva y práctica no discursiva, imprime una dinámica dual, otro modo de estado de excepción, que Rita Segato, piensa como una violencia directa ejercida a partir de una guerra civil en sordina. Creo que esa es la apuesta de muchos de nosotros: comprender este campo arrasado de vejación y muerte (Segato, 2012).

Este es el primer recorrido. Los diagnósticos solo sirven para confortables interpretaciones y consolar con lo políticamente correcto. Desde el desgarró, como dije antes, necesito cobijarme en palabras resplandecientes porque ayudan a afirmarnos en una merecida honestidad con la que sea legítimo ver y analizar lo que nos ocurre. Schmucler comprende que “si se piensa en sostener el

mundo, nada más importante que lograr su permanencia en la memoria” (1997: 8). Ese es su cincel para esculpir el alma, la razón, el cuerpo contra la impiedad y contra una derrota que nos haga creer que la humanidad ha claudicado. Así nos brinda una donación esclarecida cuando escribe “cuando todo es posible, incluida la decisión sobre la vida de los otros, la ignominia pierde el nombre, el desamparo es infinito porque la omnipotencia desplaza el amor que nos hace responsables de los otros” (Schmucler, 2007: 84). Como en el *Levítico* (25:17) este enunciado reformula aquella sentencia que dice “nadie de ustedes daña a su prójimo porque todos los integrantes del pueblo son responsables unos de otros”.

Las *Tablas de la Ley*, el *Eclesiastés* y el *Levítico* son índices de una tradición judía que me remite, ya en el Siglo XX, a Martín Buber y, más específicamente, a su discurso “No basta”. En “No basta” Buber sostiene que no es suficiente “expresar nuestro aborrecimiento y que debemos decir que tenemos parte de esta culpa que despierta nuestra repugnancia”.⁷ En “No basta” escribe que “no fuimos suficientemente sabios como para fundar nuestro *Yishuv* [asentamiento] sobre la idea de que el *Tikun* [reparación, redención] de Sion solo puede lograrse bajo el gobierno de una ley sagrada. Esa ley, cuyo principio es el respeto por la vida, el patrimonio y la dignidad del prójimo”. Buber cita el *Deuteronomio* (21:7): “No tenemos derecho a decir: nuestras manos no derramaron esta sangre y nuestros ojos no vieron. Nuestros ojos vieron lo que vieron y nuestra boca no dijo lo que había que decir”. Porque nuestros ojos ven y

7 Publicado en la revista *Nombres*, Córdoba, año XVII, núm. 21, diciembre 2007, en “No basta” Buber, en referencia a los atentados de la resistencia judía conocida como “la noche de los puentes” (1945) que hace explotar los once puentes que conectaban a Palestina con los países vecinos y a la explosión en el hotel King David (1946) donde mueren ochenta personas entre judíos y árabes, sostiene que estos movimientos de resistencia la dan la mano a la violencia (p. 9).

nuestros oídos escuchan, “No basta” inició mi camino junto con mis textos guías de Schmucler, por un *arché*,⁸ a veces foucaultiano, a veces agambeniano, para remontarme, no hacia un dato o un acontecimiento, sino hacia un campo de corrientes inteligibles y fenómenos históricos con la finalidad de aferrarme, diría casi dialógicamente aferrarnos, a la extrema importancia de una certeza: que lo humano no se desvanezca nunca.

El *arché* y las fuentes

El *arché*: en 1997 Schmucler publicó *El mal imperfecto* y en 2005 *Los relámpagos iluminan la noche*, una carta dirigida a Oscar del Barco, Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman. A lo largo de esos ocho años y luego hasta el 2012, en la revista *Nombres*, fueron publicados, además de *No basta* de Buber, de Emmanuel Levinas: *El diálogo, Dios y Filosofía*, *Violencia del rostro* y *La proximidad del otro*; de Foucault: *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, y de Agamben: *Obrar/Desobrar. En busca de un nuevo paradigma*. Una memoria discursiva rubricando mis búsquedas. Aunados todos estos escritos, observamos su orientación para poder reflexionar sobre el enunciado fundante que articula el trabajo aletúrgico de Schmucler y de del Barco.

Schmucler condena el mal imperfecto: “No matarás”

En *El mal imperfecto* Schmucler escribe: “La mitología bíblica destaca la decisión fundante del mundo, que se volverá

8 Para Foucault el archivo es el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados que definen los límites y las formas de la decibilidad y visibilidad (Foucault, 1970).

exigencia para los hombres: “No matarás”. Su inicio lo ubica en una tradición, la de su propia identidad y la de su pueblo. Si bien en 1996, en su texto *Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello: reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria* ya había programáticamente escrito sobre el “no matarás” al interrelacionarlo con la *Shoah* y la tradición filosófica judía, es en este texto de 1997 donde, de manera imperiosa, enuncia que cualquier legitimación de matar puede iniciar un camino que lleve a “exterminar toda carne” y, en consecuencia, se termine de vulnerar toda sociedad humana.

Para Schmucler, “el genocidio, *la deliberada voluntad de eliminar toda carne de un grupo determinado, es el escándalo primordial porque niega la existencia del mundo*” (1997: 9). Como portavoz⁹, el sujeto elegido en su discursividad, amplía los sentidos a trabajar por él en la revista *Nombres* y le otorga una mayor contundencia. Sin eludir la dimensión imperativa del “no matarás”, laborará su significación a partir de la traducción del hebreo. El “no mates”, donde la dimensión del tiempo presente sondea la durabilidad de una acción que no debe cometerse, nunca.

Es el “no matarás” retomado de su propio texto, pero también, el que será reelaborado por Oscar del Barco en 2004, dentro de otra tradición filosófica y con la urgencia discursiva de una irrupción. La increpación contra esa voluntad de exterminar toda vida se prolonga en el tiempo, en el diálogo Schmucler-del Barco, regido por el decir veraz, inserto cada uno en dos tradiciones, la greco-latina en del Barco, la judía en Schmucler, la dimensión socrática en el primero, el *Decálogo* o *Tablas de la Ley mosaica*, en el segundo. Este diálogo fue cobrando distintas escenografías –cartas, testimonios autobiográficos, notas–, en la escena genérica que

9 Ver nota 41 Capítulo 1.

conforma el discurso intelectual argentino inserto en las particulares condiciones de enunciación de este período. Una escena genérica –artículos, conferencias– enmarcada, a su vez, en la escena englobante de un discurso mayor: el filosófico.¹⁰ Ambas erigen la escenografía que primó en la revista *La intemperie* –el discurso epistolar– y desató la enriquecida batalla intelectual, filosófica, política sobre la responsabilidad en la lucha armada.

Los relámpagos iluminan la noche

En 2005 [2007] Schmucler escribe la carta, referida anteriormente, con el título *Los relámpagos iluminan la noche*. Formalmente dirigida a cuatro destinatarios, la interlocución presagia dos comunidades epistolares. En primer término, al director de la revista se le solicita su publicación y se exponen los motivos: “A la luz de la estimulante (e infrecuente) discusión abierta en la revista, me parece oportuno hacerla pública: le ruego en consecuencia, le otorgue un lugar”. El paradójal uso de la segunda persona de distancia de un padre que se dirige a su hijo, director del medio, enfatiza desde el principio la legitimidad y la autoridad de su escrito. En segunda instancia, los destinatarios son sus amigos, apelados a partir del vocativo “queridos Oscar, Nicolás, Alejandro”¹¹ (Schmucler, 2007: 77).

Los destinatarios plantean sentidos disímiles para la recepción. Al director se le proveen fundamentos: la polémica abierta por la carta de del Barco, definida como “infrecuente”, extraña se puede decir, en la medida en que es difícil encontrar diálogos entre intelectuales capaces de

10 Ver nota 29 Capítulo 1.

11 Oscar del Barco, Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman.

poner sobre la mesa la crueldad y los padecimientos de la sociedad argentina. En cuanto a los amigos, se les dice que lo que se ve en “esos relámpagos que iluminan la noche” son “signos de otro mensaje” y agrega “pienso en ustedes, mientras escribo esta carta que existe porque ustedes escribieron otras que he leído y me han inquietado”. Sutilmente se enuncia una acusación escondida, tras el afecto, donde el “veo”, “me apresuro”, “creo reconocer los signos de otro mensaje”, se condensan en una interrogación: “¿Signos de otro mensaje?”. Como un camino que bifurca a los amigos, esos signos parecen hablar de otra cosa distinta a la tratada por del Barco, y al que el portavoz los observa transformados a partir de esos “relámpagos” porque “descubren rugosidades” y “concentran sentidos insospechados”. En medio de este cruce o divergencia, el portavoz parece autocuestionar el vocativo empleado “queridos” y lo justifica en el principio que da origen a su carta: el “No matarás” de del Barco: “La carta de Oscar del Barco enviada al director de *La Intemperie* había sido como un relámpago estallado no en medio de un cielo luminoso, sino en un espacio donde transitaban nuestros espíritus y que mostraba preocupantes nubarrones” (Schmucler, 2007: 78).¹²

12 A partir de aquí citaré extensamente *Los relámpagos iluminan la noche*. Una amiga, Teresa Carbó, me aconsejó, cuando cursaba mi doctorado, la necesidad de citar poco, de no usar ejemplos como aquello que solo ilustra lo obvio y hacer que el texto fluya. Pensé muchas veces en la escritura de Foucault y de Barthes, ambas con pocos ejemplos. El primero porque trabajaba sobre grandes archivos, el segundo por su gusto especial por lo pequeño y lo fragmentario. En este caso, no citar Relámpagos me resulta imposible. Es un texto poético y concentrado de verdades. Cortarlo es una tarea en nubarrón e inmerecida que lo haría añicos. Además, está mi apego a él. Allí observo un límite del análisis del discurso: la cita como ejemplo no sirve –Teresa Carbó tiene razón–, pero el texto completo sí, en la medida en que el analista teje su discurso a partir de su texto fuente, podemos decir, sin apelar a su sentido como una traducción. Vemos, también, que así se establece una interrelación con el discurso del otro que pasa a ser objeto del analista y, con ello, sus hipótesis, su meta apasionada y en desasosiego. Cuestiones de método se diría y, por supuesto, de decir veraz, que es lo que intento indagar.

El relámpago solo trae luz al que quiere ver. Sin embargo, se hace pedazos en aquellos que lo sucumben a interpretaciones erróneas y que, como en la *Divina Comedia*, solo dan lugar a espíritus que vagan y a cielos grises, sin verdad traslucida y reflexionada. De allí que Schmucler resalte la importancia de las cartas de los amigos porque las observa lejanas a toda comprensión:

Las cartas de ustedes, Nicolás y Alejandro, son las que me importan, las que me interrogan, las que me quitan el sueño llamándome a un estado de vigilia que ojalá sea de lucidez. Nada de lo que se dice me es nuevo; pero tienen una intensidad inusitada. (Schmucler, 2007: 79)

Es este clamor del portavoz, por la violencia excepcional de las respuestas recibidas por del Barco, lo que marca un punto de fisura y de escándalo frente a lo dicho y pensado por amigos. Lo inusitado, esas sorprendentes interpretaciones representadas en los textos y destacadas por Schmucler, no solo se me presentaron en polémica. Fundamentalmente, debo reconocerlo, me estremecieron y, aún más, cuando leí la carta admirable, así debo decirlo, con que Abraham Kozak toma todas las cartas escritas, las pone sobre la mesa y afirma: “Para mí el disparador fue la carta de Toto... resalta al inicio las metáforas de la tormenta, la sensación de la intemperie (desprotección, sin seguro) y el relámpago como luz iluminadora de la verdad necesaria y reveladora” (Kozak, 2007: 87).¹³ El relámpago y

13 Abraham Yehuda Kozak (2007). Nació en Chaco, cursó abogacía en la Universidad Nacional de Córdoba, militando primero en la Unión Reformista Universitaria (URU) y luego en la Federación Universitaria de Córdoba, de la que fue dos veces presidente. Se lo recuerda como el más destacado líder estudiantil de la década de 1960, un militante duro, pero a la vez de una gran jovialidad y simpatía. Se recibió poco antes del golpe militar de junio de 1966, pero siguió comprometido con las causas que siempre había defendido, por lo que más de una vez estuvo en la cárcel. Inició

la intemperie concentran sentidospreciados y, sobre todo, la importancia que tiene el hecho de no escucharlos y negarlos. La verdad en *Los relámpagos* nace, además, de una experiencia sufrida frente a la consciencia del poder ejercido sobre toda vida, sobre ese poder que determina dejar vivir o no a otro. Su origen, en claridad, es la condena a todo asesinato: el sello del “no matarás”.

¿Es tan difícil comprender que condenar el asesinato, porque ningún ser humano debería creerse con derecho a negar la vida de otro, no significa aceptar las ideas del otro y claudicar en la lucha por establecer otras condiciones de existencia? Estamos atravesados por todos los derrumbes de los que fuimos testigos. Vivimos con ellos y no a su margen. No existen, por lo tanto, excusas para los ocultamientos. Aunque la verdad, antes y ahora, sea un prejuicio no tenemos otra posibilidad que correr en su búsqueda ignorando el cálculo instrumental que pretende reemplazarla. (Schmucler, 2007: 81-82)

La enunciación rompe los relámpagos y nos pone en presencia de algo único, no solo porque nos ubica frente a lo concreto o porque hace referencia a la instancia del discurso en acto, sino, primordialmente, porque es absolutamente singular e irreplicable, como interpreta Agamben el sentido dado a toda enunciación por Benveniste. Un atributo de la enunciación, destacado por Foucault cuando afirma que el enunciado no es solo una fina estructura, sino una función de existencia bajo una pregunta ¿Cómo ha aparecido este

una exitosa carrera profesional que no lo apartó de ese compromiso original: la defensa de presos políticos. Durante la última dictadura militar se exilió en Venezuela y tras la restauración democrática regresó al país.

enunciado? ¿Cómo ha sido posible? (Foucault, 1970: 43-44). Este enunciado fue posible, sin excusas y con verdad. El interrogante de su portavoz irrumpió desde lo ético “¿Es tan difícil comprender que condenar el asesinato no significa aceptar las ideas del otro y claudicar en la lucha por establecer otras condiciones de existencia?”. Enunciado permitido, creíble, verosímil para romper, luego del exterminio, lo falible. Enunciado poseedor de una particularidad practicable, pero incómoda, plenamente aceptable, pero poco asequible para algunos en cuanto condena todo crimen, señala la negación de la *nuda vida*¹⁴ y el fatídico accionar de la biopolítica.¹⁵

Opuesta a la singularidad del asesinato emerge la verdad renovadora de la vida con la finalidad de revertir el acto horrendo. Una acción solo posible a partir de una reposición del sujeto –Schmucler o del Barco–, como el único capaz de dar cuenta de una veracidad comprendida por haber

14 La nuda vida es asociada por Agamben al campo de concentración: "En cuanto a sus habitantes han sido despojados de todo estatuto político y reducidos integralmente a la vida desnuda (nuda vida), el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás haya sido realizado, en el cual el poder solo tiene frente a sí, sin ninguna mediación, a la pura vida biológica. Por esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el que la política se transforma en biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano... Si eso es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y la consecuente creación de un espacio para la vida desnuda como tal, deberemos entonces admitir que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo toda vez que se crea una estructura semejante, independiente de la entidad de los crímenes que se cometan en ella y cualquiera sea las denominaciones y la topografía específica" (Agamben, 1997: 93-94).

15 La biopolítica como gestión de la vida biológica de la población ha sido abordada por Foucault desde cuatro ángulos diferentes: el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, la transformación de la guerra de razas y la aparición de la gubernamentalidad liberal que, más allá de los matices, siempre se trata de la gestión de la vida biológica de la población a través del Estado (Castro, 2011: 58). En *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault sostiene que habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y de lo que hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana. En consecuencia "el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir ha sido sustituido por un poder que hace vivir o abandonar a la muerte" (Foucault, 2000: 188 y 181).

atravesado la experiencia del mal. Justamente, será ese acto de asumir y renovar el que brinda dos caminos creíbles. En primer lugar, el que inicia un sujeto cuando se interroga sobre su vínculo con la verdad y con el poder ejercido sobre él; luego, cuando se pregunta sobre cómo los individuos están vinculados con las formas de verdad con las que están comprometidos. Asesinato, verdad reveladora, compromiso, vislumbrados en *Relámpagos*. Una apuesta éticamente audaz y constituyente de la subjetividad en la medida que se detiene en lo que fue la transformación del sí mismo.

