

LEGADOS
CLACSO

A black and white, high-contrast portrait of Héctor Schmucler, an elderly man with curly hair and glasses, looking slightly to the right. The background is dark and out of focus.

LA MEMORIA, ENTRE LA POLÍTICA Y LA ÉTICA

Textos reunidos de
Héctor Schmucler
(1979-2015)

Edición al cuidado de Vanina Papalini
Estudio preliminar a cargo de Hugo Vezzetti

 **CLACSO**

LA MEMORIA, ENTRE LA POLÍTICA Y LA ÉTICA

Textos reunidos de **Héctor Schmucler**
(1979-2015)

Schmucler, Héctor

La memoria, entre la política y la ética / Héctor

Schmucler ; editado por Vanina Papalini ; prólogo de
Hugo Vezzetti. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CLACSO, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-498-6

1. Memoria. 2. Derechos Humanos. I. Papalini, Vanina ,
ed. II. Vezzetti, Hugo, prolog. III. Título.

CDD 323

Otros descriptores asignados por CLACSO

Pensamiento Crítico / Políticas de la Memoria

/ Ética / Derechos Humanos / Estado / Dictadura /

Lucha Armada / Democracia / Argentina

/ América Latina

LA MEMORIA, ENTRE LA POLÍTICA Y LA ÉTICA

Textos reunidos de **Héctor Schmucler**
(1979-2015)

Edición al cuidado de *Vanina Papalini*

Estudio preliminar a cargo de *Hugo Vezzetti*



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

María Leguizamón, Lucas Sablich y Nicolás Sticotti - Equipo editorial

Gabriela Corrales - Estudio Namora - Diseño de colección

Federico Schmucler - Fotografía de tapa

Alejandro Barba Gordon - Diseño de tapa

Solange Victory - Edición



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a: www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-722-498-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

Índice

Montaje fulmíneo. Nota de la edición,
por Vanina Papalini 11

**Héctor Schmucler: un pensamiento sobre la memoria
y el mal.** Estudio preliminar, por Hugo Vezzetti 15

Textos reunidos de Héctor Schmucler

Actualidad de los Derechos Humanos (1979) 51

La Argentina de adentro y la Argentina de afuera (1980) 59

Testimonio de los sobrevivientes (1980) 69

Apuntes para reflexionar sobre política (1981) 81

Presentación de la edición facsimilar de la revista
Controversia (2009) 87

Miedo y confusión (1988) 89

Memoria de los años 1960, en Córdoba (1993) 103

El Cordobazo, la Universidad, la memoria (1994) 107

Spielberg y el escándalo de estetizar el horror (1994) 113

Formas del olvido (1995) 119

Nota preliminar: La pregunta incesante (1996) 129

Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido
estampar su sello (1996) 137

El mal imperfecto (1997) 145

La inútil memoria de Funes (1999)	153
El olvido del mal (1999)	157
Entre la historia y la memoria (1999)	171
En la banalidad está el mal (2000)	177
Noticia del genocidio (2000)	189
Las exigencias de la memoria (2000)	199
Una ética de la memoria (2000)	211
La memoria incierta (2002)	219
Verdad e impunidad (2002)	227
Los tiempos de la memoria (2002)	237
¿Dónde encontrar la verdad? (2002)	245
El lugar de la memoria en el imaginario político (2003)	257
¿Cuándo comenzó el terror? (2004)	267
La memoria y los usos políticos del miedo (2004)	277
La universidad como espacio para la memoria (2005)	291
Carta al director. Revista <i>La Intemperie</i> (2005)	295
Notas para recordar la revolución (2005)	309
¿Cuándo comienza la historia? (2006)	321
Introducción a <i>Política, violencia, memoria</i> (2007)	327
La intimidad del exilio (2008)	335
La memoria de nosotros mismos (2009)	339
Las enseñanzas de los sitios (2009)	349
El resplandor del pasado (2009)	359

Memoria, subversión y política (2009)	365
Prólogo a <i>Los discursos de Córdoba sobre los 70: Visiones y re-visiones</i> (2013)	379
Las palabras en disputa (2013)	385
¿Quién es culpable? (2015)	393

Columnas de Héctor Schmucler en la revista *La Intemperie*

Efemérides (2003)	403
Equívocos del descubrimiento (2003)	407
El incómodo ejercicio de la memoria (2003)	411
Las maneras fascistas (2004)	415
Recordación del gueto de Varsovia (2004)	419
En nombre de la Patria (2004)	423
Las palabras empobrecidas (2004)	427
Memoria y palabra (2004)	431
¿Izquierda y derecha son palabras huecas? (2004)	435
Elogio del apocalipsis (2004)	439
La democracia insignificante (2004)	443

Intervenciones orales de Héctor Schmucler

Crítica a los Derechos Humanos. Diálogo entre Oscar del Barco y Héctor Schmucler (1989)	449
La presencia del mal, o el abismo de la sociedad. Entrevista de Horacio González y Christian Ferrer (1992)	461

La memoria: un problema moral (1996)	483
Preocupa que la memoria sea un objeto de consumo. Entrevista de Victoria Ginzberg (2000)	491
La memoria encarnada. Entrevista de Pilar Ordóñez (2002)	497
Memoria y política. Parte I (2002)	507
Mesa “De lesa humanidad” (2004)	515
La memoria como ética (2005)	523
La inquietante relación entre lugares y memorias (2006)	533
¿Para qué recordar? (2007)	551
Los trabajos de la memoria. Entrevista de Osvaldo Aguirre (2007)	571
La memoria como interrogante que no cesa (2007)	577
Cultura política y memoria. Panel integrado por Carlos Altamirano y Héctor Schmucler (2008)	589
La memoria, más allá de la justicia (2011)	621
Los montoneros no fueron peronistas. Entrevista de Gustavo Di Palma (2014)	639

Epílogo

¿Hemos llegado? (2011)	653
------------------------	-----

Montaje fulmíneo.

Nota de la edición

Vanina Papalini

Este libro constituía uno de los “pendientes” de Héctor Schmucler. Inicialmente pensado a partir de la insistencia de algunos amigos vinculados al mundo de la edición, hubo una primera –y única– lista que yo misma elaboré para impulsar la tarea, en 2006. El proyecto no avanzó y nuevos artículos se agregaron a los de entonces. Otros intentos, en 2012 y 2017 –en esta última ocasión, contando con el auxilio de Oliverio Schmucler–, no superaron la identificación y acumulación física de revistas y libros. La muerte cerró ese acervo, pero también lo desordenó de una manera inimaginable. Héctor no llevaba currículum, ni siquiera una nómina sucinta de su producción; solo ubicaba los libros y las revistas que contenían sus trabajos en un lugar específico de su estudio radicado en San Ambrosio, en las sierras de Córdoba. Las cajas que llegaron con el desmantelamiento súbito de esa casa no guardaron sus clasificaciones. En enero de 2019, a la tristeza de la pérdida se sumó la desesperación: dos habitaciones de nuestro hogar estaban llenas hasta el techo de cajas y libros. Allí estaban, aguardando ser descubiertos, muchos de los artículos y capítulos que forman parte de este volumen.

Muchos, pero no todos. La palabra y el pensamiento de Héctor se habían prodigado en cursos, conferencias, entrevistas que emergían por doquier. Algunos catálogos de bibliotecas también

guardaban en sus registros información útil. La web reveló sorprendentes noticias: la existencia de libros desconocidos por él mismo, editados en distintos puntos geográficos; la inaudita reproducción de textos perdidos –la informática no es fiable y el papel, corruptible– y el atesoramiento amoroso de registros que quedaron en manos de muchos de sus interlocutores ocasionales. Daban testimonio de cuánto interés intelectual, pero también cuánto afecto, despertaban las palabras y la persona de Schmucler.

Asistida materialmente y acompañada por la animosa Rebeca Galdeano, establecimos un conjunto de textos, unos treinta, que podían eventualmente convertirse en libro. Pero para que se materializara, fue necesaria la intervención de Nicolás Arata que lo volvió un proyecto concreto, poniendo a disposición los recursos de CLACSO para completar la tarea e incorporando al trabajo a María Leguizamón y Solange Victory. Con la colaboración de algunos amigos de Héctor –Tamara Liponetzky, Ricardo Panzetta, Mariel Slavin, Roberto Martínez, Juliana Enrico, Oscar del Barco, Flavia Costa, Rubén Chababo y Alejandro Incháurregui–, la nómina alcanzó las noventa piezas. El equipo de trabajo se enriqueció con la participación de Hugo Vezzetti, a quien consulté innumerables veces en cuanto a la selección y la organización del material. Las sustantivas charlas con Hugo fueron capitales para que el proceso llegara a buen término. El libro contiene, así, gran parte de los escritos y algunos de los dichos de Héctor Schmucler en torno a la memoria, la política y la historia reciente, tomando como inaugural el artículo “Actualidad de los Derechos Humanos” publicado en el primer número de la revista *Controversia*, en 1979. Aunque existen algunos escritos previos, creo ver en este texto un hito que inaugura una serie: la trágica experiencia biográfica, anudada de manera inexorable a la voz pública, dio honrada inédita a un pensamiento crítico valiente, sin concesiones.

Organicé este volumen en tres partes, cada una ordenada cro-

nológicamente: la primera contiene la obra escrita –artículos, capítulos, editoriales, prólogos y aquellas exposiciones orales corregidas por el autor para que se asimilaran al registro de las publicaciones impresas–; la segunda está conformada por textos breves que recogen ocurrencias o cuestiones de coyuntura: se trata de algunas de las columnas que Héctor publicaba sistemáticamente en la revista *La Intemperie*, editada en Córdoba por su hijo Sergio; la tercera comprende entrevistas y conferencias editadas por terceros que guardan la plasticidad de la oralidad. Completa este conjunto, a modo de epílogo, un texto inédito, el discurso que Héctor pronunciara en ocasión de recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires, en diciembre de 2011.

Hemos incorporado, cuando existieron, correcciones del autor a los textos, incluso a los textos publicados; marcas en tinta sobre las erratas. Por lo demás, preferimos mantener el espíritu y la letra original de la obra. Mínimas notas de edición completan el contexto en el que aparecieron los escritos o explican decisiones de edición que no siguen los criterios aquí señalados. Excluimos intencionalmente aquellos textos que se solapaban demasiado, o en los que la reflexión en torno a la memoria ocupaba un lugar menor. Estoy convencida de que existen, también, omisiones involuntarias, palabras esquivas que no se nos revelaron durante la ardua –y alambicada– pesquisa.