El interrogante persiste: ¿Cómo fue posible este enunciado? Ubicada en la escucha de esos discursos, articuladores de saberes y luchas en su intento de remediar el duelo, observé el fragmento centellante de una autobiografía procedente desde un insondable amor. *Relámpagos* expande, de privilegiada manera, la relación entre trabajo intelectual y experiencia. Y, por ende, la manera a través de la cual el texto escrito transforma al sujeto que lo piensa y lo escribe, en este caso, en su relación con la verdad.

Allí están las cartas de ustedes a las que ahora se agrega la mía. Hablan del mundo, pero no vacilan en exponer nuestras intimidades; un gesto que privilegia la amistad sobre cualquier diferencia en el tratamiento de ideas. No es solo la convicción compartida de que las biografías importan como documento de fidelidad al pensamiento, sino que la vida, nuestras precisas vidas, han cruzado con más intensidad la experiencia de existir que la búsqueda de ordenadas especulaciones. El “director” de *La Intemperie*, a quien Oscar dirige su carta, lleva mi apellido y Nicolás lo recuerda explícitamente, lo nombra como mi hijo, como el hermano de Pablo, desaparecido, seguramente asesinado hace 25 años. (Schmucler, 2007: 78)

La filiación nutricia, el vínculo inmensurable y permanente del padre y sus hijos se opone a esa exposición de intimidades por parte de otros, condenada por absurda. Solo un principio basta: nadie nunca puede ocupar el lugar del otro y menos en su dolor, en su duelo, en su adeudarse por la muerte de otro. La muerte del hijo es propia y no debe ser vejada por ordenadas especulaciones ya que ella es el mundo y el sentido de puro sujeto en soledad. Sin embargo, también está la ética del saber que el sujeto debe cumplir por él, por su hijo, por todos los hijos asesinados. Como expresa el *Deuteronomio*, si el sujeto, en este caso el portavoz, debe oír y ver, lo hace para poder transmitir saber y para reservarse el derecho de reflexionar sobre su propio infortunio. Allí radica su práctica noble, realizada a través de este “texto-experiencia”,¹⁶ que arranca al sujeto de sí mismo por la prueba límite padecida –la muerte del hijo– y, por extensión solidaria, hacia el asesinato de todo otro, para discernirla, combatirla y, de ser posible, para reflexionar sobre un remedio, con una súplica por la paz. Por esa razón cuando se refiere a la *Carta* de del Barco dice:

En la carta a Alejandro, Oscar le sugiere que sus líneas tal vez solo sean un eco de *El grito* de Munch.

16 En “El libro como experiencia”, conversación que Foucault mantiene con Duccio Trombadori, sostiene que una experiencia es algo de lo que uno sale transformado y agrega, “solo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar”. En esa conversación Foucault distingue sus libros en dos tipos a los que denomina “libros de exploración” y “libros de método”. En los libros de exploración incluye *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*. En los libros de método, *La arqueología del saber*. Rescata su index de referencia –Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski–, a los que considera filósofos, pero no en el sentido institucional del término. Y agrega que “lo que les dio esa importancia capital para mí, fue que su problema no era la construcción de un sistema, sino de una experiencia personal” (Foucault, 2013a: 33-35). Es en este sentido que hablamos de texto-experiencia en los escritos de Schmucler, porque en ellos se observa la idea de una experiencia límite que arranca al sujeto de sí mismo para transformarlo a través del proceso de pensamiento y de escritura.

Me contagia el desgarrar y la abrumadora claridad de las preguntas que se agolpan en *ese grito cuya sorda estridencia es un llamado que clama por nuestra respuesta. Todo depende de nuestra voluntad de escucharlo.* (Schmucler, 2007: 79)

El portavoz es conducido al límite terrible que implica la dificultad de enunciar. Se sobrecoge, se sosiega y escribe lo único posible: el grito, el desgarrar, la abrumadora claridad, la estridencia sorda. Desde el puro e intenso campo semántico del dolor, se “agolpa”, se obliga a aquello considerado como deber de un intelectual –“clamar por nuestra respuesta”–, y que el nosotros exclusivo (yo más los intelectuales que vivimos esa experiencia límite) debe ofrecer transformada “en un grito con sorda estridencia”, no solo como respuesta al escrito de del Barco, sino como respuesta a todos los que la merecen.

La carta de Oscar era una carta en *La intemperie*, sin protección, sin reaseguro en un acto similar al que había realizado enfrentándose cara a cara con el general Menéndez para increparlo por sus crímenes, para mostrarle su repudio a compartir con él un mismo espacio. Un relámpago desamparado en la intemperie: desnudez repetida, apertura multiplicada. El relámpago fugaz y perfecto, como forma de verdad que sorprendía a Walter Benjamin: la vida, la muerte, la revelación amorosa y también la revelación divina, aparecen como relámpagos: una luminosidad imprevisible e irrefrenable. La oscuridad ha quedado quebrada y la noche, cuando regresa a su maciza oscuridad, sabe que ha sido herida. (Schmucler, 2007: 78)

El relámpago ha devenido en luz persistente, para romper la oscuridad, a pesar de la intemperie que es la nada inhóspita. Sin protección, sin seguro, el relámpago es escándalo al intentar proteger la vida, pero también, en apertura, es el puro rechazo del crimen. El relámpago es la palabra de del Barco que solo Schmucler define como “fugaz y perfecta”, como una verdad imprevisible e irrefrenable, dicha públicamente, antes frente a un represor, ahora, para los intelectuales que contemplan sin examinarse. De igual forma, es la palabra de Schmucler. Su *Carta* es capaz de decir lo que otros callan porque “postergaban los nombres buscando el momento adecuado para que sean pronunciados” (Schmucler, 2007: 78). Por eso ambos textos son idóneos para quebrar la tenebrosidad de los tiempos que se saben heridos, como la vida por causa del exterminio y como la noche, quebrada por los relámpagos.

Aquello esencialmente humano: saber escuchar, saber ver

Una apelación se enmarca en la *Torá* y el Evangelio de Mateo para señalar la importancia que tiene comprender el texto de del Barco ya que “todo depende de nuestra voluntad de escucharlo” (Schmucler, 2007: 79).¹⁷ Una reformulación

17 La *Torá* o los cinco libros del Pentateuco escritos por Moisés son Génesis — Bereshit (הי. ש.א.ר. ב.א.ש.י.ת), “En el comienzo”, Éxodo — Shemot (ש. תומי), “Nombres”, Levítico — Vayikrá (ו. י. ק. א. ר. ל.), “Y llámó”, Números — Bemidbar (ב. מ. ד. ב. א. ר.), “En el desierto”, Deuteronomio — Devarim (ד. ב. א. ר.), “Palabras”/“Cosas”/“Leyes”. Schmucler se basa fundamentalmente en el Génesis. En cuanto al Nuevo Testamento, en Mateo 13:9-17, se afirma: “¹⁹ El que tenga oídos, que entienda. Luego Jesús señala la importancia de educar a través de la parábola por ser un género simple y claro. Lo fundamenta: ¹⁴ Así se cumple en ellos lo que dice el profeta Isaías. Oirán, pero no entenderán, y por más que miren, no verán ¹⁵ Porque este pueblo ha endurecido su corazón. Han cerrado sus ojos y taponado sus oídos. Con el fin de no ver, ni de oír, ni de comprender con el corazón. No quieren convertirse. Ni que yo los salve ¹⁶ Al contrario, dichosos ustedes porque ven y oyen ¹⁷ Yo les aseguro que muchos profetas y muchos santos ansiaron

interpretativa –“tener oídos para ver”, “el que quiere ver que vea”– enlaza un deber inmanente correspondiente a la tradición judeo-cristiana. Un deber, ¿un mandato?, que los intelectuales deben cumplir y brindar. Un dar respuesta y el ofrecimiento de un decir franco, se empalman con un lamento por lo ocurrido: “Tener oídos para oír... cuando solo procuran escapar a la tragedia que inevitablemente nos envuelve y se sintetiza en esta incapacidad de oír” (Schmucler, 2007: 79). Sobre lo que no se respondió nunca, *Relámpagos* abre una hendidura para enunciar a sus amigos “la pobreza de nuestras vidas cuando solo procuran escapar a la tragedia que inevitablemente nos envuelve” y ella “se sintetiza en esta incapacidad de oír” (Schmucler, 2007: 79).

La firmeza por oír, ver y responder orienta la transformación de una subjetividad a través de esta escritura apelante a su tradición –“no oprimirás ni despojarás a tu prójimo”, “No odies en tu corazón a tu hermano”– (Levítico 19:13 y 17). Incrustación y transformación del interdiscurso sobre lo que se pensó, piensa y pensará. En ese intercambio se exhibe el recorrido de pensamientos y pasiones, deseos y pérdidas para interpretar, una vez más, la experiencia límite y convertirla en objeto de verdad. Oír, y luego decir lo que los otros no quieren escuchar, elucida la sentencia bíblica, fundamento de *Relámpagos*:

Porque hemos optado por no escuchar, por separar el arte del conocimiento, por no dejarse arrastrar por las preguntas: hemos optado por creer que la política puede prescindir de una ética que trasciende el vivir calculante [...] La fatiga tapona nuestros oídos y nos atamos a un vivir, a un decir que detestamos en el hablar. (Schmucler, 2007: 70-80)

ver lo que ustedes ven y no lo vieron, y oír los que ustedes oyen y no lo oyeron (Biblia Latinoamericana: 1042).

No saber escuchar pone en riesgo al inocente, pero también desecha toda subjetividad interesada, precavida, ociosa en su pragmatismo en la medida en que no hace honesto al sujeto. Como está escrito: “no solo no te vengarás ni guardarás rencor, sino, fundamentalmente, porque amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Levítico 19:18). De allí el cuestionamiento despedazado a los tres amigos a los que dirige su *Carta*:

Amigos míos ¿qué no supimos escuchar en nuestras vidas? Estamos en el límite de descubrir que el no haber escuchado no nos hace inocentes y nos obliga a desechar el repetido ejercicio de apiadarnos de nosotros mismos o al revés: apiadarnos profundamente por la pérdida de nuestras vidas entretenidas en murmullos tranquilizantes, discursos armoniosos que nos impidieron ver. (Schmucler, 2007: 80)

El portavoz es el portavalor de lo que se debe oír y ver, íntimamente relacionados, al evaluar críticamente las acciones cometidas y asentir que no hay derecho para apiadarse de uno mismo, sino se cumplió con esos principios inmanentes de solidaridad. En un paso más, cuestiona la práctica de un saber incapaz de preguntarse por el “puro dolor”:

Cuando el dolor abandona las estadísticas y nos atraviesa como puro dolor, cuando celebramos la palabra porque nos abre a lo inconmensurable, lo indecible ¿de qué hablamos? [...] No puedo evitar preguntarme que ha sido mi vida (¿dónde está la vida que hemos perdido en vivir?, interroga Eliot); a que debo responder, es decir, *de qué soy responsable, a qué me obligan*, –si me obligan– los poemas que he leído y repetido, los dolores que he padecido, los entusiasmos que me

exaltaron, los amores que triunfaron sobre la nada y las esperanzas que no pudimos evitar que murieran. (Schmucler, 2007: 80)

A partir del rechazo de especulaciones y diagnósticos, teorías y métodos, Schmucler sitúa su escritura en las prácticas de sí para leerse y analizarse a sí mismo en su propia constitución. “¿De qué soy responsable, a qué me obligan?” revela, como escribe Foucault, el momento en que se apela a las experiencias espirituales, para sacar a luz los arcanos de la conciencia que siempre tiene un valor purificador (2013a: 216). No se trata de rastrear lo indescifrable, revelar lo que está oculto o decir lo no dicho. Por el contrario, se reúne lo ya dicho, lo ya escrito, lo leído y escuchado para superar un obstáculo, un duelo, una desgracia, un exilio. Privilegio de una escritura sobre el cuidado de sí –la ética del sí mismo– y la apelación a lo ya dicho que Schmucler había iniciado en México en la revista *Controversia*.¹⁸

A partir de ese atento cuidado sobre la constitución del sí mismo brota el cuestionamiento en una desnudez que implica a sus destinatarios: “¿de qué hablamos?” o, en otros términos, ¿decimos lo que es necesario decir? Este interrogante, que no cobra la forma de una botella arrojada al mar, se ubica en oposición a “la vida que perdimos en vivir” con pasiones y obra, esperanzas rotas y muerte, alegrías y dolores. Lo perdido de una vida se transforma, críticamente, en la incapacidad o la indiferencia para oír lo que hay que oír y ver lo que hay que ver.

18 Ver Capítulo 3. Allí analizamos un trabajo sobre hacer memoria, pensada como una estrategia modeladora, para producir una palabra que asume su compromiso y su dolor. Sabemos que el don de la reformulación encausa, como sostiene Levi, el hecho de sobrevivir, para contar, para dar testimonio (Levi, 2002: 21).

La memoria y la confesión

Pero no es solo la experiencia ni el oír, ver o decir, lo que impacta. De pronto, penetra incomparable, ante la carencia de amparo, el papel otorgado a la memoria. La íntima relación entre manifestación de verdad y memoria escande el trabajo de *aleturgia*, desde otra perspectiva, donde el decir veraz acompaña el deber por sobrevivir en la memoria de los hombres.¹⁹ La aserción de Schmucler conmueve frente a esa orfandad cuando escribe: “La memoria retendrá la luz y las consecuencias son incalculables” (Schmucler, 2007: 78).²⁰ Secuelas inapreciables e inconmensurables se contraponen, airosas y fatales, frente a la responsabilidad no asumida por todos aquellos que debían ejercerla.

La fuerza de esta aserción necesita un tono particular para elevar la sensibilidad sobre la practicidad, para dotar, una vez más, de clarividencia a la palabra. Por esa razón Schmucler elige una dimensión del decir veraz que se inserta en su subjetividad: la práctica discursiva de la confesión en la tradición judía. Una confesión milenaria, metáfora de la génesis de un discurso. Esta confesión, erigida como la única posibilidad con la que cuenta el portavoz para enunciar lo que más desea, lo que sabe, una verdad, es puro valor inmanente: el arrepentimiento devenido en su gran gesto de valentía y de coraje de verdad.

Desde el puro dolor, la memoria reactualiza una subjetividad –la propia–, en espera de consumaciones ilimitadas, con la finalidad de aguzar los sentidos, abrir los ojos,

19 Ver nota 63 Capítulo 2.

20 Con respecto a la memoria, también Foucault señala: El poeta no comienza jamás sin evocar a una divinidad que es la de la Memoria, una Memoria que deposita precisamente en él cierta habla, ciertas palabras, cierta enunciación de la que el poeta no será otra cosa que el portador. Pero si esa enunciación posee verdad, es justamente en la medida en que la Memoria, la Memoria como diosa, lo haya autenticado y marcado (Foucault, 2012a: 66-67).

percibir y evaluar la conducta que se ha tenido. *Relámpagos* apela a la tradición del judaísmo –La Torá, Buber, Levinas– entrelazados con el decir veraz grecolatino y cristiano trabajados por Foucault y Agamben.²¹ Esta vez, el portavoz requiere el entrecruzamiento de modalidades de la enunciación, de modo tal que será el decir poético el que opere como fondo para enunciar una sentencia desplegada en el reconocimiento ético del sí mismo. En consecuencia, el *tono confesional* orienta el pasaje del portavoz y portavalor, que ha devenido en *mnemon*²² y que, al enunciar su arrepentimiento y trabajo sobre la memoria, también formula una ley sagrada:²³

21 Artículos publicados en *Nombres* y citados en la bibliografía de referencia.

22 Del griego *mnemonikox*, de buena memoria, o que posee buena memoria y de todo aquello concerniente a la memoria.

23 En un Coloquio sobre Violencias en América Latina, donde leí un texto que fue origen de este, un colega comentó que él no creía en el arrepentimiento y que en la Ley mosaica estaba incluida la Ley del talión. El término Ley del talión (latín: *lex talionis*) se refiere a un principio jurídico de justicia retributiva en el que la norma imponía un castigo que se identificaba con el crimen cometido. El término "talión" deriva de la palabra latina "talis" o "tale" que significa idéntica o semejante, de modo que no se refiere a una pena equivalente, sino a una pena idéntica. Históricamente, constituye el primer intento por establecer una proporcionalidad entre daño recibido y el daño producido en el castigo, siendo así el primer límite a la venganza que se remonta al Código de Hamurabbis, en Babilonia hacia el 1728 a.C. En el Antiguo Testamento, está enunciada en Éxodo 21: 23-25 (²³ "pero si la mujer muere, pagará vida por vida", ²⁴ "Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie, por pie", ²⁵ "quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe"), en el Levítico 24: 18-19 (¹⁸ "Cumplan mis mandamientos y obedezcan mis leyes. Así vivirán seguros en esta tierra", ¹⁹ "y la tierra dará su fruto, y comerán hasta saciarse. Vivirán seguros en ella") y en el Deuteronomio, pero no en el Génesis. Este principio seguirá vigente para el judaísmo hasta la época talmúdica, donde los rabinos determinaron que la pena se transformaría en un resarcimiento económico. Frente al tema del arrepentimiento escrito y reflexionado por Schmucler, reconozco que, esta apelación a la ley del talión me alarmó y perturbó. En primer término, porque en varios textos Schmucler deja en claro su postura sobre una justicia que solo puede tener como principio la responsabilidad sobre todo otro y su negación de la creencia que un crimen se remedia con otro. En este "crimen por crimen" Schmucler observa certeramente la presencia del mal: "Aquí está el mal. Transita en la creencia de que un crimen puede eliminarse con otro crimen. Y el que comete un crimen contra el criminal, queda liberado de la responsabilidad de esa acción criminal" (Schmucler, 2005: 4). De esta forma, contra la justicia retributiva, el "no mates"

A veces me pregunto por qué, además, no estuve en condiciones de arrepentirme. En ese caso, me digo, tal vez hubiera podido optar por caminos que no llevaran necesariamente a multiplicar las equivocaciones. A esta altura *no puedo evitar cierto tono confesional* y lo que escribo da cuenta, seguramente, de ese tipo de verdades que nos invade sin demostraciones previas y de las que resulta imposible renegar. Abrirse a los otros, a ustedes, incluye un pequeño escándalo de mostrar cicatrices, marcas que no tienen por qué ser jubilosas ni invitar a la jactancia. (Schmucler, 2007: 78)

La confesión esboza entre veridicción (decir verdad) y jurisdicción (decir lo justo) la acción del arrepentimiento. La palabra verdadera y justa en su tarea por reparar atesora un problema judaico, reflexionado largamente en el Talmud y por filósofos como Buber y Levinas. En esta tradición, el problema entre verdad y justicia constituye una serie de interrogaciones que conllevan a los límites de la ética, que se puede sintetizar en *¿cómo decir verdad y decir lo justo a la vez, en un mismo acto, cuando hubo una falta, un error?*

Cuando hubo falta, cuando hubo error, el perdón, la contrición, el arrepentimiento, la retractación son términos indicadores de un camino a recorrer que los textos judaicos refrendan a través de la confesión o *teshuvá*:²⁴ “Él solía decir que es mejor una hora de *teshuvá* y de buenas acciones en este mundo, que toda la vida en el mundo eterno”.

remedia, aleja, el puro crimen. De todos modos, en nuestro texto no trabajamos sobre la justicia, sino sobre la verdad.

24 En hebreo *teshuvá* significa retorno y, también, arrepentimiento de los pecados propios ejecutada siempre de una forma profunda y sincera.

Esconde tu rostro de mis pecados y borra todas mis maldades. Crea en mí, oh Dios, un corazón puro y renueva un espíritu firme dentro de mí. No me eches de tu presencia, ni quites de mí tu santo espíritu. Devuélveme el gozo de tu salvación, y un espíritu generoso me sustente. Entonces enseñaré a los transgresores tus caminos, y los pecadores se convertirán a ti. Líbrame de homicidios, oh Dios, Dios de mi salvación, y con regocijo cantará mi lengua tu justicia. (Salmo 51: 3-21)

En esta definición de la confesión se expone el condensado ideológico, en desplazamiento, al concebirla como una manera de significar y decir la culpa, fundada en una correspondencia entre subjetividad y enunciados que hacen emerger la elucidación de una conciencia y, por ende, su iluminación con su consecuente perdón. De allí que, una vez pronunciada la confesión, ante una comunidad de iguales y públicamente, el perdón, la contrición, el arrepentimiento, la retractación, encuentren, en esta forma de decir verdad de la tradición mosaica, la práctica discursiva privilegiada para su legitimad y el cumplimiento entre lo que un sujeto piensa, sus normas de conducta y su acción.

Dentro de esta perspectiva, Maimónides señala la importancia que tienen para el sujeto que se confiesa la toma de conciencia de su error: “En las faltas hacia el prójimo, nadie puede perdonar desde ‘fuera’, excepto el damnificado, después de haber sido reparado. Nadie puede ser perdonado sin el reconocimiento del error, sin el arrepentimiento, seguido por confesión o autoconfesión. Sin un compromiso interior de no reincidir. Sin haber sido puesto en la prueba de las mismas circunstancias”. Y luego agrega: “La confesión es un mandamiento... y quien más se confiese mejor es. No se perdonará si no se arrepienten y se confiesan... y aún

en los casos en los que haya devuelto lo sustraído y pagado la deuda o hubiera presentado una ofrenda, no será perdonado... ni siquiera si hubiera indemnizado por el daño físico causado, si no se hubiera confesado y arrepentido”. Las normas de Maimónides apelan a los *Números* 5:6-7 para reunir los dos sentidos de la *teshuvá* que significa, por una parte, el retorno a lo vivido, específicamente al error y, también, a lo padecido y, por otra, el arrepentimiento. La *teshuvá* posee una única manera de decir veraz: la confesión que retorna a lo vivido y padecido.²⁵

La confesión es aquello que solo pertenece al sujeto que ha obrado desacertadamente y se arrepiente. Para Maimónides en las faltas hacia el prójimo, nadie puede perdonar desde “fuera”, excepto el damnificado, después de haber sido reparado. De modo que nadie puede ser perdonado sin el reconocimiento del error, sin el arrepentimiento, seguido por la confesión o autoconfesión. Sin el compromiso interior de no reincidir, sin haber sido puesto a prueba de las mismas circunstancias que los que padecieron, no hay cumplimiento de la *teshuvá* y, menos aún, del principio “no mates”. La *teshuvá*, a través de la confesión, exige al sujeto una toma de conciencia del error, lo obliga a colocarse en el mismo acontecimiento de la falta y a ser fuerte para no ser seducido por su incidencia. Finalmente, lo insta a comprometerse a no repetir el error y a cumplir con la promesa y, lo que es más difícil, obtener la satisfacción del otro, herido o molesto por la acción.

25 Aclaro que el sabio Maimónides, con su reflexión sobre el arrepentimiento, dejó mi zozobra de lado frente a las palabras del colega durante el Coloquio. En su Guía de los perplejos, Maimónides afirma no solo que “el entendimiento constituye el verdadero fondo de nuestro ser, la parte inmortal del hombre y por eso el hombre debe encaminar todos sus actos a obtener la perfección suprema de esta facultad mediante el conocimiento de Dios, sino también que “el hombre es libre y esta libertad, actuando como tal, puede por sus solas fuerzas realizar el bien desinteresadamente”.

Schmucler comienza su camino entre *Relámpagos* en busca de la *teshuvá*. Primero enuncia su arrepentimiento, luego, se confiesa, finalmente escribe sobre el error y, entonces, rememora:

Las cartas de ustedes hablan de mí tanto como esta; me interrogan y son exigentes en una respuesta que va mucho más allá de cualquier argumentación ¿Fue puro ruido lo que escribí hace 25 años, cuando quería entender la suerte de mi hijo desaparecido –entender, digo– y no solo saber cómo fue, cuándo, dónde, quién, aunque me desesperaba por conocer todo esto, porque tal vez hubiera sido el comienzo de algún consuelo que nunca llegó? Ya entonces se abrió en mí, a través del relato de los que convivieron con la muerte en los centros clandestinos de reclusión y habían seguido vivos, un mundo de verdades intensas que las clasificaciones estereotipadas, esas que nos permiten juzgar sin riesgo y reposar como víctimas en las páginas de la historia. El orden de los héroes y los cobardes, los leales y los traidores, de víctimas y victimarios, de justos y réprobos, se diluía ante una realidad en la que existían culpables sin matices, pero resultaba confuso hablar de inocencia, donde las responsabilidades compartidas no disminuían ni un ápice la criminalidad innombrable. En mi impotencia por salvar a mi hijo se me reveló el peso de una carga de la que hasta entonces no era consciente y supe de las responsabilidades de quienes me acompañaban, así como de las infinitas maneras con que intentaba eludirlas. Seamos claros: yo (no solo yo por supuesto) había intentado que Pablo, mi hijo guerrillero, probablemente buen tirador y riguroso en los duros principios de la organización Montoneros, desertara de una

guerra que a mí me parecía inútil y que él sabía perdida. Su desertión era mi forma de salvarlo. En mi vida nunca había deseado algo con tanta vehemencia. Los que continuaban ofuscados en el color de la sangre y en la razón de la muerte preferían incorporarlo en el triste listado de los héroes sacrificados. Pablo optó por ese camino. Por pensar de esta manera, por escribirlo para que la desesperación pudiera ayudar al entendimiento, algunos amigos y yo fuimos acusados, ya entonces, de habernos pasado al bando enemigo. Ahora las cartas están sobre la mesa y no comprendo que aquel momento pueda ser tocado por el olvido. En mi memoria aquella guerra llena de crueldades es la infame muerte de Pablo, para la cual no hay compensación posible; es el fracaso en mi intento de que desertara. (Schmucler, 2007: 80-81)

El *mnemon*, rebelado en su dar respuesta, pronuncia su ejemplar confesión. Extensa, detallada, es portadora del quehacer de un recuerdo construido durante años en tanto apela a lo vivido y a lo publicado durante su exilio, en el pasado. Esta confesión, yaciente en la dolencia, brota de la propia desesperación por no haber podido salvar a un hijo y de la acusación a la que el *mnemon* fue sometido por haber intentado comprender desde ese padecimiento. Como ejemplo de una confesión en afición y congoja, dota de herramientas contra la criminalidad a partir de un léxico que fija concluyentes sentidos. Primero, el crimen o el asesinato: “los que convivieron con la muerte”, “la guerra”, “la criminalidad innombrable”, “el color de sangre”, “el héroe sacrificado”. En el centro del crimen ubica el “acto innombrable y atroz”: tener que vivir, sobrevivir y enunciar el asesinato de un hijo. En segundo lugar, la vejación de un mundo binario y sectario: “héroes y cobardes, leales y traidores, víctimas

y victimarios, justos y réprobos”, “los que continuaban ofuscados en el color de la sangre”. Por último, la función de esa faena de recuerdos crueles y ásperos, estipula que su finalidad no solo es pronunciar el arrepentimiento, sino, fundamentalmente, sellar para todos la asunción de su responsabilidad: esas “verdades intensas”, asumidas con “vehemencia”, para “no ser víctimas de la historia” y que solo hace posible “las responsabilidades compartidas”.

Con este último enunciado, el *mnemon* porta-valor, ilumina el cielo con su propio relámpago, para comprometer a otros, a aquellos que no lo comprendieron –ni en el pasado, ni en el presente– y lo condenaron, como a aquellos que pensaban como él, a la expulsión, juzgados por traición solo “por pensar de esta manera y por escribirlo”. Es en este momento, donde el discurso señala a aquellos que levantaron el dedo y culparon en medio de “una guerra llena de crueldades” a aquel que dice verdad y que tiene un hijo asesinado sobre el cual, en su ahogo, solo pude gemir que “no hay compensación posible”. En esta rúbrica, en padecimiento, el *mnemon* suscribe el vínculo entre la confesión y la parresía.

Esta confesión/parresía ha cobrado múltiples sentidos, es imprecación y también confidencia. Es acusación del sí mismo sobre un error o crimen –no haber visto ni comprendido–. Además, es coraje de la verdad del que habla y, por esa razón, en tanto tiene valentía en el decir, corre un riesgo: que el interlocutor no acepte esa verdad hiriente (Foucault, 2010: 14). Ante la acusación, la no clemencia y la incompreensión, el *mnemon* devenido en parresiasta, se exalta para arrojar, a quienes creen en “clasificaciones estereotipadas, juzgan sin riesgo, se consideran víctimas para la historia”, toda la verdad que piensa y siente, para incriminar, paradójicamente, desde el amor por lo que no se vio, se oyó, y menos se comprendió.

Es que “las cartas están en la mesa” por eso pide reflexión, meditación, recogimiento sobre “esa guerra llena de crueldades” y, desde el ahogo, sella que la misión de todos es asumir responsabilidad y comprender.²⁶ Es en este sentido que la confesión de Schmucler trastorna no solo todas cartas anteriores, menos la de del Barco, sino también la guerra y las crueldades, cuando “nos”²⁷ dice:

Pienso en mis corresponsales de hace 25 años y me pregunto qué fibras tocaban mis escritos que los obligaba a taponar sus oídos para no oír argumentos que ahora resultan banales *¿Qué cuerdas, ahora, han puesto a vibrar la carta de Oscar que resultan mortificantes? ¿El correr de los años facilitará la aceptación de que el asesinato como tal es repudiable e incomprensible para quienes aspiran a un mundo en el que la vida humana sea irremplazable?* [...] La verdad está cerca de la estéril felicidad del conocer, lejos de esa instrumentalidad que desde hace años hemos colocado en la mira principal de nuestra crítica. (Schmucler, 2007: 81-82)

La apelación al amigo, los dos involucrados con una misma verdad, en acuerdo entre sí y en oposición con otros. Dos semejantes, dos prójimos: el parresiasta del Barco/el *ethos mnemónico* de Schmucler. Será desde esa posición, lejana a

26 En la *Hermenéutica del sujeto* Foucault señala que la parresía tiene dos enemigos, uno moral y otro técnico: la adulación y la retórica. Por eso consideramos que solo el análisis del discurso en la vertiente francesa, a través de herramientas clásicas como la teoría de la enunciación y la reformulación articuladas con las condiciones de producción sociohistóricas y con la matriz genérica de los textos, hace posible un trabajo analítico de corpus, como el que estamos indagando, donde lo fundamental es la relación entre discurso y filosofía, decir verdadero y constitución de la subjetividad.

27 Me inserto en ese “nos”. Relámpagos tiene para mí el don de haber sido escrito para un “todos” inclusivo: los que vivieron aquella época de oprobio, los que eran niños, los que aún no habían nacido. Un “todos” inclusivo para saber verdad.

toda práctica pedagógica impuesta, que el tono confesional rija la acusación en la modalidad interrogativa del “¿qué?” y del “¿por qué?”. A los otros, el ¿qué? “los obligaba a taponar sus oídos para no oír (me)” y el ¿por qué?, hace que “la carta de Oscar resulta mortificante”. Antes como ahora, vierte el ejemplo de una palabra que pretende orientar conciencias y que, justamente por esa finalidad, había escrito lo esencial: “¿Es tan difícil comprender condenar el asesinato porque ningún ser humano debería creerse con derecho de negar la vida de otro?”. Antes como ahora, los sentidos empalman la *nuda vida* contra la vida irremplazable, la imposibilidad de excusarse frente a la obligación de verdad, el saber en oposición al conocer erudito y vacío, la verdad emergente del dolor contra una verdad instrumental. Una vez más, la resonancia de Levinas conforma la invocación de sentidos de su *teshuvá*:

Ese rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y su mortalidad, es también el que me ordena: “Tú no matarás”. Hay en el rostro la suprema autoridad que ordena, y yo siempre digo que es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra de Dios. Existe la palabra Dios en el otro, palabra no tematizada. El rostro es esta posibilidad del homicidio, esta importancia del ser y esta autoridad que ordena “tú no matarás”. (Levinas, 1996: 286)

La condena al asesinato es el yo interpelado e interpellante –Schmucler, del Barco, Levinas– reformulando, al infinito: “Únicamente soy para mí en la medida que soy responsable”. La manera de ser para el otro y de ser responsable por todo otro.