En mi opinión, en este conjunto heterogéneo de materiales puede encontrarse un hilo conductor, una reflexión articulada, nutrida sistemáticamente de lecturas maceradas y hechas parte del pensamiento propio. No son textos académicos en un sentido profesional; las citas no son concebidas como obligatorias ni Héctor se apoya en ellas buscando alguna forma de legitimación. Cuando las hay, cumplen más bien un papel evocativo, iluminador; algunos autores eran una compañía constante y amistosa que lo apoyaba en su solitario camino. Por esta razón, tomamos la de-

cisión editorial de no aplicar las normas de citación académica comúnmente utilizadas en las publicaciones de CLACSO, pues hubieran forzado el estilo de un autor que señaló explícitamente su “dificultad para separar biografía y bibliografía”: su tiempo no las separaba. Héctor era un intelectual cuya intervención buscaba suscitar respuestas, diálogos, debates; provocar lo establecido y discutir el pensamiento dominante corriendo todos los riesgos que fuera menester.

Deseo fuertemente que sea Héctor, mi amado Toto, quien hable por sí mismo. Esta obra procrastinada indefinidamente, que recayera de forma nada azarosa sobre mí, representa la justa reunión de la obra dispersa de un autor singular y una figura intelectual insoslayable, a cuyo abrigo crecieron, y crecerán, brotes verdes. No es, de mi parte, un homenaje, sino simplemente la continuidad del diálogo con su real presencia.

Agradezco a Sergio Schmucler su aval para la materialización de esta obra y a Federico Schmucler la magnífica foto de tapa, una de las favoritas de su abuelo.

Dedico este trabajo a la incondicional guardiana de los afectos familiares, Abril Schmucler.

La muerte efectúa un montaje fulmíneo de nuestra vida: o sea, elige sus momentos de veras significativos (ya no modificables por otros posibles momentos contrarios o incoherentes) y los pone en sucesión, convirtiendo nuestro presente, infinito, inestable e incierto, y por lo tanto lingüísticamente no descriptible, en un pasado claro, estable, cierto y que, así, deja describir lingüísticamente [...]. Solo gracias a la muerte, nuestra vida nos sirve para expresarnos.

Discurso sobre el plano-secuencia o el cine como semiología de la realidad. Pier Paolo Pasolini, 1967.

Héctor Schmucler: un pensamiento sobre la memoria y el mal.

Estudio preliminar

Hugo Vezzetti

La obra de Héctor Schmucler abarcó varias estaciones y varias problemáticas y no es fácil separar en ella sus trabajos sobre la memoria social de un pensamiento sobre la política, la sociedad, la comunicación o la vida intelectual. Me concentro en los textos reunidos en este volumen sobre la memoria, la historia y la política. No me propuse relevar todos los textos ni mucho menos ofrecer alguna especie de síntesis. Me interesa favorecer una lectura abierta, capaz de enhebrar conceptos, preocupaciones, visiones sobre el pasado, la sociedad, la memoria y la justicia. Este estudio no reemplaza la lectura de los textos ni ofrece una guía para adentrarse en ellos. Pretende abrir un diálogo con ese corpus, remarcar algunas notas, indicar referencias y recurrencias.

Sobre todo, trato de mantener la fidelidad a un pensamiento que fue muy firme en sus convicciones y valores pero que siempre eludió las estériles guerras simbólicas por la apropiación de los sentidos del pasado. Vale, en todo caso, una recomendación. Un trabajo de lectura de estos textos requiere tiempo y disposición a seguir la deriva de una palabra viva, que avanza, rodea, ilumina los problemas, una palabra que se despliega lentamente. En lo que escribe sobre Pierre Vidal-Naquet refleja algo de su propia aspiración: un “rigor implacable”, el propósito de “reintegrar la significación de la palabra”, el “riesgo que entraña su uso responsa-

ble”, “la aceptación de los errores”, la renuncia a los privilegios de la posición académica.¹

No hay una clave única para cernir un pensamiento complejo, abierto a las búsquedas, que se despliega en la indagación y la polémica. No hay un orden sistemático ni textos fundamentales, aunque algunos, en general los más extensos, dan cuenta de un mayor trabajo de escritura sobre los problemas. Es posible subrayar algunos rasgos dentro del conjunto. Para Schmucler la memoria no es sostén de una identidad política o social: es condición de existencia. Y frente a un pasado de violencia y crímenes, la primera responsabilidad es preguntar “¿cómo fue posible?”, que es también preguntar qué somos y qué dejamos de ser. Una ética de la memoria exige mantener abierta e incesante esa pregunta.

En su vida intelectual y política no eludía las intervenciones críticas, desconfiaba de las opiniones establecidas, pero al mismo tiempo evitaba la estridencia. Lo suyo era la palabra pausada y las preguntas que iban, más allá de los climas y las coyunturas, a los problemas de fondo. Pagó algunos costos por un espíritu rebelde a los alineamientos. Pero, por lo que recuerdo, nunca se quejaba. Era muy crítico de la política práctica, en particular de la cultura de izquierda en la que se había formado, el marxismo revolucionario. Creo que ese es uno de los legados más sólidos en relación con una moral aplicada a los fines de la política. Y si no ha sido el único en ese proceso al autoritarismo, al estalinismo y al mito de la violencia, creo que llevó esa crítica más lejos que nadie. Finalmente, aflora en estos textos un rasgo definido de su relación con una verdad que no es del orden del acontecimiento.

1. Schmucler, H. “Prólogo”, en Vidal-Naquet, P. Los judíos, la memoria y el presente, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 133. [N. de la E.] Las páginas en esta y en las citas siguientes corresponden a la presente edición.

to sino de la responsabilidad. La verdad es sobre todo lo que no es objeto de ninguna negociación. Más aún, es lo que, en general, no se quiere escuchar. Por supuesto es relativa, puede mostrarse errónea, pero lo decisivo es la posición y el coraje de quien, aun en la incertidumbre, se atreve a enunciarla.

Su trayectoria política es conocida. Militante comunista desde muy joven, es sancionado y separado del Partido Comunista Argentino junto con el grupo reunido en torno de la revista *Pasado y Presente*, de Córdoba. En 1963 había apoyado, junto con otros miembros de ese grupo (José Aricó, Oscar del Barco, entre otros), la instalación del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) en Salta, la primera guerrilla marxista argentina, promovida por el Che Guevara. La aventura guerrillera terminó derrotada antes de comenzar. Lo más destacado de su acción fue el asesinato de dos de sus miembros, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald, ejecutados por “deserción”. Ambos eran de Córdoba y se habían incorporado al grupo a partir del apoyo brindado por algunos integrantes de *Pasado y Presente*.² Cuarenta años después, el episodio fue motivo de una extensa polémica, conocida como “No matarás”, en la que Schmucler participó. Volveré sobre el punto, pero me importa destacarlo porque, creo, ese primer choque cercano con la violencia y el asesinato políticos dejó una marca indeleble en su vida.

Entre 1973 y 1975 colaboró con la organización Montoneros en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.³ En el exilio, en Mé-

2. Para la relación de Pasado y Presente con el EGP, ver Burgos, R. *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp.83-89.

3. Ver Zarowsky, M. “Entrevista a Héctor Schmucler: universidad, literatura y medios masivos en 1973”, 2013. Publicado en *Zigurat* el 08/04/2019. Disponible en: <http://revistazigurat.com.ar/universidad-literatura-y-medios-masivos-en-trevista-a-hector-schmucler/>.

xico, mantuvo su pertenencia intelectual y política al grupo socialista que integraban, entre otros, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Oscar Terán, Jorge Tula y Sergio Bufano. Comenzó a escribir sobre derechos humanos y memoria en 1979, como parte de un exilio lleno de ideas, de proyectos, de balances y búsquedas. En esos comienzos participaba de una suerte de elaboración colectiva de la derrota y el fracaso del proyecto revolucionario, un propósito explícito en lo que él y otros escriben en *Controversia*, la revista del exilio. Además, sufrió el impacto de una tragedia personal que de entrada marcó su compromiso lacerante con los problemas de la memoria, un compromiso que nacía, antes que del trabajo intelectual, de un padecimiento del alma. Su exilio en México era un exilio político, junto con otros. Y se convierte en algo distinto cuando, en 1977, recibe la noticia de que su hijo Pablo había sido secuestrado: “los días se paralizaron para siempre”, dice. “Sospeché entonces lo que podría nombrar el horror y la desesperación”.⁴

El exilio

El primer texto, “Actualidad de los Derechos Humanos”, publicado en 1979, interviene en una coyuntura precisa. En agosto de ese año se había sancionado una ley que asimilaba la “ausencia” por un año (un eufemismo para las situaciones de desaparición forzada) a un fallecimiento presunto a los efectos de los beneficios provisionales correspondientes (Decreto-Ley 22.062 del 28 de agosto de 1979). El 6 de septiembre de ese mismo año iniciaba su visita a

4. “Héctor ‘Toto’ Schmucler: 40 años, 40 historias”. *La Voz*, 24 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.lavoz.com.ar/ciudad-equis/hector-toto-schmucler-40-anos-40-historias>.

la Argentina la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA; y en esos días la dictadura promulgaba la ley sobre el fallecimiento presunto de los desaparecidos (Ley N° 22.068).

Controversia era un órgano que reunía a socialistas y peronistas de izquierda, encarnaba la voluntad de resistencia a la dictadura, la solidaridad con las víctimas y el propósito de una reflexión crítica sobre el fracaso de las izquierdas, sobre todo de los grupos revolucionarios. En esas circunstancias, Schmucler va más allá de la denuncia del aplastamiento de derechos y libertades por parte de la dictadura. Si pensar la derrota era un objetivo reiterado en la revista, y suponía una crítica de la acción revolucionaria, encontraba la oportunidad de abordar una cuestión mucho más difícil de tratar en un exilio poblado por las víctimas de la dictadura: los derechos de las “otras víctimas”, militares, policías, dirigentes obreros y políticos, en fin, los muertos por la guerrilla: “¿Los derechos humanos son válidos para unos y no para otros? ¿Existen formas discriminatorias de medir que otorgan valor a una vida y no a otra?” (p.54).

Es el momento inicial de una definición ética humanista e integral, es decir universal, de los derechos humanos, un “objetivo estratégico”, no táctico, de la sociedad democrática a construir. Los derechos humanos, dice explícitamente, en su alcance ideal, no pueden ser solo un “pretexto de acción contra la Junta Militar” sino un “patrimonio del pueblo”. Incluía la impugnación de la guerrilla, en el mismo momento en que la organización Montoneros, que tenía sus propias organizaciones de apoyo en México, iniciaba la llamada “contraofensiva”: “[...] ha cultivado la muerte con la misma mentalidad que el fascismo privilegia la fuerza [...]. Ha reemplazado la voluntad de las masas por la verdad de un grupo iluminado” (p.56).

No se calla nada, cuestiona la cifra de 30.000 desaparecidos: “No es necesario inflar las cifras para señalar el horror”. Implan-

ta así un criterio exigente de una verdad que se expone a contrapelo. Se anima a decir lo que nadie (o casi) se atrevía a decir y por supuesto casi nadie quería escuchar.

En los textos publicados en México se pueden seguir sus intervenciones, análisis políticos, sobre el exilio y sobre la situación argentina, sobre lo que llamaba la “Argentina de adentro” y la “Argentina de afuera”. Se mostraba muy atento a lo que sucedía en el país, opinaba y discutía; y también se equivocaba. Hacia fines de 1980 se habían reducido las formas terroristas de la represión ilegal. Parecía abrirse una nueva etapa de estabilidad que preparaba el recambio en la cúpula del régimen que se va a cumplir con la asunción del general Viola, en marzo de 1981. En la Argentina, las dirigencias políticas y sociales parecían dispuestas a no mirar al pasado y, en gran medida, la sociedad consentía. En ese marco, Schmucler arriesga un pronóstico: “No habrá otro Núremberg”, dice.⁵ Como es sabido, todo cambió después de la derrota y la humillación de Malvinas, que desencadenó una suerte de derrocamiento simbólico y político del régimen. El pronóstico no se cumplió: hubo juicios en la Argentina. Pero hay que recordar que nada en esos años permitía anticipar lo que sucedió después de 1982, sobre todo la candidatura y el triunfo de Raúl Alfonsín en 1983. Además, la vía judicial fue excepcional: no hubo juicios en la transición de las otras dictaduras del Cono Sur. Era lo esperable y Schmucler, aun en la incertidumbre, buscaba horadar las consignas fáciles y las ilusiones del exilio.

Me detengo en esa primera estación de un pensamiento sobre los derechos y los valores, sobre la política y la ética. En el exilio, el marco compartido era el proyecto de un socialismo democráti-

5. “La Argentina de adentro y la Argentina de afuera”, *Controversia*, año 2, núm. 4, 1980, p.65.

co, enfrentado al “socialismo real”, que denunciaba las buenas relaciones de la URSS y China con la dictadura argentina. La crítica apuntaba a un sostén de la acción política, presente en muchas de las discusiones en las que se involucró, un viejo problema para las tradiciones de la izquierda, la relación mutuamente excluyente entre política y ética. En esa etapa, su posición única nace, si se quiere, de una doble incitación: la crítica colectiva en el horizonte de un nuevo proyecto socialista y la tentativa permanente de tramitar una tragedia personal intransferible. Lo dice años más tarde: “quería entender la suerte de mi hijo”.⁶ No solo el crimen, sobre todo quería entender la militancia de su hijo. En esa indagación dolorosa debe incluirse el artículo sobre las “narraciones del horror”, que aborda dos cuestiones particularmente espinosas.⁷ Por un lado, la convicción (basada en los testimonios de los sobrevivientes) de que los desaparecidos estaban ya muertos, una afirmación que desmentía la consigna militante de la “Aparición con vida”. Por otro lado, sus tesis sobre la derrota de la guerrilla que, decía, había sido previa a la tortura. La muerte ya estaba instalada en una organización concebida como una “máquina” de muerte que distribuía pastillas de cianuro y convertía así a sus militantes en “traidores en potencia” o en suicidas para evitar la traición. Y, entre la traición y el suicidio, no dejaba lugar para la vida.

Las responsabilidades de la memoria

En la conjunción de esas condiciones, políticas y personales, desde su regreso del exilio emprende un camino muy personal de bús-

6. “Carta al Director”, *La Intemperie*, núm. 20, 2005, p.299.

7. “Testimonios de los sobrevivientes”, *Controversia*, año II, núm. 9-10, 1980, pp.69-80.

quedas intelectuales y espirituales. El horizonte político cambia con el regreso a la Argentina. El grupo socialista retoma su proyecto en Buenos Aires, con el Club de Cultura Socialista, pero Héctor ya no lo acompaña. Vive en Buenos Aires unos años, luego vuelve definitivamente a Córdoba y se profundiza el cambio en la relación con la política, o, si se quiere, con un pensamiento de la política. Por otra parte, en esos años participa de la creación de la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Buenos Aires.

Escribe poco sobre los temas que lo ocuparon en México. La excepción es el texto de 1988, “Miedo y confusión”, publicado en *La Ciudad Futura*. La revista había sido fundada por José Aricó, en 1986 y era dirigida por Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula. En cierto modo, se proponía continuar con el proyecto de *Controversia*, en las condiciones del alfonsinismo; y retomaba así el vínculo con el grupo socialista.

Es la primera vez, casi la única, que relata los detalles del secuestro y la desaparición de Pablo desde el lugar del padre que busca una tumba. Deja ver que en el origen de sus búsquedas acechaban el dolor y la confusión. Confusión ante la muerte sin sepultura: la figura de Antígona ya estaba allí. Confusión ante las formas usuales de la política que abren, dice, el camino al olvido. Es un tema recurrente en sus trabajos: hay formas del olvido ejercidas en el activismo político de la memoria.⁸

Busca “palabras nuevas”. La autocrítica, un término acuñado en el lenguaje de la izquierda en la que se había formado, dice, es una “forma complaciente de la mentira”. En cambio propone otra que proviene de otra configuración discursiva: *arrepentimiento*. ¿De qué hay que arrepentirse? ¿Cuál es la falta? No es fácil cernirlo en

8. Ver “Miedo y confusión”, *La Ciudad Futura*, núm. 13, 1988, pp.89-102.

esa palabra en movimiento; pero en todo caso muestra ya un giro que lo lleva lejos de la certezas de la identidad política y del simple repudio de los crímenes. Puede pensarse que el arrepentimiento enuncia un ajuste de cuentas con su pasado, una ruptura, casi una conversión, que lo lleva por un camino diferente, en el que renace desde la confusión. El arrepentimiento, dice, “encuentra su espacio en la ética”, que se opone a la autocrítica, asociada a “la razón calculadora” (p.92).

Es un camino que impone preguntas incómodas, en una mirada histórica sobre la sociedad argentina, la Semana Santa de 1987, la guerra de Malvinas, la violencia política y la guerra. Retoma cuestiones que estaban en su artículo de 1979 y que nunca va a abandonar. Interroga, en nombre de los muertos (de *su* muerto, dice), ya no el designio de los criminales de uniforme sino de la “guerra revolucionaria”, de los ideales, los mitos y los métodos que alguna vez había apoyado y por los cuales su hijo había sido asesinado. Se ocupa del discurso de la guerrilla, menos para condenarla que para entender: salir de la confusión era también comprender a su hijo.

Emerge un núcleo de temas que va a desplegar desde comienzos de los años noventa. Cambia el lenguaje, pero los problemas se repiten: la memoria, el olvido, el mal, la historia y la revolución. En esos años, Schmucler está ya radicado en Córdoba y desde 1993 dirige la revista *Estudios*, del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, destinada a consolidar la nueva etapa abierta en la Universidad y en la cultura de provincia después de los años oscuros de la dictadura. Entre los propósitos de la revista, destaca la importancia del estudio del pasado para comprender e impulsar el presente. En el primer número escribe sobre los años sesenta, en Córdoba. Da cuenta de sus lecturas: Walter Benjamin proporciona una idea de memoria alejada de las visiones instrumentales que es “el medio de lo vivido”

y en el que el sujeto “excava”, a tientas, un pasado enterrado.⁹ No hay evidencias, no hay certezas ni mapas que lo guíen en un territorio oscuro. Por otra parte, los sesenta, sus propios años sesenta, aparecen dominados por una figura, la Revolución, y algunas palabras clave: razón, transparencia, “un ansia de totalidad a través del cual la redención se hacía posible”, el “hombre nuevo”, el Partido como “absoluto de la razón”. Distanciado del marxismo de los sesenta, da cuenta de un giro hacia una dimensión espiritual, hacia el “misterio” encarnado ahora en la figura de un dios que es, dice, “la suma de todas nuestras preguntas”. En la misma revista escribe, al año siguiente, sobre el Cordobazo. La memoria y el olvido imponen una responsabilidad en la acción sobre el presente. La memoria, dice, no es tanto la rememoración de un acontecimiento como “una guía para la conducta, una ética”.¹⁰

El Ojo Mocho, en Buenos Aires, era una revista que explícitamente rompía con el molde académico y buscaba intervenir en los debates intelectuales y renovar el lenguaje de la teoría social. En 1992 incluye una entrevista a Schmucler, que se convierte en una extensa conversación con Horacio González y Christian Ferrer. En ella saca a luz otras facetas de su pensamiento, dominado en este caso por un problema que será recurrente en estos textos: cómo abordar y pensar la figura del mal en la sociedad. Por supuesto, es el ejercicio de una palabra que se soporta en el pensar y el hablar con otros, sus interlocutores en este caso. Pero para él hablar conlleva una responsabilidad, siempre que se elija hacerlo en el límite y sobre los límites, sobre las “zonas ciegas” que lo involucran.¹¹ Contra la “ba-

9. “Memoria de los años 1960, en Córdoba”, *Estudios*, núm. 2, 1993, p.104.

10. “El Cordobazo, la Universidad, la memoria”, *Estudios*, núm. 4, 1994, p.108.

11. “La presencia del mal, o el abismo de la sociedad”, *El Ojo Mocho*, año 2, núm. 2, 1992, p.463.

nalidad” de la memoria, que emerge tanto en el “achacar culpas” como en la autocrítica, predica, nuevamente, el antídoto del *arrepentimiento*, un “camino interno”. En ese surco, las tramas de la memoria se insertan en un problema mayor: la presencia del *mal* en el mundo. Una presencia que no es accidental, no es simplemente la ausencia o el límite del bien. Llama la atención el modo en que propone una dimensión ontológica del mal, una “presencia constituyente del existir de los seres humanos”, que solo los artistas han sido capaces de expresar. Busca afrontar el mal, “develarlo”, o mejor, ser testigo de esa presencia. Heidegger lo guía en una interpretación crítica del mundo de la técnica como espacio del mal.

Desconfía de las ciencias sociales tanto como de las religiones constituidas. Parece admitir, en ese diálogo, que se retira de la “ciudad política”, se desplaza de la posición del ciudadano para situarse en la del “creyente”, sostenido en la fe de quien “se siente en el mundo como parte de una totalidad que integra pero que no está simplemente constituida por la suma de los entes”. Cree en el “resplandor del espíritu del hombre” suprimido, olvidado, por el mal que anida en las estructuras políticas, en la información, en la técnica, la ingeniería genética, un dominio del mundo que anula la acción y la palabra creadoras. Por debajo de esa visión sombría del mundo anida sin embargo la fe en el espíritu humano, en la responsabilidad por el otro, en la libertad que permite elegir y testimoniar.