La confesión: discurso y verdad

Si el examen de conciencia y la *parresía* se focalizan en el sujeto que se interroga sobre cómo piensa y actuó; la confesión judía, entendida como el reconocimiento de errores cometidos, se centra en el pensamiento para poder *discriminar*. Esta acción del *discrimen* es realizada por un sujeto con la finalidad de saber si se ha actuado mal, si no se ha cumplido la ley que incluye las normas de conducta. Por esa razón, una vez que alguien admite haber obrado mal, con sinceridad puede hacer pública la falta incurrida. La tradición judía fija las diez confesiones, una por cada mandamiento, en *Iom Kipur*, el día santo, de la expiación, del perdón, de la reconciliación y del arrepentimiento de corazón. Ellas enseñan que nadie puede tener certeza de no haber cometido una determinada transgresión.

En la confesión el sujeto se compromete y, desde el ejercicio de esa libertad, se pone en relación de obligación con el otro para afirmar: “Visto así, y lejos de aceptar algún determinismo que cancele la idea de libertad, no puedo evitar preguntarme a qué debo responder, es decir, de qué soy responsable, a qué me obligan.” Tres rasgos se anidan en la confesión de Schmucler. Primero, frente a una cuestión precisa, “el obrar mal”, se pregunta sobre su responsabilidad. Luego, su enunciación señala la obligación primordial de respeto al otro, por la vida del otro, al seguir lo escrito en el *Deuteronomio* (10:18-19): “hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, dándole pan y vestido. Ama, pues, al forastero porque forastero fuiste tú mismo”. Finalmente, la confesión asume que esa primacía del otro sostiene la idea misma de lo humano:

*Tanto como la contemplación de la muerte, me consterna
nuestra responsabilidad por ella y permítanme la evidencia*

de señalar que esta responsabilidad nada tiene que ver con los encuadres jurídicos que legitiman una pena. Se trata, y no puedo dejar de repetirme, de una obligación de responder, de un sentirse responsable que solo corresponde a cada uno, que ningún igual puede enjuiciar, que ningún castigo puede saldar. Hablo (y el eco de Levinas es evidente) de una responsabilidad primordial, previa a todo acto, que acompaña nuestra condición humana y que deriva de la fundante responsabilidad por el otro tanto como de la libertad que nos permite decidir y sin la cual la idea misma de lo humano se desvanece. (Schmucler, 2007: 84-85)

De allí que el *mnemon* comience con la obligación de responder, resaltada con itálicas, ya que no solo señala su desolación frente a la muerte, sino, fundamentalmente, su aflicción frente a un compromiso no asumido por dos de sus destinatarios, cuyas cartas le interesan y lo asombran por esa razón. La legitimidad, apelada por el *mnemon*, proviene de Levinas que, como un eco, reverbera al decir. Si niego al prójimo y mi responsabilidad con él, no hay humanidad posible porque esa afectividad se concreta como mi obligación: pensamiento que piensa más de lo que piensa, deseo, libertad de decisión, remisión y responsabilidad con él, con sus desgracias y las faltas cometidas hacia el prójimo, simplemente porque lo humano es una incumbencia irrecusable con todo otro (Levinas, 1996a: 257).

Además, esta primacía del otro sostiene el interrogante de toda confesión: ¿cómo decir verdad sobre sí mismo cuando uno tiene algo que reprocharse? Allí emerge otro rasgo: el mandato de verdad, delimitado en dos dimensiones: por un lado, la exigencia de creer y reconocer; por otro, la imposición de poner en manifiesto la verdad y autentificarla. Enmarcada en estos rasgos, en el uso de específicos verbos

—ruego, me sorprende lo que veo, describo lo que creo ver— y de sintagmas nominales “el peso de la muerte”, “el hundimiento en la nada”, “un dolor inenarrable”, “el martirio que toca nuestras fibras”, “el grito contiene el silencio del asesinado” (Schmucler, 2007: 84), se resguarda no solo el mandamiento máximo “no mates”, austero y opuesto al arte de las iniciaciones y al secreto magistral, sino esencialmente, se acude al mundo de los sentimientos solidarios en contra de las pasiones enardecidas, para arrojar luz contra la indiferencia y, así, enfrentar la más pura práctica y el más oscuro discurso de la violencia.

El tono confesional ilustra, también, el costo de enunciación para quien la pronuncia. El riesgo de enunciar refiere no solo el coraje de verdad, sino de manera nodal, la necesidad imprescriptible de dar una respuesta. No solo, para aquellos que pertenecen a una tradición en la que se inscribe el *mnemon*: “Para los que no nos hemos despojado del mito judaico, en el principio puede reconocerse la marca de Caín cuyo acto asesino se repite sin tregua en la historia” (Schmucler, 2007: 79), sino también para aquellos que decían “no saber”:

Así, amigos, fueron siempre nuestros encuentros: pensábamos la política desde la ética, aunque el sistema (dentro del cual reconocemos rostros familiares) se mofara de nuestra inadecuación con la época. La política siempre fue para nosotros una manera de pensar el mundo y *por eso renegamos del saber como camino al poder*. Habíamos puesto en cuestión, justamente, al poder, el sistema de dominación, porque veíamos que allí los hombres se volvían cosas. *No sabíamos (y el no saberlo debería llamarnos al arrepentimiento)* que trabajábamos para que todas las cosas (los hombres entre ellas) simplemente pasaran al servicio de otro poder.

Hoy lo sabemos y podríamos pensar que hemos avanzado en la verdad. También que se acrecienta nuestra responsabilidad ¿Cuándo, entonces, resulta conveniente o inconveniente expresar los pensamientos? [...] Lo correcto políticamente evita el peligro del descalabro, pero nos inunda de gris. Si todo está marcado por el cálculo (es sugerente la resonancia mercantil de la acumulación de fuerzas como principio rector de la política) cualquier idea de iluminación es irrisoria. El misterio, querido Nicolás, querido Alejandro, nuestras manos, por decir nuestras almas, quedarían vacías, no sabríamos que hacer con ellas. (Schmueler, 2007: 82)

La temeridad de esta verdad enunciada despliega tres argumentos con sus correspondientes refutaciones. Primero, dejar de lado el saber concebido como camino al poder, y con ello su contrapunto: no hay poder sin saber. Luego el no saber, calificado como una falta, y su refutación: por ese error ya uno debe arrepentirse porque el saber y el no saber convertirían a los seres humanos en víctimas del poder. Finalmente, lo que hoy sabemos, y es una verdad irrefutable y comprobada, sin embargo, nos movemos con una lógica pragmática y mercantil que se opone a esa verdad. Estos pares de argumentos y contraargumentos dejan a los intelectuales, a sus amigos, con las manos y almas vacías, en la escritura infundada, en la reflexión errónea, sin función ni retorno. Por esa razón, el *mnemon* sugiere que es obligante humanizar, porque el prójimo se erige para que cada sujeto le responda a todo requerimiento, simplemente, porque nuestro compromiso es con él. La verdad, exenta de ceguera, ocupa su sitio. *Relámpagos* ubica el tránsito de la política a la ética concebida como las prácticas de sí sobre las que el sujeto se constituye: “Así, amigos [...] pensábamos la política desde la ética, aunque el sistema [...] se mofara de nuestra

inadecuación con la época”. Esa travesía política-ética exige verdad porque allí radica su fuerza. Compleja y plural, tiene, asimismo, un signo, una marca, que siempre es una prueba a demostrar y cumplir a través de cruces temporales y de ausencias: no volver a cometer la falta.

Este riesgo enunciativo consiste en decir el error, dotarlo de un sentido preciso –es una falta, una carencia– y, en consecuencia, brinda la posibilidad de formular su réplica, desde un comienzo, al invocar a la memoria. En ese trance y en esa alarma, el *mnemon* evalúa la carta de del Barco como “el espacio de una iluminación y otra manera de conocer lo ya conocido” (Schmucler, 2007: 82). Lo conocido es lo que importa, provoca y tiene un costo tanto para el mismo (“Mi memoria no se abre con facilidad a las evocaciones de esos días y me pongo en guardia contra la tentación de inventar recuerdos” (Schmucler, 2007: 83), como para aquellos que, como del Barco, testimonian en contra del olvido que la historia argentina ha tenido sobre el EGP y, por extensión, contra múltiples prácticas de violencia:

La memoria argentina no se detiene en el Ejército Guerrillero del Pueblo que se empezó a desintegrar tras algunos meses de andar a los tumbos, dolorosa parodia de sí mismo, sin un solo enfrentamiento con las fuerzas que pretendía derrotar y con tres condenas a muerte a integrantes del propio grupo: una en Argelia y dos en el campamento salteño. (Schmucler, 2007: 83)

La confesión, en este momento, no solo pronuncia culpa, responsabilidad, duelo por la actuación que el sujeto tuvo en apoyar al grupo guerrillero, además, ese decir confesante rechaza el abandono, la omisión, la indiferencia. En desahogo y en confidencia, el *mnemon* da lugar a sus palabras,

a través de un doloroso trabajo de memoria, para nombrar verazmente los asesinatos y juzgar la negación ejercida por sus amigos interlocutores: “El asesinato de Adolfo Rotblat por sus propios compañeros es el momento consternante que inspira la carta de Oscar; seguramente merecía una atención raigal en las cartas de Nicolás y Alejandro. El asesinato (¿de qué otro modo llamarlo?) del Pupi Rotblat impide hacer cálculos” (Schmucler, 2007: 83).

La confesión libre, voluntaria, no es portadora de vanidad. Palabra pura, se predispone a la expiación en la medida en que su enunciador arriesga la falta incurrida a sus semejantes, en espera, como establece la Ley mosaica, de ser perdonado y recibir de sus prójimos misericordia. A partir de este reconocimiento, el sujeto sentencia que el mal radica en infligir daño al otro porque solo logra que “la idea de lo humano” se desvanezca, y asevera “frente al crimen absurdo... ¿en qué se diferencia del terror?” (Schmucler, 2007: 83). El terror contrapuesto a la idea de lo humano expande la verdad y la obligación de *responder*, entretejidos con la manera en que los individuos se constituyen en sujetos morales de su conducta, prodigan su humanidad al reconocer que han obrado mal, o que no han visto, oído, sabido.

En la intemperie, sin reaseguro, como escribió Kozak, el tono confesional –distinto al parresiasta ligado al filósofo crítico– del *mnemon* enuncia su valor por la verdad al señalar “la marca” que llevamos todos “de una época de oprobio” (Schmucler, 2007: 85). Por ello nos incita a un desafío: atrevernos a asumir lo ocurrido y lo que ocurre, a través de la verdad-prueba, con la finalidad de transformarnos “antes de darnos cuenta de que ha muerto mucha gente”.

Este *ethos* mnemónico si presenta el *discrimen* histórico y ético para ahondar en la crueldad de todo crimen. Consagra, de esta manera, una interpretación para cuidar de sí, de los otros, de cada uno, y esculpe un quehacer que

nos interroga, desde lo más íntimo, para ser conscientes de “¿Cómo debemos seguir siendo humanos frente a esa marca de ignominia del cual somos todos sobrevivientes?”. Lo que irrita de esa marca es la palabra de aquellos enunciadores que, en diagnóstico, clasifican a diferentes “sobrevivientes” por sus acciones o por su distribución en coyunturas variadas a las que se trata de fundamentar:

Nicolás, cuando no compartís el texto de Oscar porque abre una polémica “sobre una extensa generación de sobrevivientes de la lucha armada”. Pero ¿quiénes son –o somos– los sobrevivientes de la lucha armada? ¿Aquellos que estaban en condiciones inmediatas de morir, como los pocos (es pequeñísimo el número si se lo compara con los que murieron) que salieron con vida de los centros clandestinos de detención? ¿Los que eludimos el riesgo de la muerte exiliándonos, es decir abandonando el campo de una batalla en la que decidimos dejar de participar porque ya no nos interesaba, porque se nos impuso el miedo o porque se nos hizo evidente un error que solo viviendo podríamos redimir? ¿Los que permaneciendo en la Argentina pudieron sortear el riesgo a que los exponía el haber participado, directa o indirectamente, en las acciones que la dictadura buscaba suprimir? *¿O sobrevivientes somos todos porque todos estuvimos en peligro, los nacidos y los no nacidos, los de un bando y los del otro, todos los que sin saberlo plenamente llevamos la marca de una época de oprobio de la que yo no puedo despegarme porque las cicatrices me marcan y no quiero disimularlas, aunque se hundan en mi propia responsabilidad por lo ocurrido? Estar vivo, creo interpretar a Oscar, obliga a hacernos responsables hasta por los muertos.* (Schmucler, 2007: 85-86)

Ser todos sobrevivientes del oprobio es la verdad con la que el *mnemon* interpela para desbaratar la buena conciencia porque ve, oye, dice lo intolerable que, en nuestro presente, ha regresado con otros tipos de sociedades asesinas, torturadoras, despojadoras, encerradoras. Frente a la carencia de reflexión sobre el hecho que significa ser sobreviviente rotula firmemente el enunciado del amigo: “Estar vivo, creo interpretar a Oscar, obliga a hacernos responsables hasta por los muertos”. Esa es la función primordial: estar comprometidos con ellos y llevar en el cuerpo las cicatrices:

Solo arriesgando ser “inconvenientes” sortearemos el chantaje –de derecha y de izquierda– que quiere obligarnos a reconocer como realidad solo el pragmatismo de los triunfadores. Vivimos en el irresuelto enigma del lenguaje por el cual la palabra “crimen”, utilizada por Shakespeare, nos coloca en el límite donde la claridad se separa de las sombras, y la misma palabra, en boca de algún conductor televisivo, se vuelve desperdicio del que se alimenta la infamia humana. (Schmucler, 2007: 86)

Ser responsables hasta por los muertos en nuestra función, una función de todos en tanto estamos presentes en su confesión pública, para poder abatir la infamia humana y no permitir que se vuelva desperdicio. Responsabilidad tal, que todo en mí, escribe Levinas, es deuda y donación. Obligación con el otro, con su miseria y su libertad. Donación en sinceridad, testimonio de verdad y de suplicio. Por eso el *mnemon* una vez más increpa:

Pero si no es este, si el sentido, la responsabilidad a que nos obligan las palabras deja de ser nuestro tema, ¿cómo podemos seguir hablando? ¿Cómo abandonar

aquellos interrogantes si nosotros venimos de un largo, incesante repudio a la vacuidad del charlatanerismo? [...] Ninguna ética que merezca ser considerada –lo hemos insinuado cien veces– desprecia el ámbito de lo cotidiano [...] *Estamos obligados, atados a un contrato primordial, ligados –también en la vislumbre religiosa del término– a hacernos responsables de cada sí y de cada no que pronunciamos, porque sabemos que para cada sí hay un no disponible. Porque nos hemos escuchado afirmar en repetidos diálogos que la renuncia es nuestra última e inexpugnable garantía.* (Schmucler, 2007: 86)

Hacernos responsables por cada sí y por cada no que pronunciamos sabiendo que el sí y el no pueden desmembrarnos o alejarnos de nuestra tarea en busca de verdad. Ser responsables por los vivos y por los muertos. Para cada sí, para cada no, para cada responsabilidad a ser ejercida resuenan aquellos versos de Pitágoras: “No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos antes de haber examinado cada uno de los actos. ¿En qué he faltado? ¿Qué he hecho? ¿Qué he omitido de lo que debería hacer?” Allí está la ofrenda de Schmucler para pensar la experiencia límite y la marca del oprobio para proclamar que no hay renuncia posible.

La confesión, como examen de conciencia, tiene lugar en el anochecer, momento anterior a la vigilia y al sueño para inducir el ejercicio de memoria y su valor espiritual. Es de noche y hay *relámpagos*. Me sobrecojo, una vez más, al imaginar ese instante en que un sujeto se vale de todos los signos posibles para proclamar verdad, se somete a prueba y, en esa luminosidad rompiente, mira la violencia de frente. Me estremecen sus palabras: no renunciar, no caer en error, “no basta” porque debemos ver, oír y responder porque el otro es al que le debemos algo y frente al que solo tenemos compromiso.