La preocupación por la memoria está presente de un modo menos explícito: no hay memoria del horror sin ese proyecto de un develamiento del mal que es constitutivo de un trabajo que indaga sobre las raíces de la existencia; y que se identifica con un pensamiento del “exilio”, de quien ha dejado atrás ciertas “fronteras”, sobre todo de la política real y del mercado académico (p.481).

La ética y el mal

Entre 1996 y 2000, Schmucler produce una serie de textos que, puede decirse, plasman un pensamiento de una profundidad inusual y que anudan el pasado con las responsabilidades del presente. Me detengo en este momento constitutivo de un pensamiento que, alrededor de los problemas de la memoria, anuda un conjunto de cuestiones cruzadas que conciernen a la memoria y la historia, al estatuto de la verdad y al sustento de una comunidad moral. El núcleo de ese pensamiento concibe la memoria como un problema *moral*, que atañe a la voluntad y a los valores de una comunidad. Al mismo tiempo, dado que vivimos una época que la ha convertido en una “palabra trivial”, un trabajo sobre la memoria impone una indagación de las diversas formas del olvido.¹²

“Formas del olvido” (1995) es el primero de los textos publicados en *Confines*, una publicación dirigida por Nicolás Casullo y que incluye a Schmucler en el comité de dirección. Se trata de una revista orientada al ensayo y la crítica cultural, en el cruce entre filosofía, literatura y estética, con un marcado interés por una indagación histórica y filosófica del pasado argentino reciente. Schmucler publica allí dos artículos más: “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)” (1996) y “En la banalidad está el mal” (2000). En esos textos, los problemas que viene trabajando adquieren nuevas formas, ciertas flexiones en las que resuenan algunos de los temas de la revista: la crítica de la modernidad y la posmodernidad, la cultura y el pensamiento judíos, la religión, lo profano y lo sagrado, el mal...

En el primero de esos textos emerge la memoria judía, inclu-

12. “Formas del olvido”, *Confines*, año 1, núm. 1, 1995, p.119.

so cierta recuperación de su propia condición negada de judío, en una travesía que aborda una cuestión central: una ética de la memoria descansa ante todo en la responsabilidad por el olvido, ejemplificada, en su caso, en el olvido de su judeidad. No es fácil concluir qué es lo que recupera de ella. En todo caso, no es una identidad religiosa o una pertenencia compacta a una tradición cultural. Dos rasgos quedan destacados, en contraste –aunque no lo dice–, con las tradiciones cristianas. Por un lado, decir “soy judío” entre los que no lo son, es “una prueba, un acto a contrapelo”: no afirma la memoria de una identidad sino que enuncia un testimonio desde un lugar desplazado o disidente. Por otro, si la religión judía se sostiene en una memoria más allá del tiempo, si es memoria de un pacto fundamental, se reconoce, dice, en una religión de la prueba, que “renuncia a consolar”. Su judeidad olvidada se recupera en la prueba, evocada en la angustia de Abraham cuando debe conducir a su hijo Isaac, el hijo de la alegría, al altar del sacrificio.

Ese es el marco personal de sus búsquedas, que establece también ciertos límites en el tratamiento de la memoria y el olvido, y de la cuestión de los desaparecidos. Propone la figura, o la ficción, de una memoria originaria, más allá de la política y de la historia reciente, que trasciende los crímenes y las víctimas. Y a la vez se le presenta como una exigencia, personal, una ascesis y un trabajo de sí que se expresa en una palabra que solo se puede enunciar en primera persona. Por supuesto, allí nace una posición crítica, desconfiada, hacia la política: “La política se funda sobre acuerdos más o menos amplios sobre qué olvidar”, “todo puede ser olvidado”. Señala dos núcleos del olvido: los desaparecidos y la derrota de las Malvinas. Son olvidos que retornan sobre las responsabilidades de la sociedad. Me interesa destacar el primero: no se trata del olvido de los crímenes y los criminales. Ya no evoca a la víctima y a su propio dolor; elude ese lugar fijado de certezas o, en

todo caso, lo transporta a otra dimensión. El trabajo sobre el olvido retorna sobre la sociedad condensado en las preguntas que van a repetirse en sus textos: ¿Cómo fue posible? ¿Cómo pudo suceder?

La Shoá

En esos años, cuando vuelve sobre el núcleo duro de la memoria de los desaparecidos muestra qué es lo que permanece y lo que ha cambiado desde los textos iniciales, en *Controversia*. El marco de esa memoria originaria trasciende el pacto político y los derechos del ciudadano. En 1996, escribe un segundo artículo en *Confines*, un texto denso que se distingue por la existencia de notas y referencias.¹³ Ante todo, está presente la lectura de Hannah Arendt: la Shoá le proporciona un punto de partida. Ya se había ocupado de Auschwitz en un texto breve, de 1994, que comentaba una película, *La lista de Schindler*, para alertar sobre los riesgos de la banalización de la muerte que reniega de la tragedia y de la angustia.¹⁴ No desconoce las enormes diferencias históricas entre la Shoá y los crímenes en la Argentina. Pero encuentra un enlace, la negación del derecho a morir: “negar la posibilidad de morir como ser humano” (p.137). La figura sobresaliente del mal no es el asesinato sino la supresión de una “muerte propia”. Ya no es el mal extendido en el mundo, del que se ocupaba en el diálogo con González y Ferrer. Es el “mal superlativo”, inconcebible, situado en una dimensión ajena a los valores y responsabilidades de una comunidad humana. Se puede pensar que con la lectura de Arendt reescribe o reorienta sus miradas

13. “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)”, *Confines*, año 2, núm. 3, 1996, pp.137-144.

14. “El escándalo de estetizar el horror”, *La Voz del Interior*, Córdoba, 19 de mayo de 1994. pp.113-117.

sobre el mal. En todo caso, confrontado a la tragedia irreparable, esa palabra adquiere una penetración única, incomparable con las proposiciones genéricas sobre la deshumanización del mundo de la técnica. Si el Mal (así, con mayúsculas) lo convoca, me interesa seguirlo allí donde se encarna históricamente en un pasado de violencias y crímenes que lo ha golpeado en su propia tragedia personal y que es el punto de partida de un pensamiento original. El foco sobre los desaparecidos proporciona un objeto único, un agujero ético y lo inenarrable de una experiencia: es lo que no puede ser explicado. Esa falta, dice, escapa al orden de razones que pueden aplicarse a la dictadura como tal, al golpe de Estado, las decisiones sobre la economía, sobre la vida política, sobre la cultura o la moral.

Los textos de esos años persiguen esa figura del mal absoluto a partir de una pregunta recurrente: “¿cómo pudo ocurrir?”. Pero, aun cuando el mal escapa a las razones humanas, depende de condiciones (históricas, política, morales) que pueden y deber ser indagadas. Y que interrogan, dice, las responsabilidades de la sociedad, que son también nuestras propias responsabilidades. Memoria, historia, verdad: se puede seguir en estos textos un trabajo de los problemas. Schmucler no solo rechaza las consignas, las deconstruye. Por ejemplo, frente al eslogan de las “políticas de la memoria”, repite una y otra vez que la memoria es un problema *moral* y que las políticas son más bien formas del olvido.

Por supuesto, no es fácil ni unívoco el sentido de ese enunciado sobre lo moral en la memoria. La flexión ética desoculta capas de sentido que se despliegan en un pensamiento en movimiento que nunca alcanza una síntesis. Sobre la acción de memoria emerge reiteradamente una ficción literaria: Funes el memorioso.¹⁵ La prime-

15. “La inútil memoria de Funes”, *La Voz del Interior*, Córdoba, 19 de agosto de 1999, pp.153-155.

ra acepción de una moral de la memoria apunta a la responsabilidad por el olvido, una elección que implica saber qué recordar y qué olvidar. Es lo que en las teorías clásicas de la memoria llevaba a distinguir las funciones de la fijación del recuerdo de las fases ulteriores de la evocación y el reconocimiento. Schmucler invierte de algún modo los términos del problema: la responsabilidad reside sobre todo en lo que se elige olvidar. Y Funes, que no puede olvidar, carece a la vez de memoria y de libertad; por lo tanto, no puede ser un sujeto moral.

Lo más evidente y reiterado: la memoria involucra un modo de ver y de intervenir sobre el pasado y sobre el presente, nos concierne como una comunidad responsable. Es claro que al insistir en la *responsabilidad* se separa de la idea de la memoria como un derecho que se ejerce en nombre de las víctimas. Por supuesto, hay una consideración de las víctimas, pero la responsabilidad compromete a una comunidad autorreflexiva, una comunidad ideal de memoria. Ante todo, dice, somos memoria. Eso es lo primero, lo que nos constituye y de lo que tenemos que dar cuenta. No decidimos tener memoria y usarla de un modo u otro. Rechaza una idea instrumental de la memoria y, por lo tanto, la fórmula de los “usos de la memoria”. Incluso discute la idea de una “memoria para la justicia” porque se desliza a una función instrumental: la idea de que, alcanzada la justicia, ya no importa la memoria.

La verdad de la memoria no reside en los hechos o los datos sino en los valores. Por ejemplo, no cree que hayan sido 30.000 los desaparecidos. Pero la afrenta moral no es menos grave en la medida en que no depende del número. No se recuerda un número: “la memoria no es un problema de saber cosas sino de pensar desde ciertos valores”.¹⁶ Y esos “valores absolutos”, dice, orientan

16. “La memoria: un problema moral”, *Síntesis*, núm. 10, 1996, p.486.

su reflexión alrededor de la figura de un mal que debe ser evitado o, al menos, limitado. Hay “valores para la convivencia humana”, fundados en creencias que son previas, están en la base del orden jurídico y el derecho (p.487). Eran los tiempos del menemismo. En 1990, el presidente Menem había decretado los indultos a los jefes militares, a los líderes guerrilleros y a los responsables de la guerra de Malvinas. La impunidad y el olvido aparecían como los rasgos dominantes en la política y en la opinión pública. Héctor escribe “La memoria: un problema moral”, en *Síntesis*, una publicación del radicalismo alfonsinista creada en esos años. ¿Cómo llegó allí? Era un intelectual casi único que podía escribir ahí y al mismo tiempo en *El Ojo Mocho*, *Confines*, *Punto de Vista*: parecía situado por encima de diferencias intelectuales, estéticas y políticas. ¿Amigo de todos? Seguramente, pero sobre todo, creo, se concebía como un espíritu libre sin afiliaciones ni compromisos de grupo o de facción.

Varios textos retoman el problema del mal. En 1997 escribe en *Nombres*, una publicación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Lo hace en un número, “Del exterminio”, preparado, entre otros, por Oscar del Barco y Diego Tatián, que incluye textos de Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Enzo Traverso, Oscar del Barco, Alejandro Kaufman, María Teresa Poyrazian.¹⁷ Deja ver sus lecturas, pero también sus propias búsquedas que lo impulsan hacia la pregunta por un fundamento de los valores que ni la política ni el orden jurídico pueden proporcionar. El problema del mal, en el pensamiento occidental, ha derivado clásicamente en una pregunta metafísica o en una teodicea, enunciada como una disyuntiva: ¿cómo reconciliar racionalmente la existencia del mal con la existencia de un

17. “El mal imperfecto”, *Nombres*, año VII, núm. 10, 1997, pp.145-152.

Dios omnipotente y sumo bien? En estos textos surge el problema y la reflexión recurre sobre todo a los relatos bíblicos y las tradiciones del pensamiento judío. No es fácil saber qué era Dios para él. Dios, dice, es una figura que encarna un “misterio” en el que finalmente se sustentan el bien y el mal, pero también el amor. En todo caso, su pregunta por el mal no es la del teólogo o el filósofo. La encuentra en el testimonio desgarrado de una judía, luego asesinada en Auschwitz, que interpelaba a Dios en su diario: “Tú no puedes ayudarnos, nosotros debemos ayudarte a ayudarnos”. De allí extrae una afirmación que invierte el problema: primero están los hombres: “La idea de que Dios depende de los hombres, de que su palabra depende de nuestra respuesta, coloca sobre los seres humanos [...] toda la responsabilidad de la existencia del mundo, incluida la de Dios como origen de ese mundo” (pp.150-151).

Puede pensarse que Dios es una metáfora que se llenaba diversamente en la búsqueda de ese fundamento que no encontraba ni en la política ni en la ley positiva. Finalmente, un Dios que depende de los hombres daría cuenta, en su pensamiento, de un humanismo radical, trascendental podría decirse, en el sentido de un *a priori* de los valores que sostienen una comunidad moral. Pero, además, ese Dios no ofrece ninguna certeza, no proporciona garantía ni consuelo, no puede ser objeto de ningún culto; solo parece indicar un ideal en el límite de una deriva interminable en un horizonte de incertidumbres.

El camino hacia la filosofía, la ética, las fuentes religiosas, que recorre en esos años, no está hecho solo de libros, responde a una ascesis personal, un trabajo sobre sí que no es fácil de cernir. El sostén ético que busca incansablemente no está expuesto solamente en sus ideas y en su palabra sino que quiere encarnarlo en su vida. Y busca una posición única, imposible, en la que quiere ser un testigo de la existencia del mal y al mismo tiempo ponerlo en el foco de un pensamiento. En la Shoá, en la singularidad y en

el exceso del mal contra los judíos, recupera, como se vio, algo de una identidad antes negada, un judío que se reconoce sobre todo en el lazo que lo une con esos otros judíos, víctimas de un “crimen absoluto”, lo que hace posible la proyección de su indagación, sobre el mal y el olvido del mal, a una dimensión universal.

Ante todo, una exploración del mal requiere testimonios, de “los que supieron que el mal existía” (p.148). En cierto sentido, escribe como un sobreviviente, en un esfuerzo por cubrir la brecha con quienes estuvieron ahí y han podido regresar de ese lugar inenarrable, las víctimas absolutas evocadas por Primo Levi. Pero el mal no es perfecto y gracias a ello, dice, “algunos hemos sobrevivido”, “destinados a ser víctimas”, abandonados, “porque la humanidad había claudicado”. El sobreviviente (él) es testigo de algo muy distinto, de “la presencia del amor por el cual la existencia es posible”. En el final emerge la esperanza, en la bella metáfora del Dante, quien aun en los infiernos divisaba el amor que mueve el sol y las estrellas (p.75).

La indagación sobre la Shoá y el mal retorna en el último de los trabajos publicados en *Confines*, en 2000, que aborda, a partir del libro de Arendt, el problema de la “banalidad del mal”. Se encarna en los procedimientos: la impugnación de la “técnica” reaparece aquí en un sentido preciso, histórico y restringido.¹⁸ Definido el objetivo, borrar a una categoría de seres humanos, lo que sigue depende de reglamentos y acciones eficaces, que se justifican con la autoridad de la ciencia. Surge otra vez la pregunta: ¿dónde fundar un criterio moral, capaz de distinguir el bien y el mal? Schmucler interroga a las ciencias sociales: el saber sociológico no puede proporcionar ese criterio. Eichmann era un funcionario “normal” para su grupo y para los reglamentos, lo que demues-

18. “En la banalidad está el mal”, *Pensamiento de los confines*, núm. 8, 2000, p.177-188.

tra que las normas pueden ser monstruosas: esa es la enseñanza que extrae del caso alemán. Quizá (es solo una hipótesis) en la búsqueda del fundamento, el pensamiento judío le permite tomar distancia de los conceptos que unos años antes encontraba en la filosofía, en la crítica metafísica del mundo de la técnica; en todo caso recoloca en otro marco interpretativo la pregunta por el mal.

En efecto, la historia del pensamiento judío no ha cesado de preguntarse por el mal. Es la pregunta de Job, frente a un Dios que no responde, en la posición de un sujeto que no puede comprender el mal. En todo caso, lo que rescata de esa tradición de pensamiento es que el mal, como antes Dios, depende de la acción humana. La banalidad del mal, decía Arendt, reside en “el accionar del hombre que prescinde del pensar”. Schmucler replica: la culpa de Eichmann consistió en presuponer que la obediencia borraba la responsabilidad. No dice nada sobre la experiencia argentina y, sin embargo, los problemas que importaban estaban allí.

También escribe, a partir del libro de Arendt, un artículo publicado en *Artefacto*, una revista dirigida por Christian Ferrer.¹⁹ En Arendt encuentra una posición que es también la suya: el coraje de decir la verdad consiste en decir lo que casi nadie quiere escuchar. Eichmann no era un monstruo sino un mediocre eslabón de una maquinaria de muerte; los Consejos Judíos (*Judenräte*) habían sido parte de esa maquinaria; la sociedad alemana había acompañado esa empresa criminal sin mayor resistencia.

El libro sobre Eichmann es “un acto de trágica valentía intelectual, de implacable búsqueda de la verdad, que pocos espíritus estaban preparados para soportar” (p.158). Encuentra el modelo de una intelectual que luchaba contra la hipocresía y la buena con-

19. “El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”, *Artefacto*, núm. 3, 1999, pp.157-170.

ciencia de una opinión incapaz de asumir sus propias responsabilidades. Era el ejemplo que quería seguir en su abordaje de la violencia y la masacre, las formas históricas de la irrupción del mal en la experiencia argentina.

La verdad, dice, al menos la verdad que le interesa, no se sigue de los hechos sino que es del orden de una decisión ética. ¿Cómo abordar la verdad histórica? Por ejemplo, en el comentario del libro de Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, ¿cómo juzgar el “clima de época” en los setenta? Es sabido que en la Argentina, antes de la dictadura, la violencia aparecía naturalizada; y sin embargo, dice, el contexto no reduce las responsabilidades. No disminuye las responsabilidades de la guerrilla, para la cual la violencia no era una simple reacción, sino que era concebida “como instrumento y pedagogía” para un logro superior que, además, terminaba “recortando su mundo a la calculada efectividad de una técnica de combate”. Ni mucho menos disminuía las responsabilidades de la empresa represiva, conformada finalmente por una maquinaria operativa en la que la eficacia, dice, “alimenta el *olvido* del mal” y la “inocencia administrativa” (p.164, bastardillas en el original).

La memoria y la historia

El texto publicado en *Punto de Vista* ofrece un repaso de las cuestiones que ha venido trabajando, pero también abre otras nuevas. Y es fácil advertir que en la revista dirigida por Beatriz Sarlo no escribe igual que en *Confines*. En “Las exigencias de la memoria” el contexto es más decididamente la historia. Insiste: “la memoria es un hecho moral”, supone elecciones y arrastra consecuencias.²⁰

20. “Las exigencias de la memoria”, *Punto de Vista*, año VVIII, núm. 68, 2000, p.199.

Ante todo, impone el reconocimiento de lo que podría haber sido diferente. En esa constelación se asienta tanto su rechazo de la política meramente instrumental, ciega, ante todo, a las consecuencias de sus acciones, como el rechazo del aplanamiento de los valores y diferencias en el mercado. Schmucler piensa *contra* la doxa o el sentido común establecido. La memoria no es tanto lo que se sufre del pasado sino sobre todo lo que se elige hacer con ese pasado.

Así emerge el problema de la relación de la memoria con la historia, o más bien con la “verdad histórica”, documentada, una verdad que pretende ser de “hechos”. La memoria se desentien- de de esa verdad o, como dice: “ella, la memoria, oficia de ver- dad” (p.200). Enfrenta otros riesgos, dos sobre todo: el “parloteo intrascendente” de los medios o la “función ejemplificadora”, fi- jada y determinada. Y, en este punto, aparece una actitud de pre- vención ante los museos de la memoria: la memoria que propug- nan no puede ser clasificada y exhibida, trata sobre una materia “única e intransferible”. Sobre todo, no concibe que sean un lugar para la catarsis o cumplan una función purificadora. Creo que en sus intervenciones sobre el museo emerge muy nítidamente su re- chazo de las verdades tranquilizadoras de una memoria ritualiza- da en un mensaje ejemplar.

Pero no se desentien- de del conocimiento histórico: si el traba- jo de la memoria se sostiene en esa pregunta que se repite –“¿cómo fue posible?”–, se dirige a la historia: “¿qué pasó realmente en la Ar- gentina?” (p.206, bastardillas en el original). ¿Cómo fue posible? es, por otra parte, una pregunta histórica. Es la pregunta de abre la investigación de Arendt sobre el totalitarismo. Pero hay un lí- mite, dice Schmucler, respecto de lo que la historia puede abor- dar o explicar en términos de conocimiento. Sobre todo enfrenta- da a las certezas de las visiones ideológicas o de las consignas. Sin embargo, no se retira ni deja de intervenir sobre la historia, sobre los vacíos de una investigación que intente dar cuenta de las con-

diciones de ese acontecimiento-bisagra, el 24 de marzo de 1976. Apunta a lo que no se sabe (por ejemplo, el número de muertos y desaparecidos) y a lo que no se ha intentado comprender suficientemente: el “clima de época” encarnado en la subjetividad de los actores. La indagación se abre a una pluralidad de memorias. De allí que, para él, no tiene mucho sentido una consigna como “construir la memoria”, porque lo que para unos es recuerdo vivo para otros puede ser una forma de olvido. El problema no es la falta de memoria sino la diversidad conflictiva de memorias, la complejidad y las resistencias que resienten un entendimiento del pasado que aborde las condiciones previas en la sociedad: “los corazones ya se habían acostumbrado a la impiedad”, la “voluntad mayoritaria de los argentinos acompañó explícitamente o de manera pasiva” la aniquilación de la guerrilla (p.208).