El *mnemon*, en su confesión, ha devenido en custodio del recuerdo, con vistas a una decisión solidaria, obligante, con todo prójimo, en el presente y en el futuro donde el pasado cobra sentidos plenos. El *mnemon* procura “lo que pasó y pasa” deseoso de prevenir y curar. Para curar no buscará en el fondo de sí algo olvidado. Su memoria, adherida a un código de conducta, rubrica la necesidad de recordar sin cesar, por temor a que un día nos olvidemos del otro y, entonces, el mundo acabe.

Donador de una ética, su tono confesional se coloca en el punto de cruce del recuerdo y en el punto de partida hacia acciones futuras para atender a todo prójimo, simplemente porque es sagrado y único. *Mnemon* que se pregunta: ¿cómo decir la verdad?, a través de una enunciación de faltas, saber y autorreflexión, insondables desde el padecimiento. *Mnemon* que se revela absolutamente opuesto a un ritual de mortificación, sacrificio, penitencia cuando su confesión instituye la verdad como ofrenda y, en oposición, ubica la pérdida de palabra como castigo y sumisión.

Es el *mnemon* quien ilumina la noche. Los relámpagos, alumbran, a través de su mirada, convocantes sentidos. Él une el cielo y la tierra, para impedir el “no vemos” de esa intemperie donde nuestros prójimos están en sacrificio. Un afuera sin fin desde donde podemos revertir la negra violencia con un cielo lúcido. Para que aún exista el abrazo, para que el inocente, como escribe Buber, no sienta más su condena sobre su carne, su alma, para que nunca nos deje de sorprender la multiplicación de la crueldad, pero también, para que persistamos en “ese tremendo misterio que admite que la vida sea posible y que el amor persista”. Porque lo grave, lo grave es no oír el trueno y, lo importante, para llamarse hombre, es ver y ser conscientes de que ya ha muerto demasiada gente.

Notas finales y anexo documental

Son pocos los documentos que se conservan del EGP. Citamos los siguientes publicados en el sitio <<http://eltopoblindado.com/egp-documentos/>> (consulta: 13-01-2014).

Carta a Illia

Al Dr. Arturo Illia:

La trayectoria de su vida, indica que ha sido usted un hombre rebelde, aferrado a principios en los que creyó y de los que no se apartó jamás. Por lo tanto, nadie hasta este momento podía señalarlo como hombre susceptible de trocar honor por poder ni dignidad por vanagloria. Nadie, hasta este momento, podía decir que era usted un hombre débil ante el chantaje o temeroso de la coacción. Nadie, hasta este momento, podía reprocharle lealmente su conducta cívica, ya que, equivocado o no, supo usted defender su criterio con altura.

Pero a partir de este momento, el pueblo argentino puede decirle sin equívoco: es usted el producto del más escandaloso fraude electoral, en toda la historia del país. Dirá usted como ya lo declaró a una radio chilena, que el fraude es un "precio" que los argentinos debimos pagar.

¿Pagar a quién? ¿Y pagar por qué, doctor Illia?

¿Pagar a los golpistas su asalto al poder por el chantaje de la fuerza y que por la fuerza trituraron el país?

¿Pagar porque los militares chantajistas son los únicos dueños de las armas y nos amenazan permanentemente con ellas?

Leímos en una biografía suya, publicada en estos días, que usted no se doblegó ante Uriburu.

¿Es que considera que Uriburu fue peor que los gorilas, sea cual fuere el color de su pelambre?

No. Son los mismos eternos chantajistas, pistoleros con cañones, guardaespaldas artillados del imperialismo y la oligarquía.

Usted no cedió ante ellos en el año 1930 y fue un ciudadano digno. Ud. cede ahora, pagó el precio que le exigieron, y no es otra cosa que un político fraudulento.

¿Dónde está su rebeldía? ¿Dónde está su valor? Si en el momento más importante de su vida cívica Ud. cede y públicamente admite haber tenido que pagar el precio de vencer sobre rivales proscritos: el de hablar sobre rivales enmudecidos; el de gritar sus consignas sobre quienes estaban condenados a la cárcel si solo mencionaban un nombre; el de hacer libre uso de la maquinaria electoral de su partido, sobre organizaciones hechas pedazos por decretos represivos.

Ud. admite haber tenido que pagar ese "precio", pero no llamó a la farsa en que resultó más votado, abominable fraude, como lo habría hecho en el año 1930, cuando los enmudecidos y perseguidos eran los de su partido.

Ud. doctor Illia, es un argentino que ha admitido haber cedido, haberse rebajado. Lo repetimos: Ud. pagó con su honor el precio del chantaje.

Pero, colocándonos hipotéticamente en su ángulo y mirando desde allí al porvenir nacional, pagado al precio exigido por el chantajista, ¿podrá Ud. gobernar libremente?

¿Es que acaso el chantajista depuso sus armas y quedó satisfecho?

La historia de nuestro país es frondosa en ejemplos. Los chantajistas siempre exigen más y más, hasta dejar exhausta a la víctima. Entonces le liquidan y recomienzan con otro candidato débil que caiga en sus redes.

No, doctor Illia. Los argentinos no debemos pagar el precio que usted predica como fatal. Los argentinos no debemos doblegarnos, sino rebelarnos.

Su fatalismo, no nos contagiará a todos, porque los que no aceptamos el fraude, los que no admitimos el chantaje, los que queremos ver a nuestra patria libre para siempre de la coyunda imperialista y de los cancerberos entorchados que se la uncen, nos negamos a pagar otro precio que no sea el de nuestra vida, entregada en pelea, con las armas en las manos, contra los que, cerrándonos todas las vías pacíficas, nos quieren condenar a vivir en la opresión, bajo su censura y su látigo, bajo sus cañones y sus tanques, sus aviones y sus bombas.

Contra la fuerza de las armas servidas de la oligarquía y el imperialismo, opondremos la fuerza de las armas esgrimidas por el pueblo y alimentadas por su causa.

Subimos a las montañas, armados y organizados, y no bajaremos de allí sino para dar batalla.

Somos los únicos hombres libres en esta oprimida República y ya jamás dejaremos de serlo.

Este ejército nuestro es el de los rebeldes, el de los que no se doblegan, el de los que repudian las negociaciones fraudulentas de políticos fraudulentos en colegios electorales fraudulentos. El de los que no pagan atemorizados a los chantajistas, sino que los combaten con tenacidad y firmeza. Y solo dejaremos nuestras armas para regresar a nuestras herramientas, cuando haya en el país un gobierno que no sea producto del fraude y la coacción y un ejército compuesto por los militares dignos, los que se sientan parte del pueblo y se consideren servidores del mismo.

Usted doctor Illia, aún puede rectificar y hacer un gran bien a nuestra Nación. Renuncie a ser presidente fraudulento, denuncie el fraude por su nombre y exija elecciones verdaderas, generales y libres, en las cuales los argentinos no se vean coaccionados a votar, sino que puedan ejercer su derecho a elegir.

Vuelva a ser rebelde. Exija y no conceda. Piense que recibirá Ud. el poder luego de una monstruosa farsa comicial, organizada por quienes situaron a nuestro país en el nivel más bajo de su dignidad y en el más alto de su vergüenza.

Piense que ha transigido, pagado chantaje y por lo tanto fortalecido, a quienes consumaron la entrega más abyecta de nuestra soberanía. Piense que acaba usted de ceder y por lo tanto de fortalecer a quienes convirtieron a nuestros diplomáticos en permanentes "yesmen" del imperialismo en todas las conferencias internacionales y colocado a nuestras Fuerzas Armadas en el rol del Departamento de Defensa norteamericano.

Piense que acaba usted no de hallar una salida para nuestros problemas nacionales, sino de convalidar el fraude de los responsables de la postración de nuestra economía, con su secuela de hambre y desocupación, desesperación y miseria, cárcel, tortura y persecución de los dirigentes obreros, estudiantes, periodistas, profesionales y militares dignos. Piense que acaba Ud. de doblegarse y de apoyar a los usufructuarios del privilegio, la casta engordada, vestida y equipada por el sudor de la masa a la que oprimen y desprecian.

Piense en la cantidad de muertos, torturados, civiles y militares, que por no pagar el precio que usted pagó, cayeron por el pueblo, por defender sus intereses y sus derechos.

Piense en que ellos, como usted, hablaron de libertad política y gremial, de defensa de nuestro petróleo, de revisión de los contratos eléctricos. Todos ellos fueron víctimas, por decir lo que usted proclama, de los mismos ante quienes usted se resignó a pagar el precio del fraude.

Golpes de Estado, cacerías salvajes de hombres, pactos secretos con el extranjero, conciliábulos militares en Panamá, regidos y dictados por Estados Unidos, rupturas diplomáticas serviles, restricción de nuestro comercio, hasta, donde y cuando lo disponga el Departamento de Estado y miles de desocupados, ocupados que no cobran, hambre, cárcel y torturas para el pueblo. Todo eterno producto de los que ahora sumaron a la lista de dolores que infligieron a la patria, los fraudulentos y humillantes comicios en que usted, uno de los no censurados, resultó con más votos.

Volvemos a preguntarle, doctor Illia: llegado el momento de enfrentar a la oligarquía y enfrentarse al imperialismo –si es que persiste en algunos puntos de su programa, ¿con qué fuerza lo hará? ¿Qué fuerza podrá oponer a los que hoy le facilitan por la fuerza su acceso al poder? ¿Daría usted armas al pueblo?

Los obreros de Y.P.F., por ejemplo, ¿serán los artilleros que defenderán su empresa contra los generales del imperialismo?

Aún en el remoto caso que conteste usted afirmativamente –lo cual no puede hacer seriamente porque ni llegaría a asumir–, ¿podrá convencer a los obreros de que quien una vez decidió pagar y transigió, de que un presidente fraudulento no los traicionará? Piense, doctor Illia, en que no ha pagado todo el precio, sino una primera cuota. Cuando no pueda o no quiera pagar las siguientes exigencias de los que le vendieron el sillón presidencial, se lo quitarán por la fuerza.

Y en ese caso, no ocurrirá con usted como con su antiguo jefe y guía, el presidente Irigoyen a quien pasearon su cama por las calles, pero no pudieron manosear su honor. Porque él no lo empeñó pagando precios de ningún tipo para llegar al poder. Él no se “dobló” –como reza una vieja consigna de su partido.

Denuncie el fraude. Reclame elecciones libres para todos los argentinos y entonces sí, dignamente, sin sentirnos humillados por la tutela de los chantajistas de tanque y cañón, ni la sonrisa triunfante del imperialismo trabajaremos juntos, el pueblo todo, por los intereses de la patria.

Mientras tanto, los que no nos doblegamos, ni pagamos cuotas de dignidad, seguiremos construyendo en nuestras montañas, la patria justa con que soñamos, únicos auténticamente libres entre todos los argentinos, defendiendo nuestra obra y nuestra libertad de las armas de los enemigos del pueblo, con nuestras propias armas.

No somos aventureros. No se nos trate de encasillar en la nomenclatura del argot imperial. Simplemente somos trabajadores dignos que, de las páginas de la historia de nuestra desdichada nación, hemos aprendido que la oligarquía no entrega sus privilegios sin cruel pelea, ni cede una partícula de polvo sin ensayar antes, para retenerla, toda la fuerza de los aparatos represivos que de ella viven.

También hemos aprendido, que del fraude no puede destilarse otro jugo, que el ácido del odio, que corroe y divide.

En sus manos, doctor Illia, está la decisión. Nosotros ya hemos expuesto la nuestra y la mantendremos con la tenacidad que imponen el patrimonio y el honor y, por sobre todo, el amor a nuestro tantas veces humillado y escarnecido pueblo.

Doctor Illia, queremos creer que ha cometido usted el grave error de suponer que soportando junto a su hasta ahora limpio apellido el calificativo de fraudulento, favorecía el encuentro de una salida. Que creyó ver una puerta, donde solo hay una trampa. Esperamos con sinceridad, que el antiguo ciudadano digno aún viva puro en usted. Ahorraría así a nuestra querida patria, el calvario sangriento de nuevos años de violencia.

Campamento Augusto César Sandino, 9 de julio de 1963.

REVOLUCIÓN O MUERTE

Por el Ejército Guerrillero del Pueblo

Segundo Comandante

sercanías del camino donde dormimos casi de pie en una loma. El día 3 salio Federico de exploración para todo y Lauriano a un boliche a buscar comida. Federico regresó muy tarde y nos quedamos en ese campamento frente a la escuela. El día 4 salió Federico y Lauriano a comprar caballos por la noche llegamos con los caballo salimos para toldo al amanecer llegamos a toldo por la tarde salio Lauriano y el médico y ponerle herradura a un caballo y se demoraron 5 horas/ Segundo Federico y yo teníamos un plan para tomar la policía de toldo a las 9 de la noche llegaron los susentes. Segundo le descargó por la noche salimo con permiso de la policía que nos había autorizado para salir. El día 5 dormimo// cerca del molino en el camino de toldo por la mañana salimo Lauriano y yo a explorar en los caballo regresamos al poco tiempo sin resultado alguno al poco tiempo salió el médico para la casa para que don sinforoso viniera a recogerlos a// la 1 de la mañana cerca de la mañana Federico y Lauriano se quedaron con los caballo. A las 8 de la mañana del día 6 // llegó Lauriano con Federico a la casa. El día 7 de julio se efectuaron los comicios en el país. El día 8 fuimos a Bermejo a llevar a Federico para que fuera a Resistencia. El día 9 regresamos a la casa cuando llegamos el médico y Lauriano tenían la noticia de lo que iba a hacer Yliza en la presidencia. El día 10 salió el médico para Resistencia y Lauriano para la Paz el día 10 se empezó a construir la caba de los rebeldes. El día 11 se mandó a buscar a Lauriano que todavía estaba en Tarija. El día 12 llegó Lauriano a la casa. El día 13 salió Lauriano para Resistencia con la carta de los Rebeldes para que fuera publicada por todo el país. En la casa paramos esperando que llegara la gente hasta el día 23 de setiembre. El día 23 de setiembre entramos el primer grupo cuando llegamos al lugar por el que cruzamos encontramos un camino que habían echo nuevo que transitaba los caminos cada media hora aproximadamente no sabíamos si eran de Gendarmería que patrullaba. El día 24 entró el 2º grupo cuando iban a llegar en el lugar que estábamos nosotros al correntino y yo habíamos echo una exploración sin resultado positivo esa misma noche agerramos el camino sin saber si había envescada hasta un arrollo sercano donde dormimos. El día 25 al amanecer salimos el correntino y yo a hacer una exploración regresamos a las pocas hora sin resultado alguno después seguimos al arrollo como a las 1.30 Alberto Fata de entrenamiento se cansó y tuvimos que seguir muy lento media hora después acompaamos yo ise de comer y Federico con Pirincho salió de exploración por un arrollo y Lauriano y el Pupi salieron por el otro al regreso de las dos exploraciones salimos por el lado que había salido Lauriano a las 1800 acompaamos cerca del arrollo. El día 26 tomamos chocolate con leche y salimo como a las 1100 aproximadamente acompaamos y el correntino y yo salimos de exploración cuando regresamos ya era demasiado tarde para seguir isimos comida y dormiamos en ese lugar. El día 27 desallunamos temprano lo mismo que el día anterior y salimo fuimos a un firme y bajamos a los fines del arrollo y luego donde dormimo. El día 28 el correntino y yo salimos de exploración después de desallunar cuando regresamos al campamento ya era muy tarde para salir y dormimos en el mismo campamento un día sopa y el otro arroz con sardina. El día 29 al amanecer después de el desalluno que bate la pena desir que ya todos los días tomabamos chocolate con leche salimo y caminamos como die kilómetros, el correntino salió para la caba y nosotros dormimo como 3 km del camino esa tarde tomamos sopa en horas temprano de ese mismo día el correntino y yo salimos de exploración sin resultado alguno. En día 30 al amanecer salimo para esperar al correntino en un arrollo sin nombre después del río Pescao porque pensamos que el correntino lo

///.

había dejado en el Solcauti por la noche dormimo en un firme donde isiao sopa de bacajao el llegar a ese firme el cordobés y yo salimos de exploración y llegamos hasta un lugar sebahían la casita. Regresamos creyendo que estábamos en la margen del río pescado.

El día 1º salimos sin desahilano porque no teníamos agua bajamos hasta un arrollo que no tenía agua que siguiéndolo luego encontramos agua muy mala y para tomarla estuvimos que ponerle llodo, unas horas mas tarde subimos hasta un firme al cual seguimos y llegamos al campamento del Bate en ese campamento estuvimos el día 1 2 3 4 por el medio día salimo. El día 1º Federico y yo salimos de exploración llegamos hasta las horillas de la quinta de Gil Tadeo cuando regresamos al día mos en el campamento que pensábamos que estábamos en la finca el naranjal a las 15 salió el cordobés con Lauriano a esperar al correntino.

El día 2 bolvieron sin resultado y con la información que que estaba el Solcauti a 12 kms en el momento el cordobés salió para Orañ donde el día 3 en la mañana se contró con el correntino que venia de Salta ese mismo día lo esperó Lauriano/ con Alberto en el camino por la tarde llegaron al campamento/ del Bate con gran cantidad de comida que desde el día 1º estábamos a una sopa diaria ese día 3 Federico y yo habíamos salido de exploración que se recuperó un depósito del Fal que luego lo encontramos ese día llegamos tanto Federico como yo completamente cansado. El día 4 de obtuble en el campamento del Bate prestó juramento el cordobés y el correntino, por el medio día salimos ese día caminamos poco porque el agua quedaba un poco retirada y no sabíamos si podríamos llegar al otro arrollo porque el camino era demasiado malo.

El día 5 por la mañana salimos y como a las 2 mas o menos salimos el correntino y yo a realizar un reconocimiento ese día regresamos ya un poco por la noche cuando llegamos nos estaban esperando con la comida que era gran cantidad de lata de conserva y chocolate que se había repartido para alivianar el peso ya que ese día se nos terminó el agua aun que la habíamos cuidado bastante. El día 6 continuamos por la selva enmarcada donde caminamos a un promedio mas o menos de 1 kms por hora donde buelta porque las brújulas no funcionaban y el sol estaba tapado ese día dormimo en la selva sin agua. El día 7 al amanecer salimo con el sol que picaba por la asima selva que saltaba agua y resaca la garganta después de sudar hasta que se nosa había mojado la ropa llegamos a un lugar donde Segundo mandó a que parara la columna para salir por ser una exploración salió Alberto y el Pupi yo salí de voluntario. Segundo no quería que fuera yo quise ir para protegerlo cuando caminamos como 30 m nos encontramos con un camino y desde allí cruzamos la carretera que estaba a 50 m, aproximadamente de allí salimo a la carretera para hacer el recorrido de los cañones y su continuidad ya era las 130 el sol estaba muy caliente y los cañones y los viajeros al parecer estaban almosando casi no pasaba vehiculo, cuando vi la carretera a lo largo que se veía en un tramo de 2 o 3 kms, dije a los que venian conmigo el agua se encuentra por los menos a 4 Kms para a tomar la ruta para buscar agua salimo a la 1 menos 15 yugamos al río setimo a litro de agua salimo casi me desahilano después estuve que esperar 1 hora para poder caminar cuando regresamos empecé a cantar el doble paso hasta donde están los compañeros había 6 kms. llegar nos encontramos con que había que seguir de inmediato por que un campesino había descubierto la columna le dimos agua a los compañeros y salimo caminando un poco y nos sentamos por que la hora era dema-

///.

cido bruta para caminar, entonces yo informé de lo que había visto y se desistió esperar la noche y tomar la carretera hasta llegar al Solana y cuando todos tomamos agua y luego seguimos donde se llama comida suficiente arroz con sardina.

El día 8 al amanecer salimos con las cantimploras yenas // como a las 2 aproximadamente ya se terminó el agua y Segundo // dió la orden de parar la columna porque estábamos cerca del // río pescoso salimos al cordobés y yo a buscar el río pero no // dieron la dirección sur y empezamos a caminar paralelo al río // y no lo encontramos ese día el cordobés se puso muy fatigado // por falta de agua al regresar el cordobés y solo el correntino // y Pirincho esa noche dormimos sin agua por la noche se // escuchaban ruidos del río pescoso y al amanecer salimos el cordobés // y yo de exploración de nuevo hasta la dirección era oeste // sur oeste y a los 27 minutos de camino encontramos el inmenso // río pescoso y así el séptimo día del 9 se apareció Pirincho y // el correntino con 12 lt de agua habían dormido en Orán esperamos // que se hiciera la noche y salimos por el trillo de la // cañería de Y.P.F. caminamos como una hora y dormimos por la misma // orilla de la playa por la mañana del día 10 salió el co- // rrentino para Orán a comprar cerámica por la tarde salió Federico // y el cordobés a Y.P.F. compraron una gallina, pan y // uña duro, después de cocinar la gallina esperamos al correntino // y Alberto y Pupi para comerle de momento una tormenta // que empezó a tumbár árboles y uno cayó atresado sobre la // hamaca del correntino del llanto que si ellos se hubieran en // contra de los ruidos los ruidos en la hamaca de Segundo cayó // la rama de otro árbol que se le desprendió un gallo.

El día 11 al amanecer salí yo a buscar al correntino, Al // berto y el Pupi poco rato después los encontré regresamos al // campamento y en ese lugar pasamos el día el Pupi y yo salimos // a hacer una exploración por la noche cruzamos el río pescoso. El // cordobés buscando el pago se cayó y se se enterró en el fango // cuando íbamos cerca de Y.P.F. el Pupi empezó a mandarnos la // parte y uno que desearcario seguimos por la playa y Segundo se // cayó y se dió un fuerte golpe en una rodilla al poco tiempo // alcanzamos dormimos en un farallón cerca de un camino por la // mañana cuando salimos nos encontramos con el camino que estaba // a unos veinte metros caminamos un poco y salimos Lauriano y // yo cuando regresamos ya habíamos encontrado un campamento lo // suficientes seguro para que saliera el correntino y Pirincho a // realizar el contacto con grillo que fue esperado en Salta en // ese campamento estuvimos, desde el día 12 hasta el 17 por la // noche el día 16 por la noche cruzamos el pescoso de nuevo por // dos partes el Pupi se cayó en el 29 cruce del río y dormimos // en la bota de la quebrada Ante Muerta. El 18 por el día salimos // Federico y yo a hacer una exploración vestido de civil y // como a los 6 kms. encontramos un campamento (de Fernandez) // donde llegamos por la noche a la casa de Portillo y don Gutie // rrez por la mañana Federico y yo habíamos comprado carne en // la casa de Portillo cuando llegamos por la noche Porfirio nos // brindó comida caliente y dormimos en la casa por la noche Pi- // rincho fue a curar a unos enfermos que había en el campamen- // to. El día 19 llegamos hasta San Ignacio cerca del antiguo ca // use del trulla. El día 20 salimos Pirincho y yo a hacer una // exploración vestido de civil regresamos por la tarde compramos // pan... yerva, azúcar y azúcar en casa de Nino Salva.

El día 21 cruzamos el valle de San Ignacio a las 5 de la // mañana alcanzamos cerca de la casa de Rivera el correntino sa- // lió para Orán a buscar comida, por el medio día salimos Federi- // co y yo a hacer una exploración encontramos un harrollo y por // la tarde nos trasladamos dormimos esa noche cerca del arrollo // y por la mañana salimos segundo Pirincho y yo por un lado y el // resto de la gente por otro a hacer una exploración nosotros //

1111.

Enlito
K
Resistente Pupi
Canelo
Luisito
Cantante
Jorge
do de Puzque
Hugo

Enlito ese mismo día antes de que el cordobés partiera nos// trasladamos el día 22 por la noche salió Pupi y Lauriano a en// perar el correntino que nunca nos supino que se iba en ese // campamento estuvimos hasta el día 25 que nos trasladamos por// la tarde a pocas horas, nos tarde llegó el cordobés y el her// vieron. El día 27 salió Enlito con el cordobés a operarse una// uña del pie y nosotros nos quedamos en ese campamento hasta el// día 7 de noviembre Enlito regresó al día 4 a las 4 de la ma// drugada. El día 5 salió el cordobés con la jente que había // llegado nueva y nosotros fuimos a el Pupi.

El día 7 salió por la noche tomamos el Jeep y llegamos// hasta el arrollo de San Andrés. El día 8 salió el cordobés y // yó a hacer una exploración encontramos un arrollo de Federico // decía que era el Santa Cruz pero yo no estaba de acuerdo con// Federico y Segundo nos tardó al cordobés y así a buscar el// Santa Cruz cuando finalmente llegamos al río Santa Cruz nos en// contramos con Enlito y Gualto que no habían podido cruzar el// río porque Canelo tenía miedo quedarse, le cruzó en lince de// los valles y nosotros seguimos la exploración poco más arriba// nos encontramos con una casa buena y un arrollo que nos había// de un collar que vivía más allá que no fuéramos a su casa por// que era malo que a las niñas había que llegar y decir deme// lo que uno necesita después preguntar lo que valen las cosas// porque sino lo le hacen a pedir. Después llegamos a una casa// y tuvimos que dormir en la orilla del San Andrés. Al amanecer// del día 9 salió y llegamos hasta cerca de donde se une el// Santa Cruz y el río Miranjal, de af salió el cordobés y Jorge// a hacer una exploración y se perdieron que llegaron por la no// che el día 10 el amanecer salió espeso a caminar por la // tierra y llegamos hasta un arrollo espeso a caminar por la // esa misma tarde Pirineo y el Cordobés salieron hasta la casa// de Pereyra cuando regresaban se perdieron y tuvieron que dor// mir en el cono del río con un frío terrible. El día 11 salió// Federico con parte de la jente a buscar mercancía que había// quedado en el arrollo. Regresó por la noche y al otro día sa// líamos bien temprano o sea el día 12 caminamos hora y media Lau// riano el cordobés y yo regresamos a buscar mercancía cuando re// gresamos ya tenía el seco como donde íbamos a enterrar las co// sas y seguimos por el cono seco del arrollo aguas blancas y// creíamos que estábamos en un cono del Santa Cruz bastante más// tarde dejamos el arrollo y seguimos por dentro del monte al// poco tiempo cruzamos el camino que va para Agua Negra al poco// tiempo paramos y salió y Henry a explorar y a buscar agua// que pensábamos que estaba cerca el agua estaba como a 1 km.// y cuando regresamos ya era tarde y nos quedamos a dormir en// el lugar.

Nada
Espa

El día 13 al amanecer salimos cruzamos al río Santa Cruz// y tomamos el sente hasta una casa abandonada donde comimos la// ma, de af seguimos y tomamos el río causal y nos encontramos// con un collar que después de conversar unos minutos nos invitó// a comer panes como panes y estuvimos conversando más de// 2 horas después seguimos hasta la casa de una viuda hija que// que nos invitó con café tortilla y así pelado ese día oramos// cerca de la casa de la viuda Jimenes.

El día 14 al amanecer salimos y tomamos el camino hasta// la casa de Yvonne Jimenes encontramos que nos enseñaron el ca// mino para subir a la // en la mañana ese día no pudimos subir// la mañana después de 3 horas de marcha salió Lauriano a recoil

mover toda la gente porque no podíamos con las armas y municiones que teníamos en los depósitos esperando la llegada de nueva gente que estaba el llegar.

El día 29 regresó Canelo con gran cantidad de comida para traer la comida se habían mandado 6 hombres y uno que vino a incorporarse y no se pudo con la cantidad de comida, como//lla había varios días que estábamos comiendo polenta con azúcar por el medio día y con sal por la tarde el cordobés dijo//yo vengo esta noche y se apareció en la noche del 30 a las 11 de la noche en ese tiempo comimos una sopa de harina de trigo que solo tenía agua sal y harina y como no sabíamos cocinar//la harina después de estar caliente el agua la echábamos y se hacía pelotitas de harina que servían de floquis. El día 31 se inicia una nueva picada por ser la primera picada o trillo//que hacía el E.G.P. para trasladarlos al nuevo campamento en los próximos días, esa picada se demoraba dos días para terminarla.

El día 2 lo pasamos en el campamento hasta por la tarde//que se encontraba el cordobés y Pirincho en la picada (camino) cuando como a las dos de la tarde medió por caminar y me fui//hasta el lugar en el que se encontraban ellos y me puse a tra bajar y a lar (1945) horas se encontró con una mata parecidas a las malonga e cordobés mira esta mata es igual que las malanga en Cuba a y se come la malanga sí mira el color es igual exactamente que la malanga amarilla mientras el cordobés probaba es rica prueba a quidez que si embenena que nos embenamos los dos empesé a masticar y dice el cordobés e picas//un pocito si es media picante con el pedaso en la boca saques la cantimplora y me tomé un trago de agua la con el agua por la garganta me bino el bómite empesé a vomitar y al poco tiempo a los 3" 4" el cordobés pirincho lo que an comido es veneno me lo boy a llevar para mandarla a analizar, efectivamente nos habíamos embenedado el efecto del veneno así por los meses aun que decía que estaba bien me duró como una semana//gran cantidad de ardores de estómago especialmente de corazón El día 3 lo pasamos en el campamento, el día 4 fuimos hasta//la casa de Manuel y Guancosino en Agua Negra.

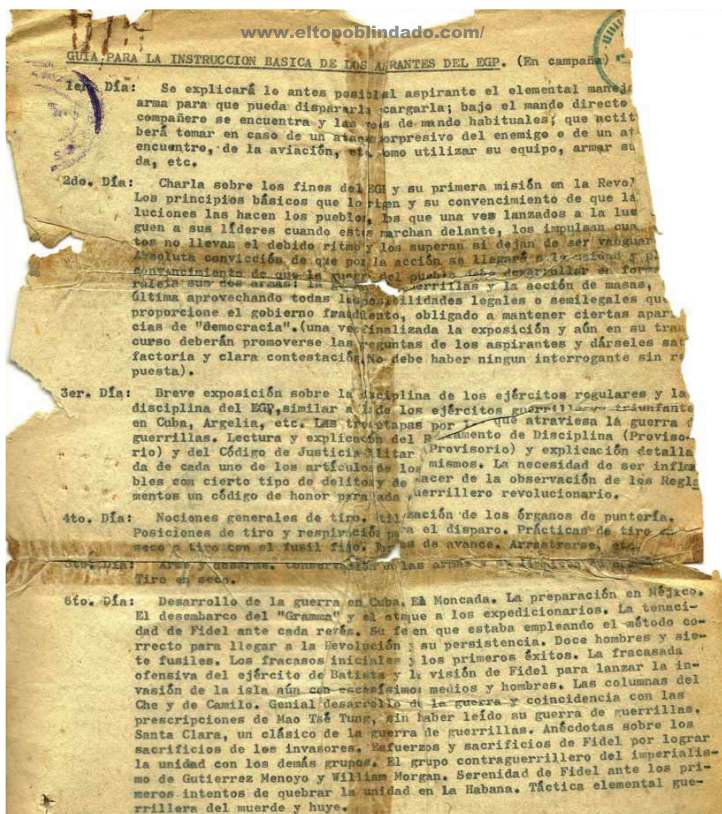
El día 5 regresamos al campamento después de esponeos el resultado del viaje, II parte de la gente salieron a buscar//campamento mas hetro nos quedamos en el campamento cuidado el depósito de las armas (polvorin). A los 2 días II me mando en el mensajero donde me mandaba a pedir gente y comida que pensaba realizar un ejercicio.