En la trama de las memorias destaca aquellas que concentran sus búsquedas: los desaparecidos. “Sin ellos, sin los desaparecidos, la memoria de la dictadura sería distinta” (p.209). En ellos se condensa la pregunta moral, que involucra a la comunidad, y cuyo núcleo, o postulado si se quiere, es que *no todo es posible*: es el sustrato ético de la pregunta “¿cómo fue posible?”. A diferencia de Arendt, no continúa con la pregunta histórica sino que se embarca en la búsqueda ética. Postula un mandato, una roca firme que funda una comunidad moral: “No matarás”, una prohibición fundamental que ya estaba en el artículo de *Confines*, en 1996²¹ y que, como es sabido, estará en el centro de la polémica desatada en Córdoba, a partir de la carta de Oscar del Barco, en 2004.

Escribe en *Puentes*, la publicación de la Comisión Provincial de la Memoria de la Provincia de Buenos Aires.²² Enfrenta las con-

21. Ver “Ni siquiera un rostro...”, op.cit.

22. “Una ética de la memoria”, *Puentes*, año 1, núm. 1, 2000, pp.211-218.

signas sobre la “construcción” de la memoria. Por un lado, dice, no hay objetos ni lugares que puedan ofrecer un sostén y una fisonomía precisa a eso que se busca construir; por otro, anticipa la amenaza de un poder que busque “moldear” una memoria. En el despliegue de un pensamiento ético sobre la memoria y el mal enuncia un postulado: “la memoria tiene sentido en la medida que realiza la convicción de que no todo es posible” (p.212). La Shoá, lo que llama el “crimen ontológico” (una expresión de George Steiner en su trabajo sobre Antígona), en su desmesura, opera como parangón de los extravíos de la violencia y la muerte en el pasado argentino. No hay comparación histórica entre la Shoá y los desaparecidos, pero encuentra un rasgo único para aproximarlos: la negación absoluta del otro, que es más que la negación de la vida: es la negación de la muerte. Es la expresión extrema, inhumana, de la anulación de la responsabilidad fundante de la existencia que reside en el otro. El mito de Antígona ofrece una ficción que permite pensar el fundamento de la responsabilidad más allá de las normas sociales y las leyes del Estado. Nuevamente, busca principios que se anteponen a la sociedad política, deberes hacia el otro en la común condición de seres humanos: “Ningún hombre es menos que un ser humano”.

Del espectáculo y el museo al dispositivo de la justicia

La comunicación y los medios eran temas de los que se había ocupado desde los años de su formación en París. En principio, esos trabajos han quedado fuera de esta compilación. Sin embargo, algunos problemas emergen allí donde la memoria, concebida como fundamento de una comunidad ética, se materializa en las formas mediáticas de la cultura. *La lista de Schindler*, como se vio, le servía para alertar contra las formas de la banalización amasadas por los procedimientos del cine de entretenimiento. Con la misma dispo-

sición aborda la “espectacularización mediática”, una evocación de los crímenes que constituyen una forma definida del olvido.²³ En el tiempo instantáneo del consumo no hay condiciones ni sustento para la acción prolongada de una memoria sostenida en valores. Al pasar evoca la sociedad del espectáculo, una apariencia de realidad que no se arraiga ni tiene consecuencias para la vida social y política. Hay que recordar que en esos años, en el final del menemismo, estaban vigentes las leyes del Punto Final, la Obediencia Debida y los indultos. En los medios progresistas (que se expresaban en *Página/12*, el medio que lo entrevistaba) estaban muy presentes y activas las demandas por la justicia y el castigo de los represores. En ese contexto, contra la corriente, Héctor interroga el valor y el alcance de la justicia. Hay algo más importante que el castigo, dice: “Me preocupa mucho menos que se castigue a los responsables –cosa que, aclaro, deseo vehementemente– a que se castigue y se produzca el olvido” (p.495).

Invierte así la relación habitual que la lucha por los derechos humanos establecía entre memoria y castigo: la memoria no es un medio para la justicia, sino un fin en sí misma. Y el castigo, paradójicamente, puede servir al olvido, en la medida en que pueda contribuir a clausurar el trabajo interminable de una rememoración que sostiene las bases éticas de una comunidad. Expone una preocupación similar respecto de los museos de la memoria. No le entusiasman, dice; y es claro que juzga los ejemplos conocidos. Pueden ser concebidos como parte de un dispositivo de representación que se cierra sobre sí mismo y finalmente pierde la relación significativa con una memoria viva, activa en el presente. A menos que esos espacios sean concebidos como dispositivos de

23. “Preocupa que la memoria sea un objeto de consumo”, entrevista realizada por Victoria Ginzberg, *Página/12*, 23 de marzo de 2000, p.491.

transmisión, “centros activos de polémica”.

Varios años después vuelve a ocuparse del tema, en un taller organizado por Memoria Abierta, una entidad que reúne a diversas agrupaciones de derechos humanos, en el marco de la Coalición Internacional de Museos de Conciencia en Sitios Históricos.²⁴ Si el museo, en su materialidad ordenada, puede ser concebido como un artefacto que estabiliza y da seguridad en los trabajos de la memoria, Schmucler pone en cuestión de entrada ese presupuesto al plantear una relación “inquietante” entre memoria y lugar. Es una conferencia, y como es su costumbre, busca movilizar e intranquilizar a un público de especialistas y militantes. En contra de la apariencia de seguridad, de la pretensión de certeza proporcionada por el lugar o los objetos, viene a decir que el lugar por sí mismo, sin la acción de los sujetos, de los grupos o la comunidad, no significa nada. Y por supuesto, piensa esa acción no al modo de una narrativa establecida como única verdad de los hechos, sino como un ámbito de discusión en el que las preguntas y las dudas son más importantes que las certezas. En el límite, lejos de pensar el museo como un dispositivo de verificación, lo propone como un espacio en el que una de las llaves de su eficacia reside en “el tránsito por la angustia” (p.535).

El espacio no habla, no produce por si solo un recuerdo sin la acción y la voluntad de recordar, un trabajo que no depende de la “pura presencia” del sitio. El lugar no es lo importante, es solo un “ocasional instrumento para desencadenar una memoria”. Surge un problema específico de los lugares: son sitios, emplazamientos que se conquistan en luchas políticas o de facciones, pero esos combates no responden a un trabajo de la memoria. “Me inquie-

24. “La inquietante relación entre lugares y memorias”, conferencia dictada por Héctor Schmucler en Buenos Aires, en el año 2006, pp.533-549.

ta que a veces la lucha por el lugar se imponga sobre la lucha por la memoria” (p.538). El 24 de marzo de 2004, aniversario del comienzo de la dictadura, el presidente Kirchner había encabezado un acto en la ESMA que dejaba en ese momento de estar bajo la jurisdicción de la Armada. En ese reducto emblemático de la represión ilegal y el terrorismo de Estado, el acto se presentaba como una suerte de ocupación del lugar dominada por el protagonismo de Kirchner, los organismos de derechos humanos y la militancia política. Schmucler no hace referencia explícita al episodio, pero en la deconstrucción del lugar como fundamento material de una memoria se puede leer una crítica que es a la vez ética y política. Y como lo ha hecho otras veces, en la búsqueda de un parangón vuelve a la Shoá: Auschwitz es un lugar, dice, pero lo importante es de otro orden, un pensamiento que funda la transmisión de una memoria de Auschwitz como estímulo consistente para nuestra existencia actual (p.540).

El problema, por supuesto, se enlaza con lo expuesto en otros textos sobre las “políticas de la memoria”. Y comprende también otra cuestión, igualmente espinosa, respecto de los objetivos y los alcances de un museo. En una sociedad plural, con diversos grupos, identidades y tradiciones, no deben imponerse contenidos unívocos en el registro de las memorias. Incluso las propuestas que piden un “consenso”, dice, pueden encubrir la voluntad de imponer una verdad: ¿Por qué no auspiciar, en lugar del consenso, el diálogo de las memorias? Y en los casos necesarios, ¿por qué no las pugnas por las memorias? (p.543).

Más que el lugar de una memoria unificada, incluso consensuada, postula un espacio de memorias en movimiento y en discusión, condensado en una imagen: una “sinfonía de memorias”. Por supuesto, debe existir algo en común, una “masa sonora” que es condición de “distintas formas de la comprensión” (pp.543). No excluye que deben existir acuerdos básicos, consensos mínimos

si se quiere: el rechazo de todo crimen, en especial del asesinato o la supresión del otro, del enemigo o el diferente. Pero es muy claro en la proyección de sus temores; incluso exagera cuando en esas circunstancias evoca, a propósito de la imposición de un consenso, las políticas de los totalitarismos o *1984* de Orwell como prototipos de una memoria única. En todo caso, sabe que en el debate sobre el museo su pensamiento va contra la corriente. Y radicaliza sus posiciones en el enfrentamiento a un sentido común (que no es solo argentino) que promueve memoriales y museos sin interrogarse demasiado sobre los objetivos y los alcances. El museo, finalmente, opera como un objeto concreto apto para poner a prueba sus principios sobre el sostén ético de la memoria. Concibe un museo ideal, imposible puede decirse, que es lo contrario de un espectáculo que se descarga sobre un sujeto pasivo. Postula un lugar que sea un “acicateo permanente a la memoria”, un “estímulo incesante a la revisión del pasado”, que “nos vuelve responsables a cada uno y colectivamente de esa memoria”. Y si la idea es la de una experiencia que compromete y transforma al sujeto, que tiene efectos sobre la existencia y la vida, como ya lo ha hecho en otros textos, no elige terminar con el crimen sino con el amor, una experiencia “que empuja a dar la vida”, a ayudar a la vida (p.549). El otro, borrado en las experiencias siniestras, en las masacres y genocidios evocados en el museo, resplandece en la ausencia, en un mandato ético originario que exige ponernos en el lugar del otro sin esperar nada a cambio.

En un modo similar aborda el tema de la justicia, es decir, del dispositivo penal puesto en marcha en contra de los responsables criminales del terrorismo de Estado.²⁵ Su intervención desgana conceptos enunciados en trabajos anteriores. Ante todo, se pro-

25. “La memoria, más allá de la justicia”, ponencia de 2009, pp.621-637.

nuncia en contra de una idea instrumental de la memoria, insiste en que el cumplimiento de la sanción judicial, valioso y necesario, no agota los alcances de la memoria. La memoria no concluye nunca, depende de un movimiento interminable en el presente: cuando todos los criminales y los acusados estén castigados o muertos, la memoria, resorte ético fundamental de la existencia, seguirá vigente. La condición es que sigan vivas las preguntas que el presente arroja hacia un pasado de violencias recíprocas, juzgado en función de los valores que sostienen una vida en común.

Y vuelve sobre la historia. Ese pasado no empezó el 24 de marzo de 1976. El actor militar se constituyó, en gran medida, en un proceso largo, en las instituciones y en la sociedad, que otorgó a las Fuerzas Armadas el papel de garantes del orden. El cortejo de las responsabilidades no queda limitado, entonces, a los represores de uniforme. Muchos, la mayoría, en las dirigencias y en la opinión pública, pero también en las organizaciones guerrilleras, contribuyeron, celebraron o consintieron el golpe de Estado. Lo ha dicho y lo repite: la llave de la memoria que preconiza está en una “pregunta incesante” que no se termina de responder en los tribunales.

La política y la revolución

¿Qué queda en estos textos de su formación y su experiencia política? De la época de *Pasado y Presente* recupera algo del espíritu gramsciano, sobre todo antiburocrático y volcado a la política de las ideas. Como nadie de ese grupo, estaba vacunado para siempre contra el estalinismo en todas sus formas y matices. Era un atributo permanente en él, nacido en los sesenta, reforzado en el exilio y cultivado y acentuado después. En los cincuenta, en la cultura comunista, el dogmatismo adquiriría una forma precisa, el “partidismo”, una forma disciplinada de la censura, del autoritarismo y la sumisión al líder y a la línea bajada por la dirección.

Schmucler forjó su camino intelectual en contra de las ortodoxias pero también del cálculo mezquino sobre los beneficios. Y por supuesto se distanciaba de las visiones milicianas de la política y los derechos humanos, del pensamiento de las trincheras y las grietas.

Pero no se desentendía de la acción política sino que interrogaba sus fundamentos éticos; y no se mostraba dispuesto a ceder en orden a sus principios. Por ejemplo, en su rechazo del asesinato político como método de los partidos armados insurreccionales. Lo exponía ya en 1979, en México, en el mismo momento en que la organización Montoneros iniciaba lo que llamaba su “contraofensiva”. En verdad, más que retirarse de la política, indaga (y propone) una memoria que sea sostén de una comunidad de valores y creencias, un fundamento ideal si se quiere, inaccesible a las formas habituales de la política. Le interesa sobre todo interrogar las bases éticas de la política y la cultura de izquierda, que alguna vez fueron suyas. En ese sentido, sus análisis políticos no se separan de sus intervenciones sobre la historia y del ejercicio de una memoria propia. En varios de los textos, las memorias políticas anudan el repaso histórico con la recuperación biográfica.

En 2005 escribe “Notas para recordar la revolución” convocado por *Lucha Armada*, una revista dirigida por Sergio Bufano y Gabriel Rot que reunía trabajos de investigación, testimonios de los protagonistas y ensayos intelectuales sobre las experiencias guerrilleras en la Argentina. La revista proponía una distancia crítica respecto de esas experiencias, separada tanto de la autocomplacencia como de la denigración. Y convocaba, dice en su primer número, a investigadores y “sobrevivientes” con el propósito de mantener abierto un debate que admitiera diversas interpretaciones de ese pasado. Schmucler pone el foco en lo que llama la “ilusión revolucionaria”, una ficción ejemplificada en la historia de Helena de Troya contada por Eurípides. La esposa de Menelao no habría sido más que un simulacro, un engaño de los dioses, que sin embargo

fue el motivo de una guerra sangrienta y despiadada.²⁶

La figura de la revolución era una marca en su vida, en ella se conjugaban la existencia y la historia. Por una parte, el esbozo histórico (sobre el origen del término, sobre la revolución francesa y la soviética, etcétera) parece distanciarlo de su implicación personal, pero finalmente, allí donde emerge su experiencia, domina la primera persona y desfilan los tópicos que ha venido desgranando en sus trabajos. El “arrepentimiento” adquiere aquí un sentido más preciso: parte de los muertos; no lo hace en el lugar de víctima sino de testigo y representante. Se trata, dice, de “hacernos cargo de sus responsabilidades ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido” (p.312). Es un arrepentimiento personal y es una acción en nombre de otros que cree representar, los que no tuvieron la libertad de arrepentirse o de elegir qué hacer con su pasado.

Por supuesto, el arrepentimiento, la culpa incluso (no elude el término), abarca otras dimensiones de su vida, de lo que hizo y lo que dejó de hacer. Alrededor del tema, o el mito, de la revolución, anuda cuestiones históricas, políticas y morales que no pretendo sintetizar. El texto puede leerse como complemento o derivación de su “Carta al Director” de *La Intemperie*, publicada ese mismo año, escrita en un tono más coloquial.²⁷ No voy a detenerme en el extenso debate suscitado por el testimonio de Héctor Jouvé y la carta de Oscar del Barco.²⁸ Ya me referí al episodio, el asesina-

26. “Notas para recordar la revolución”, *Lucha Armada*, año 1, núm. 3, 2005, pp.309-311.

27. “Carta al Director”, *La Intemperie*, núm. 20, 2005, pp.295-307.

28. Sobre la polémica y la carta de Schmucler ver Vázquez Villanueva, G. *Solo decir verdad. Memoria, responsabilidad y el esplendor del otro. Los discursos sobre no matar de Oscar del Barco y Héctor Schmucler*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2017.

to de dos integrantes del EGP por orden de un jefe que pretendía emular al Che Guevara. Schmucler había estado involucrado en el apoyo a la guerrilla. Ahora, transcurridos más de cuarenta años, esas muertes se le ofrecían como un caso ampliado, desmesurado en verdad, de los extravíos de la razón revolucionaria.

Aunque no menciona el episodio en el texto publicado en *Lucha Armada*, es posible señalar un eco de aquella polémica; y de lo que episodio es capaz de revelar acerca de las derivas mortíferas de la acción revolucionaria. “En su nombre todo es posible”, dice. Es la raíz de un mal que se ocupa de exponer en estas notas, a saber: la crítica a una concepción instrumental de la violencia, el rechazo de los “revolucionarios profesionales” que aplastan la imaginación y la libertad creadora, el desemboque en el terror “contra los mismos que prometían liberar”, la voluntad de ocupar “el lugar de lo sagrado” y de reemplazar a Dios (p.317).

En ese tiempo organiza, en Córdoba, unas jornadas convocadas por el Programa de Estudios sobre la Memoria, que él dirigía, “Política y violencia: las construcciones de la memoria. Génesis y circulación de ideas políticas en los años sesenta y setenta”.²⁹ Hasta ese momento no se habían realizado encuentros académicos importantes para discutir esos temas. En una nota, establece una relación directa con el debate sobre la lucha armada desatado a partir de lo publicado en *La Intemperie*. Dejo dos observaciones sobre este texto. Primero, respecto de los anteriores, la pregunta ética se desplaza, o se integra, con el recurso al saber histórico, en particular a las ideas encarnadas en las prácticas políticas: se trata, dice, de “describir e interpretar las ideas que alimentaron

29. El encuentro se realizó en noviembre de 2005 y se publicó en formato libro en 2007. En esta edición se incluye la “Introducción” escrita por Héctor Schmucler para el volumen, pp.327-334.

las acciones, las conductas y los proyectos” (p.329). No se trata de una historia neutra, según el molde académico. Lo que promueve es una forma de la deliberación pública que se vuelca al conocimiento histórico de las ideas y los valores para poder *juzgar* mejor ese pasado. Segundo, en ese giro cambiaban sus interlocutores que ahora son intelectuales o investigadores que se han ocupado del pasado reciente: Juan Carlos Torre, Raúl Burgos, Claudia Hilb, Oscar Terán, Hilda Sabato, entre otros. Ninguno integraba el círculo de los que discutieron con él y con Del Barco en la polémica del “No matarás”.

No hay conclusiones para un pensamiento en movimiento. Si algo permanece más allá de los cambios es la flexión ética de la memoria, que insiste en un trabajo sobre sí y un lugar de enunciación en el que se siente llamado a ser testigo. Allí es donde su posición se toca con las experiencias religiosas, con cierta dimensión trascendente que exploró una y otra vez, en la historia judía, en los mitos griegos, en la Biblia o la poesía. Lo cierto es que buscó remontarse a una memoria más allá de los pactos políticos, una memoria de la comunidad sostenida en valores y creencias. Ese fundamento moral es más importante que la política, que exige olvidos, amnistías, pactos o indultos; para la política todo es olvidable. Es su idea, discutible por supuesto. Pará él, lo que permanece, aquello que exige compromiso y responsabilidad, es la fidelidad a las creencias originarias que sostienen los valores de una comunidad. Esa posición nace del acontecimiento que cambió su vida, un agujero existencial que llama al testimonio y se enfrenta a un límite para el que no alcanzan las palabras.

Pero no quiere ser testigo del acontecimiento, no habla desde la pérdida sino desde una comunidad a construir, redimida si se quiere por esa memoria trascendental. Busca ser la voz

de los principios fundamentales de una comunidad moral. Es lo que encuentra en Antígona, una figura ejemplar y recurrente en su obra. ¿Quiso ser esa voz de la comunidad, ese memorioso de las creencias fundamentales? ¿Quiso ser nuestra Antígona? Seguramente respondería con alguna ironía. Cuando buscaba algún fundamento de esa comunidad ideal solo encontraba el conflicto, los rasgos de una sociedad atravesada por la división y la discordia. Pero no renunciaba al ejercicio de una iluminación desde la incertidumbre, no renunciaba a seguir escarbando, afinando las preguntas que incomodan y horadan las certezas.

Octubre de 2019

**Textos reunidos de
Héctor Schmucler**

Actualidad de los Derechos Humanos¹

La ley sobre desaparecidos que el gobierno argentino dictara el mismo día en que llegó al país la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), consagra un cínico desprecio por la vida, a la vez que estimula zonas de meditación sobre lo que significa el tema de los derechos humanos en el contexto de la actual acción política.