El día 8 regresaron al campamento II y el resto de la gente. El 9 salió el cordobés a realizar contacto en el río//Santa María el contacto no se pudo realizar hasta el día 11//que los encontró el cordobés que el río lo había agarrado en el medio del paso y no pudieron seguir, con este concepto venía Carlos que al llegar al vado donde le dió un ataque de epilepsia y ubo de dejarlo en el mismo vado donde quedó Lauriano, Pirincho y Grillo que lo había picado una araña y no podía caminar venía Pancho en representación de la fracción de partido para hablar y trabajar en conjunto con el E.G.P.//después que estuvo 3 días se fué con gran entusiasmo a trabajar a Córdoba y a reunirse con los representantes de las distintas fracciones del partido y de las distintas provincias//que como representante del E.G.P. que quedaba él se encargaba con el gordo de organizar Córdoba, al salir Pancho para Córdoba salió con él para irse para Bolivia Carlos que fué llevando hasta Agua Blanca el día 17 salimos con el Cordobés Jorge//

Oscar y Nardo para realizar una exploración para buscar nueva salida al río Colorado el día 20 regresamos al campamento // viendo una picada que llegaba hasta el río Colorado y explorando otro arrollo que estaba en los planes de la exploración el día 21 descansamos el día siguiente salió Federico con el cordobés y parte del personal a buscar mercadería al río Colorado que tenía el gordo para quedarse en el campamento en el que estábamos nosotros y el resto del personal siguió hasta uno de los arrollos que habíamos explorado.

X El día 23 por la tarde llegó el gordo al campamento y yo lo esperé en las cascadas y ya había regresado.... encontré la mochila y él se había ido por otra parte para pedir que le vinieran a buscar la mochila. El día 24 fué ascendido a teniente el gordo el mismo día 24 salió el con Lauriano para Córdoba. El día 26 llegó Federico con parte del personal el día 27 descansaron y el día 28 salieron con parte del armen to que se encontraba en depósito el día 29 regresamos parte del personal el día 30 salimos nosotros. II con Pirincho y el cordobés y yo con el resto del personal el día 29 quedamos en que yo saldría a las 0700 de la mañana y salí a las 0700 pero II se había retrasado y según el cordobés iban despues por- que en las primeras lomas se habían cansado de mearlo y cuando tomaron el arrollo II un celo fiero y le dimos alcance. En tonces II formó un escuadrón diciéndose que si el asunto era de ver quien era mas fuerte a quien llegaba primero podramos dejar la columna y seguir porque ellos no venían arretrando se y yo venía rebatando la gente yo le conteste que yo no lo sabía porque no había con ellos y en esa discusión pasamos 5 minutos donde la discusión llegó hasta un punto que dije que desde entonces los ordenes para mí iban a ser estrictamente // militadas yo por mi parte le contesté que son mucho gusto las aceptarías. También me había dicho que el Jefe tenía que estar ayudando a sus combatientes cosa que mas tarde dijo refiriéndose a Nardo que fué el causante de la broma que cuando se // quedara así había que dejarlo y no darle mucha pelota porque sino lo iba a seguir haciendo igual. El día 31 pasé en el // nuevo campamento faltando Grillo y Henry porque Grillo todavía estaba con el pié infestado con la picadura de araña, Jorge y Enrique se encontraban en Salta, enese campamento estuvimos hasta el día 2 que regresó Alberto, Jorge y Camelo, Enrique fué para Orán con Papi el día 3 llegó Papi con Enrique y el otro salió Papi para Orán de nuevo porque no pudo hacer el contacto después regresó sin él. El día 7 llegó Lauriano con comida fuimos a hacer contacto con un grupo que nos quedamos en la orilla del río Colorado a los dos días mandé a un enlace al campamento en el que se encontraba Segundo que en el lugar que estaba no era seguro y el arrollo que se había explorado no tenía en ese campamento estuvimos hasta el 13 que se ascendió a teniente al cordobés y a combatiente a Alberto, Enrique y Henry permanecí hasta el día 20 el día 18 se había // celebrado un juicio contra Nardo en el que se le aplicó la pena de muerte y al día siguiente ascendido en el cual fui presidente del tribunal en la salida del día 20 salí con 4 compañeros y yo 5 que haríamos exploración por el arrollo de la picada hacia el río valle morado en el regreso nos perdimos el día 25 cuando regresó el campamento en el que permanecía Henry y Marcos se estaba acabando la comida y Segundo que había quedado de estar para esa fecha no llegó el día 26 salió Henry y Marcos a buscar comida y con el resultado de la exploración por escrito segundo no había ido con nosotros porque se quedó esperando un contacto en el que tendría una entrevista y llegaría // gente en esta exploración se encontraban caminos de gran importancia para el suministro de víveres y seguridad (hasta el

Guía para la instrucción básica de los aspirantes del EGP



Mensaje del EGP a los campesinos

Ejército Guerrillero del Pueblo Mensaje a los campesinos

Compañero campesino:

Te escribimos esta carta para que la leas varias veces. Y para que se la leas también a todos los arrenderos, peones y obrajeros que no saben leer.

Es importante que todos ustedes nos escuchen y piensen en estas cosas de que ahora vamos a hablar, porque estamos seguros que después de meditarlo, van a estar de acuerdo con nosotros.

¿Y quiénes somos nosotros? Nosotros somos trabajadores como ustedes, de distintos oficios y profesiones, a quienes nos explotaban en las ciudades y los pueblos, los mismos que los explotaban a ustedes en el ingenio, o en los montes o en los campos.

Eso sí. Nosotros les llevamos una ventaja y es la que nos hemos unido y organizado. Ahora, los invitamos a ustedes a unirse y organizarse.

¿Para qué? Nosotros comprendimos que hasta ahora sufríamos injusticia, porque no teníamos fuerza para terminar con ella. Nadie sufre porque quiere, sino porque no puede evitarlo. Nadie recibe un golpe o una patada o deja que le roben, sin defenderse. Salvo cuando no tiene con qué hacer frente al explotador que está armado.

A ustedes los echan de sus tierras, o los obligan a servir en el ingenio y los maltratan, como a nosotros nos echan de las fábricas, o no nos pagan nuestro trabajo o nos encarcelan o todo eso junto.

Y todo eso sucede hasta ahora porque los ricos, los dueños de las tierras, los dueños de las fábricas, son también dueños de las armas, tienen la fuerza de su parte.

Esto es fácil de ver.

¿De qué lado se pone la gendarmería, o el ejército, o la policía, cuando hay algún problema?

¿Del lado del peón, del arrendero, del pequeño contratista, del obrajero, del cañero? ¿O se pone del lado del patrón, del lado del rico, del lado del amo de la tierra?

Cuando hay huelgas o protestas porque los patronos no pagan o pagan salarios de hambre ¿a quién golpea la gendarmería o la policía? ¿Al patrón que no paga y roba, o al peón que reclama lo que es suyo?

¿Alguna vez viste que un policía o un gendarme defendieran a un pobre contra un rico? No. Nunca. Porque la gendarmería, la policía y el ejército fueron creados para defender los intereses de los ricos, no de los pobres.

Si la gendarmería, la policía y el ejército estuvieran compuestos y dirigidos por los trabajadores, los ricos no podrían usarlos en contra de los pobres.

Si todos los arrenderos, peones, obrajeros, pequeños propietarios y contratistas tuvieran un arma, los ricos no los explotarían.

Y si los ricos no explotasen a los pobres, sencillamente no habría ricos, porque si nadie explota a nadie todo el mundo tendría que trabajar para vivir.

La tierra sería del que la trabaja. Las fábricas de sus obreros.

Si todos trabajasen parejo, los beneficios serían parejos para todos.

Habría viviendas decentes para todos. Escuelas para todos. Ropa y zapatos y comida para todos. Hospitales y remedios para todos los que lo necesiten.

Los changuitos, por ejemplo, tendrían oportunidad de estudiar, de hacerse técnicos, abogados, médicos, artistas, ingenieros. Todos los hijos de los obreros y los campesinos podrían vestirse bien y estar bien alimentados, tener atención médica, y un porvenir seguro. Todos por igual, porque serían todos hijos de trabajadores.

En cambio, ahora, los que tienen todo eso son los que no trabajan. Viven bien, los que no se esfuerzan.

Pasean, educan a sus hijos, tienen más casas que la necesaria para vivir y muchos más trajes de los necesarios para vestir. Son los dueños de la tierra, de fábricas, de automóviles, de barcos y hasta de aviones, los que viven del trabajo ajeno. Cada vez que en la casa del pobre nace un ternero, Patrón Costa o Manero o cualquiera de ellos, se presenta a cobrar.

Cada árbol de naranjas que da fruto, les da plata a ellos.

De cada cosecha, ellos exigen, roban, los beneficios.

¿Es que acaso ellos cuidaron la vaca parida o sembraron el pasto para alimentarla, o plantaron y podaron los naranjos?

¿Acaso ellos siembran bajo el sol, desayunan en medio de la lluvia, persiguen a los bichos del monte, ahuyentan a los loros, luchan contra la peste?

¿Es que alguna vez en su vida se doblaron sobre la tierra para hacer un surco o plantar un árbol?

¿Acaso alguna vez sus manos empuñaron un hacha para voltear un tronco o metieron sus pies desnudos en la selva plagada de víboras?

Ellos, los que mejor comen, jamás sembraron.

Los que tienen los más lujosos muebles, jamás cortaron un árbol.

Y los que siembran, los que hachan, sólo comen maíz y ni tienen ni una mesa ni una cama propia.

Es fácil ver cómo viven ellos, los que no trabajan y cómo viven ustedes, los que se matan trabajando.

Y cómo viven los hijos de ellos, los hijos de los ricos y cómo viven los hijos de ustedes, los hijos nuestros, los hijos de los pobres.

Los hijos de los Patrón Costa, nacen tan desnudos como los nuestros. Y sin embargo, jamás en su vida le faltarán ropas y ni zapatos aunque nunca trabajan.

A los nuestros siempre les faltará algo o les faltará todo, aunque trabajen desde niños.

Los hijos de los Patrón Costa, no nacen ilustrados. Nacen sin saber leer ni escribir. Y sin embargo ninguno de ellos quedará sin aprender y podrán seguir, si quieren, la carrera que prefieren.

Muchos de nuestros hijos, en cambio, jamás podrán tener tiempo para aprender, ni nosotros podremos mandarlos a los colegios de las ciudades, ni siquiera comprarles lápices y cuadernos. Y si alguno quisiera ser médico, o ingeniero, o marino o aviador, nunca podría llegar a serlo porque los Patrón Costa, Maner, Conducci, Vacarezza y sus compadres, los mandarían siempre hambreados, para servirse de ellos, como se sirven de nosotros y se sirvieron de nuestros padres.

Y si los hijos de los ricos se enferman, no uno, sino diez médicos los atienden.

¿Cuántos médicos suben hasta nuestros ranchos?

Ni vendiendo todo lo que tenemos nos alcanzaría para pagar el viaje de uno. Nuestros cementerios guardan pocos viejos. Nuestros muertos son changuitos y hombres y mujeres jóvenes, que se murieron, más que de otra cosa, de pobres.

Así es nuestra vida. Y así es la de ellos.

Nosotros trabajando para morir pobres.

Ellos explotándonos para vivir ricos.

Se dicen amos de la tierra y dueños de la provincia. Y también se creen dueños del cielo, porque cuando el tiempo es bueno y hace la cosecha abundante, ellos exigen más, como si nos hubieran alquilado la lluvia y arrendado el sol.

Compañero campesino:

Nosotros hemos pensado en todo esto, y queremos que vos también pienses. Porque nosotros llegamos a la conclusión de que con todo esto hay que acabar. Pero que para que las cosas cambien, sólo queda el camino de la pelea.

Oponerle a sus armas, nuestras armas, a sus fuerzas, nuestras fuerzas.

Debemos quitarles los fusiles de las manos y empuñarlos nosotros. Unirnos y organizarnos. Y pronto seremos miles. Nosotros peleando en los montes y cerros. Los obreros en los ingenios y las fábricas.

El patrón es uno. Los trabajadores son miles.

Los millonarios un grupito. Los pobres millones.

Patrón Costa tiene en sus manos el porvenir de miles de hombres. ¿Es que los hombres de estas familias, no son suficientemente hombres para rebelarse?

Es cierto que ahora, ellos, los ricos, tienen las armas.

Pero para eso hemos llegado nosotros, para eso organizamos el Ejército Guerrillero del Pueblo. Para, junto con ustedes, quitarles las armas y ponerlas en manos del pueblo. Este Ejército nuestro es el de los pobres. El de los humildes. Pero es el Ejército de los más, que derrotará a los menos.

Somos más, muchos más los pobres que los ricos.

Es claro que nuestra lucha será larga. Y será dura.

Pero nosotros estaremos peleando en nuestro suelo y por nuestra tierra. Aprovechando para la guerra, cada río, cada arroyo, cada senda y cada quebrada, que conocemos tanto, como los confines que llevan a nuestros ranchos.

Ellos tendrán que venir de afuera y se encontrarán con que todo es su enemigo, que todos los combaten, con que nadie los ayuda.

Con que hasta el mosquito y la víbora y el tigre estarán con el pobre y en contra de ellos. Y muchos de los gendarmes y soldados que movilicen contra nosotros, pobres como nosotros, comprenderían que están peleando contra su propio suelo, contra sí mismos. En favor de sus propios enemigos.

¿O podemos pensar que un Patrón Costa es amigo de un gendarme o un policía?

Simplemente los usan, los arriendan. Y ellos ya se irán dando cuenta de qué lado está el enemigo.

Te decíamos que esta lucha va a ser dura y larga.

Los ricos pondrán en práctica todos los recursos para aplastarnos, porque nos tienen miedo.

Y usarán desde aviones, cañones y ametralladoras, hasta delatores.

Esos son nuestros peores enemigos, los traidores que se fingen nuestros amigos para delatarnos luego.

Con éstos hay que ser y seremos implacables.

Los asesinos como Pérez Puentes y Pereira, y todos los que cumplen el mismo papel que ellos, que se preparen. Ninguno podrá seguir explotando y asesinando. Y los que le sirven seguirán el mismo destino de ellos.

Esta será una guerra de hombres, una guerra de vida o muerte, hasta que derrotemos a los amos de la tierra, hasta que la tierra esté en manos de los que la trabajan, ya sean coyas, criollos o matacos, sean de la raza que sean.

Pensá arrendero que el monte es tierra arada, porque vos sudaste.

Pensá arrendero que el fruto madura porque vos sudaste, que la selva es riqueza porque vos sudaste. ¿Hasta cuándo vas a pagar por cada gota de sudor como si tu trabajo fuera un pecado?

¿Y cuántos pesos ganados voleando el machete vuelven a las áreas del ingenio, que te esclaviza con vales y deudas?

Pensá obrajero que cada día que sigas volteando árboles será para hacer más lujosa la casa del que debe meses de tu mísero sueldo. ¿Cuándo podrás cortar las maderas para tu propia casa?

Ha llegado el momento de rebelarse.

No seremos los primeros en hacerlo. Ya en otros países se alzaron juntos los campesinos y los obreros y unidos vencieron a los amos de las fábricas y las entregaron a los trabajadores.

Terminaron los explotadores.

Aquí debe hacerse lo mismo.

Pensá en todo esto. Pensá en la fuerza de todo el pueblo unido. En el formidable ejército que formarán todos los campesinos y los obreros en armas. En las columnas de campesinos, criollos o indios, defendiendo juntos su derecho a la tierra.

Pensá en que cuando cada hombre del pueblo tenga su arma, se acabarán las policías bravas. Pensá que ellos sólo aflojan cuando se les golpea. Y que hay que golpearlos con todas nuestras fuerzas unidas. Que miles de puños juntos les caigan encima. Que miles de dedos juntos aprieten el gatillo a la vez.

La única salida para nosotros es la rebelión.

En las elecciones, obligan a votar sólo a los que los ricos quieren. Y entonces ganan los gobiernos que sirven a los ricos.

Y si los gobiernos quisieran hacer algo contra los ricos, no podrían. Porque los ricos tienen las armas de su parte.

Y así, cambian los gobiernos, pero los ricos son cada vez más ricos, y los pobres cada vez más pobres.

Esa es una ley que imponen los ricos, porque tienen la fuerza de su parte.

¿Qué han de hacer entonces? Unirnos. Unirnos todos los pobres. Tomar las armas nosotros y tener la fuerza de parte nuestra.

El gobierno nada hará por nosotros. Porque esto no lo arreglan los gobiernos puestos por los ricos y sostenidos por las mismas armas que defienden a los ricos.

Esto lo arreglará el pueblo. Esto lo arreglaremos nosotros. Y vos, compañero, junto con nosotros cuando juremos.

REVOLUCIÓN O MUERTE

Recibe un saludo de hermano

Montañas de Salta, enero de 1964.

Por el Ejército Guerrillero del Pueblo

Comandante Segundo.

Carta enviada desde el monte

28 - II - 64

5

Equipo CIA (auriculares)
Herramientas (pala, pico, machete)
Radios (antenas)
Batas (las tres clases - forradas)
Farolitos y kerosen
Armamento (incluso fusiles 22 y pistola 22)
Purgue
Dinamita (1000 con los obuses y detonantes)
Mochilas chacas y nuevas
calzado - medias - pantalones - camisas
Carpa - Cintas - Sogas - Hilos
*

¡ Comida en abundancia y variada !!!
Leche - Conservas (carne en especial) - Chocolate
Azúcar - Harina - Condimentos - Café - Yerba - Te
Queso - Dulce - Sopa cubas y sables - Grasa
Cigarrillos negros - bencina

Alberto: Ir preferando todo para evacuar la base
luego del último contacto el día cuatro (4)

Mucho cuidado por el camino y no dejarse ver.
Al evacuar dejar perfectamente enmascarado el
campamento y refugio.

Medicinas

Yodo - Venda - Gasa

Antidiarreicos - Antiespasmódicos

Caja inyecciones

Cansuquín

Polvo o líquido contra los hongos

Panfletos redactados por el EGP y repartidos entre los campesinos: "Cuando cada cañero"

CUANDO CADA CAÑERO TENGA SU ARMA
NO HABRA MAS PATRON COSTAS NI POLICIAS BRAVAS

UNE TE A LAS GUERRILLAS
REVOLUCION O MUERTE

EJERCITO GUERRILLERO DEL PUEBLO

Panfletos redactados por el EGP y repartidos entre los campesinos: "Cuando cada trabajador argentino"

CUANDO CADA TRABAJADOR ARGENTINO EMPUNE UN ARMA
NO HABRA EJERCITO QUE LO SOMETA

EMPUNA TU ARMA
UNE TE A LAS GUERRILLAS

REVOLUCION O MUERTE
EJERCITO GUERRILLERO DEL PUEBLO

Panfletos redactados por el EGP y repartidos entre los campesinos: "Solo por las armas torcieron"

SOLO POR LAS ARMAS TORCIERON LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

AHORA EL PUEBLO TOMO LAS ARMAS

PARA IMPONER SU VOLUNTAD

REVOLUCION O MUERTE

EJERCITO GUERRILLERO DEL PUEBLO

Corpus de análisis

Capítulos 1 y 2

AA.VV. (2007). *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba y Ediciones Cíclope.

Casullo, N. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Confinés*, núm.17. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 307-329. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

del Barco, O. ([2005] 2007). Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 31-35. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

_____. ([2005] 2007). Comentarios de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkins, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicado en *Conjetural. Revista Psicoanalítica*, núm. 42. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 151-194. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

_____. ([2005] 2007). Observaciones de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkins, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner publicado en *Conjetural. Revista Psicoanalítica*, núm. 43. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 255-275. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

_____. (2006). Consideraciones sobre la violencia. En *El interpretador*, núm. 26. Buenos Aires.

Ferrer, C. ([2005] 2010). Carta al director de la revista *La Intemperie*. En *No matar, Sobre la responsabilidad*, pp. 9-24. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Forster, R. ([2005] 2007). Carta publicada en *Confinés*, núm.12. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 281-291. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope,

Grüner, E. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 42. En *No matar. Sobre la responsabilidad*. pp. 141-149. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

- _____. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 43. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 231-253. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Jinkins, J. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 42. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 121-130. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- _____. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 43. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 195-215. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Jouvé, H. ([2005] 2007a). La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 11-20. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- _____. ([2005] 2007b). Tiempo de cárcel y reflexiones posteriores. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 21-29. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Kaufman, A. ([2005] 2007). Carta publicada en *Confinés*, núm. 17. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 293-306. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Keshishián, C. ([2005] 2007). Carta enviada a *La Intemperie*. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 37-49. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Parisi, A. ([2005] 2007). Carta enviada a *La intemperie*. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 41-44. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Ritvo, J.B. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 42. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 131-140. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- _____. ([2005] 2007). Artículo publicado en *Conjetural*, núm. 42. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 217-230. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Schmucler, H. ([2005] 2007). Carta enviada a *La intemperie*. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 77-86. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- Tatián, D. ([200] 2007). Carta enviada a *La intemperie* por Diego Tatián. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 73-76. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

Tejerina, H. ([2005] 2007). Carta enviada a *La Intemperie*. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 65-69. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

Capítulos 3 y 4

Schmucler, H. (2009 [1979]). Actualidad de los derechos humanos. En *Controversia*, núm. 1. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación.

_____. (2009 [1980]). La Argentina de adentro y la Argentina de afuera. *Controversia*, núm. 4. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación.

_____. (2009 [1980]). Testimonios de los sobrevivientes. En *Controversia*, núm. 9 y 10. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación.

_____. (1995). Formas del Olvido. En *Pensamiento de los Confines*, núm.1, pp. 51-54.

_____. (1996). Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello: reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria. En *Pensamiento de los Confines*, núm. 3, pp. 9-12.

_____. (1999). La época en fuga. El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina. En *Artefacto*, núm. 3, pp. 1-9. En línea: <www.revista-artefacto.com.ar> (consulta: 16-06-2011).

_____. (2005a). La memoria como ética. En *La Intemperie*, núm. 38, pp. 1-8.

_____. (2005b). Notas para recordar la revolución. En *Lucha armada*, núm. 3.

_____. (2007 [2005]). Carta enviada a La intemperie. En *No matar. Sobre la responsabilidad*, pp. 77-86. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.

Bibliografía

Agambem, G. (1997). Que es un campo. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 7, núm. 10. Córdoba.

_____. (2001). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia, Pre-textos.

_____. (2012). Obrar/desobrar. En busca de un nuevo paradigma. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 21, núm. 26. Córdoba.

Alvarado, M. (1994). *El paratexto*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del C.B.C.

Anguita, E. y Caparrós, M. (1997-1998). *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en Argentina*. Buenos Aires, Planeta.

Arendt, H. (1991). *Auschwitz et Jerusalem*. París, Deux Temps Tierce.

Aricó, J.M. (1986). Entrevista realizada por Horacio Crespo y Antonio Marimón. En *Vuelta Latinoamericana*, núm. 2, septiembre.

_____. (1999). *Entrevistas. 1974-1991*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.

Barthes, R. (1979). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona, Kairós.

_____. (2003). *Cómo vivir juntos. Notas de ursos y seminarios en el Collège de France 1976-1977*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Buber, M. (2007). No basta. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 17, núm. 21. Córdoba.

Borrelli, M. y Guembe, M.L. (2007). No matarás: Reflexiones y aportes para un debate sobre las formas del recuerdo y las prácticas políticas en la Argentina. En *Question*, núm. 15. La Plata, EPC, UNLP. <http://perio.unlp.edu.ar/question/numeros_anteriores/numero_anterior15/nivel2/editorial.htm> (consulta: 16-02-2010).

Broccato, C.A. (1985). *La Argentina que quisieron*. Buenos Aires, Sudamericana-Planeta.

_____. (1986). *El exilio es nuestro*. Buenos Aires, Sudamericana/Planeta.

Bufano, S. (2007). La guerrilla argentina. El final de una épica impura. En *Lucha Armada*, año 3, núm 8. Buenos Aires.

- Bufano, S. y Rot, G. (2005). Héctor Jouvé. Miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), que operó en Salta bajo la dirección de Ricardo Masetti, Jouvé rememora el surgimiento y derrota de la primera guerrilla guevarista argentina. En *Lucha Armada en la Argentina*, núm. 2. Buenos Aires.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura política en la experiencia de pasado y presente*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Calveiro, P. ([1998] 2008). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- _____. (2003). Memorias "virósicas". Poder concentracionario y desaparición de personas en Argentina. En *Acta Poética*, vol. 24, núm. 2, pp. 111-134.
- _____. (2005a). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires, Norma.
- _____. (2005b). Puentes de la memoria: terrorismo de estado, sociedad y militancia. En *Lucha Armada*, núm. 1, pp. 71-77.
- _____. (2006a). Los usos políticos de la memoria. En Caetano, G. (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- _____. (2006b). Testimonio y memoria en el relato histórico. En *Acta Poética*, vol. 27, núm. 2.
- _____. (2006c). Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia. En *Lucha armada*, núm. 4. Buenos Aires.
- _____. (2012). *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Carnovale, V. (2011). *Los combatientes. Historia del ERP-PRT*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de Análisis del Discurso*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del NUNCA MÁS. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Crespi, M. y Wirsckel, F. (2008). No matarás: profetismo y confesión. Una lectura de la carta de Oscar del Barco. En *Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía política. Democracia, tolerancia y libertad*. Bahía Blanca, FLOPOL, Universidad Nacional del Sur.

- Culioli, A. (2010). *Escritos*. Buenos Aires, Santiago Arcos/SEMA.
- Diana, M. (2006). *Mujeres guerrilleras*. Buenos Aires, Planeta.
- Di Pego, A., Karczmarczyk, P. y Vidal, A. (2008). Una aproximación a la polémica actual sobre violencia política y responsabilidad. En *Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía política. Democracia, tolerancia y libertad*. Bahía Blanca, FILOPOL, Universidad Nacional del Sur.
- Dosse, F. (2004 [1992]). *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Madrid, Akal.
- Dulong, R. (1998). *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. París, de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. París, Gallimard.
- _____. (2008 [2000]). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2000a). La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2000b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad (Diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betncourt, A. Gomez-Muller, 20 de enero de 1984). En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 10, núm. 15. Córdoba.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012a). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012b). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2013a). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2013b). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2014). *Obrar mal, decir verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires, Siglo XXI.

- Ford, A. y Verón, E. (2000). Sobre experiencia y discurso. En *Zona Erógena*. Buenos Aires.
- Franco, M. (2008). *El exilio argentino en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fuchs, C. (1994). *Paraphrase et énonciation*. París, Ophrys.
- Giussani, P. (1984). *Montoneros. Lasoberbia armada*. Buenos Aires, Sudamericana-Planeta.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid, Anthropos.
- Hilb, C. (noviembre, 2005). *Moldeando la arcilla humana: reflexiones sobre la igualdad y la revolución*. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional Política y Violencia. Córdoba, Argentina.
- Hilb, C. y Lutzky D. (1984). *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (Política y violencia)*. Buenos Aires, CEAL.
- Huysen, A. (2000). En busca del tiempo futuro. En *Puentes*, núm. 2.
- _____. (2002). *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- Kiczkovsky, S. (2006). Crítica o creatividad, En *Inventio*, año 2, núm. 3. Universidad Autónoma de Morelos.
- Kosselleck, R. (2007). *L'expérience de l'histoire*. París, Seuil.
- Kozak, A. (2007). Lo grave es no oír el trueno. Carta enviada a La intemperie (junio de 2005). En *No matar*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y del Cíclope.
- La Biblia Latinoamericana* (1972). Paulinas, Verbo Divino y Alfredo Ortells (eds.). Madrid, San Pablo.
- Lacapa, D. (2008). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires, Prometeo.
- Lanusse, L. (2005). *Montoneros: el mito de los 12 fundadores*. Buenos Aires, Vergara.
- Larraquy, M. (2006). *Fuimos soldados. Historia de la contraofensiva montonera*. Buenos Aires, Aguilar.

- Leis, H.R. (2013). *Un testamento de los años 70. Terrorismo, política y verdad en la argentina*. Buenos Aires, Katz.
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik.
- Levinas, E. (1994). El diálogo. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 4, núm. 5. Córdoba.
- _____. (1996a). Dios y Filosofía. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 6, núm. 8-9. Córdoba.
- _____. (1996b). Violencia del rostro. Entrevista con Emmanuel Levinas. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 6, núm. 8-9. Córdoba.
- _____. (1996c). La proximidad del otro. Entrevista con Emmanuel Levinas. En *Nombres. Revista de Filosofía*, año 6, núm. 8-9. Córdoba.
- _____. (2000). *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado.
- Longoni, A. (2007). *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Norma.
- Maimónides, M. (2008). *Guía de perplejos*. 5a. ed. Madrid, Trotta.
- Maingueneau, D. (1999). Peut-on assigner limites à l'analyse du discours? En *Modèles linguistiques*, vol. 20, núm. 2.
- _____. (2002). Problemas de ethos. En *Praciques*, núm. 1137114.
- _____. (2005). L'analyse du discours et ses frontières. En *Marges Linguistiques*, núm. 9, pp. 64-75.
- Mattini, L. (2003). *Hombres y mujeres del PRT-ERP. De Tucumán a La Tablada*. La Plata, De la Campana.
- Mier Garza, R. (2012). La paráfrasis: juego, acción enunciativa y reconocimiento. En *Discurso, teoría y análisis*, núm. 32, pp. 11-44.
- _____. (2000). Seminario sobre La Interpretación. Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. UAM-X.
- Nora, P. (dir.) (1984-1993). *Les lieux de mémoire*. París, Gallimard.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

- Ollier, M. (1986). *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*. Buenos Aires, CEAL.
- Pastoriza, L. (2005). La memoria como política pública. Los ejes de discusión. En Brodsky, M., *Memoria en construcción: el debate sobre la Esma*. Buenos Aires, La Marca.
- Pittaluga, R. y Oberti, A. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Plis-Sterenber, G. (2003). *Monte Chingolo*. Buenos Aires, Planeta.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid, Akal.
- _____. (2007). Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado. En Pérotin-Dumon, A., (dir.) *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado de: <http://etica.dahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php>.
- Romero, L.A. (2007). La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión. En Pérotin-Dumon, A., (dir.) *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado de: <http://etica.dahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php>.
- Rot, G. (2000). *Los orígenes perdidos de la guerrilla en Argentina*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Sarlo, B. (2005). La vanguardia o la pedagogía de las masas. En *Revista Ñ*, sábado 3 de septiembre.
- Scipioni, N. (1983). *Las dos caras del terrorismo*. Barcelona, Círculo de Estudios Latinoamericanos.
- Segato, R.L. (2012). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sigal, S. y Verón, E. (2003 [1987]). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Stern, S. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática. Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En Garcés, M., Milos, P., Olguín, M., Pinto, J., Rojas, M. y Urrutia, M., (comps.) *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago de Chile, LOM.

- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Verón, E. et al. (1987). *Discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Hachette.
- Vezzetti, H. (2007). Conflictos de la memoria en Argentina. Un estudio histórico de la memoria social. En Pérotin-Dumon, A. (dir.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado de: <http://etica.dahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php>.
- _____. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vich, V. y Zavala V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Buenos Aires, Norma.
- Yankelevich, P. (comp.) (2004). *Represión y destierro. Itinerarios del exilio argentino*. La Plata, Al Margen.
- Yankelevich, P. y Jensen, S. (2007). *Exilios: destinos y experiencias bajo la dictadura militar*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

La autora

Graciana Vázquez Villanueva

Doctora en Lingüística y postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de Buenos Aires y Magíster de la AECl. Es Profesora Adjunta de las cátedras de Lingüística Interdisciplinaria y Sociología del Lenguaje, UBA. Dirige el proyecto UBACYT "Discursos de la violencia estatal. Memoria y actualidad" y el Repositorio Interdisciplinario sobre Discursos de la violencia estatal y paraestatal en América Latina. Ha dirigido tesis doctorales y de maestría, estancias postdoctorales e investigadores del CONICET. Ha dictado seminarios de doctorado en universidades internacionales. Categoría 1 en el Sistema Nacional de Investigadores (MINCYT). Ha sido secretaria de investigación y posgrado de UNA. Es miembro del comité científico de cuatro las revistas y ha sido miembro directivo de la Asociación Argentina de Semiótica. Con sus colaboradores, ha publicado los libros: *Discursos, tensiones y experiencias de la violencia en América* (2015), *Imaginario y nación: episodios, discursos, conceptos* (2012), *Casos concretos. Comunicación, información y cultura en el siglo XXI* (2011), *Memorias del Bicentenario: discursos e ideologías* (2010).

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de octubre de 2017 en los talleres gráficos
de la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
Puan 480, CABA.