“Podrá declararse el fallecimiento presunto de la persona cuya desaparición del lugar de su domicilio o residencia, sin que de ella se tenga noticias, hubiese sido fehacientemente denunciada entre el 6 de noviembre de 1974, fecha de la declaración del ‘Estado de sitio’ y la fecha de la promulgación de la presente”, afirma la ley sancionada. Y el mensaje que la acompaña ofrece los motivos que determinaron su elaboración: “Elementales razones de humanidad obligan a definir de manera cierta tales situaciones (la de los desaparecidos) y resolver los problemas familiares de diversa índole que ellas entrañan”, “es menester –agrega– un régimen que ponga fin a la incertidumbre e indefinición jurídica”.

Como se ve, la ley ampara los casos producidos entre el 6 de

1. Artículo publicado originalmente en 1979 en la revista *Controversia*, año 1, núm.1, p. 3, México.

noviembre de 1974 y el 12 de septiembre de 1979 (fecha de su promulgación). Queda implícito, por una parte, que no es solo durante el período de gobierno de la Junta Militar cuando se denunciaron tales hechos (el golpe se produjo el 24 de marzo de 1976) y, por otra, que de ahora en adelante –gracias a la Junta– no es previsible que se produzcan situaciones semejantes. Borrón, pues, y cuenta nueva. Es cierto, dice la Junta, que “si bien no pocos de los presuntos desaparecidos siguen en la clandestinidad o han salido subrepticamente del país, existen razonables evidencias de que otros han muerto como consecuencia de sus propias actividades terroristas, sin que haya sido posible ubicar el paradero de sus restos o determinar su identidad”. La solución de la Junta aparece ecuánime, casi generosa: se los declara a todos “presuntos muertos”. Los antes presuntos desaparecidos, ahora son sospechosos de estar muertos. Los fantasmas se legitiman. Las madres, padres, hermanos, que buscan desesperadamente un cuerpo, con o sin vida, ahora tendrán un espectro en sus manos. El duelo, solo posible ante la materialidad del cuerpo (aunque sean despojos destrozados) es reemplazado por un figura jurídica: el muerto presunto. Como todo Estado represivo, el argentino cree en el poder mágico de las palabras. La agonía, sin embargo, persiste en la búsqueda sin límites del cuerpo. La pesadilla de golpear infinitas puertas que sucesivamente se cierran ante la masa errante de parientes, queda resuelta por la Junta Militar a través de un mecanismo simple: el no desaparecido, ahora es un muerto probable. Para solucionar los “problemas familiares” que “tales situaciones entrañan”, otra ley –dictada simultáneamente– autoriza a gozar de los beneficios de la muerte: los parientes del decretado muerto que “tuvieren un derecho reconocido por las leyes nacionales de jubilaciones y pensiones” podrán “ejercerlo” a partir de la declaración de la “presunta muerte”.

Una declaración firmada por 752 parientes de desaparecidos,

encabezada por la esposa del dirigente obrero Oscar Smith y acompañada por las firmas del peronista Vicente Saadi y el radical Raúl Alfonsín, señala que la ley no facilita ni “la más elemental forma de investigación” e “implica la aniquilación, en relación a miles de casos, del instituto constitucional del *habeas corpus*”. Recurso que, por otra parte, tampoco “ha rescatado a un solo ser humano” antes de promulgarse la ley. Es el “reconocimiento de las arbitrariedades cometidas”, subraya, a su vez, la declaración que el Partido Justicialista envió a la CIDH.

La Junta Militar argentina reafirma una constante de los sistemas opresores: la muerte es la última ratio del poder. Pero esta capacidad de matar es, en realidad, un aspecto parcial de otro derecho que se otorga: el derecho de unos sobre la vida de los otros. La violencia de la muerte es apenas un momento de la otra violencia generalizada, simbólica o material. La violación de los derechos humanos no es solo la ejercida sobre los que mueren, sobre los torturados, sobre los encarcelados o sobre esa degradación que significa el desaparecido, en el que se une la negación tanto del derecho a vivir como del derecho a morir. Negados de derechos son también los seres que buscan al desaparecido, los que se han alejado del país para preservar sus vidas, los que deben callar para seguir viviendo en la Argentina, los engañados. Negado de derechos humanos es –dice la declaración justicialista– “el obrero, al que le hace falta el pan y no le permiten decir lo que le falta”, o “los que padecen –y son millones– este exilio interior de la represión, el silencio y el hambre”.

Mientras la CIDH comenzaba su labor en Buenos Aires, en esa mañana en que el equipo juvenil ganaba el campeonato en Tokio y José María Muñoz vociferaba por Radio Rivadavia: “vayamos todos a la Avenida de Mayo y demostremos todos a los señores de la Comisión de Derechos Humanos que la Argentina no tiene nada que ocultar” (destáquese la insistencia en el enfático *todos*

ante la realidad de que solo *algunos* increparon a los miles que fueron a denunciar desapariciones ante la CIDH), esa misma mañana, la “Liga Argentina de las Víctimas del Terrorismo” publicaba una “advertencia” al gobierno: “nuestras pérdidas irremediabiles, miedos y dolores, también pertenecen a ese género de derechos humanos, cuya vigencia en nuestro país se pretende investigar de modo parcial y discriminatorio”. Era la voz de otras “víctimas”, la de militares y policías “muertos, secuestrados, torturados, heridos, lisiados”, como consecuencia de la acción de los grupos guerrilleros. Y es que en la Argentina –además de los caídos en acciones, muertos de guerra reconocidos como legítimos por uno y otro bando– hubo policías sin especial identificación muertos a mansalva, hubo militares asesinados solo por ser militares, dirigentes obreros y políticos exterminados por grupos armados “revolucionarios” que reivindicaban su derecho a privar de la vida a otros seres en función de la “justeza” de la lucha que desarrollaban. Aunque suene a herejía, surgen algunas preguntas que pueden servir metodológicamente para pensar el problema: ¿Los derechos humanos son válidos para unos y no para otros? ¿Existen formas discriminatorias de medir que otorgan valor a una vida y no a otra? ¿Los llamados derechos humanos evocan valores ecuménicos y transhistóricos o es necesario situarlos en una visión política donde los valores se dirimen de acuerdo a la relación de fuerzas de los sectores en conflicto?

Los interrogantes se multiplican y solo logran enmarcar una región problemática poco reflexionada hasta ahora desde el campo popular. Se podrían ensayar algunas líneas temáticas por donde debería transitar la discusión: a) los derechos humanos se definen a partir de la concepción que se tenga del hombre; b) en la medida que el hombre no es concebible al margen de la sociedad, esta, el modelo de sociedad a la que se aspira, define el papel del hombre en la misma; c) en función de los datos anteriores, po-

dría surgir una definición más congruente, más real, de los derechos humanos. No los derechos de un inexistente hombre en general, sino de los hombres concretos en circunstancias precisas. Más allá de esta realidad, las definiciones corren el riesgo de volverse supercherías metafísicas, abstracciones imaginarias; y no importa que la fabulación quiera cubrirse de ropajes religiosos o sustentarse en precisas concepciones materialistas. El núcleo de la cuestión radica en el hecho de que si bien no se puede pensar en un hombre esencial, tampoco existe ninguna razón para imaginar una sociedad humana que no sea pensada *para* los hombres.

En la Argentina, la bandera de la muerte se agita a cada paso. Pero los muertos no pueden guiar la acción política de los pueblos. La contabilidad luctuosa, a pesar del desgarramiento, debe dejar lugar al reconocimiento, por sobre los cadáveres, de las razones que los produjeron. Se debería meditar sobre los derechos humanos más allá de las circunstancias inmediatas y seguramente los datos de la realidad adquirirían nuevos significados, a lo mejor más conmovedores.

Los derechos humanos, considerados como síntesis del papel protagónico de los hombres en una sociedad que tienda a eliminar la opresión y el autoritarismo, se vuelven un objeto estratégico y no una mera táctica para alcanzar el poder a fin de instalar una sociedad donde esos mismos derechos ya no interesen. La lucha por su vigencia supera la etapa actual y tiene que ver con la naturaleza misma de la sociedad democrática a construir. Si es así, por riesgoso que sea, no pueden eludirse otras preguntas: ¿Desde dónde pensar la realidad actual de los llamados países socialistas? ¿Cómo entender que el Ejército soviético avale al Ejército represor de la Argentina, aunque lo haga en nombre del Partido Comunista, la clase obrera y la lucha contra el nazismo? ¿Qué tiene que ver con el socialismo la alianza de China Popular con Pinochet? ¿Cómo ubicar las reclusiones en campos psiquiátricos en la Unión

Soviética? ¿Qué valor otorgarle a la paradoja de oficiales del Ejército Rojo condecorados por Videla mientras la OEA investiga las desapariciones de argentinos? El simple reconocimiento de nuevas tácticas del imperialismo norteamericano no es suficiente. Se impone repensar el porqué de un “socialismo” que gira alrededor de falacias y que repite modelos represivos que niegan los derechos humanos reivindicados en las sociedades capitalistas. Se trata de saber, crucialmente, si es posible otro socialismo donde los hombres reconozcan la posibilidad de ejercer el derecho a ser dueños de su destino. La democracia no debería ser vista como una debilidad de la sociedad dividida en clases que se debe aprovechar para eliminar cuando las clases oprimidas sean dominantes. Por el contrario, la democracia es un modelo a desarrollar y que exige la eliminación de la tara fundamental de la sociedad burguesa: la explotación del hombre por el hombre.

Esa democracia debería prefigurarse en el proceso de lucha para lograrla y en el tipo de organización que el pueblo adopte para llevar adelante esa lucha. Los derechos del hombre, en la perspectiva política argentina, se vuelven, pues, algo más que un pretexto de acción contra la Junta Militar y sin duda ha de pasar a ser patrimonio del pueblo. Lamentablemente, la guerrilla ha pasado a confundir su imagen con la del propio Gobierno en la medida en que ha cultivado la muerte con la misma mentalidad que el fascismo privilegia la fuerza. En nombre de la lucha contra la opresión, 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 iluminando. Nada de esto la coloca en posición favorable para reivindicar los derechos humanos.

No es necesario inflar las cifras para señalar el horror. Seguramente no es verdad que existan 30.000 desaparecidos en la Argentina, pero 6 ó 7 mil es una cifra pavorosa. Uno solo estaría mostrando una situación insostenible. La trágica cola de los que

iban a reclamar por sus desaparecidos ante la sede de la OEA en Buenos Aires era observada por grupos de curiosos desde la otra vereda mientras miles de jóvenes gritaban su algarabía por el triunfo del fútbol argentino en Japón. ¿Cómo unir uno y otro hecho? ¿Cómo estimular la alegría para consagrar un país sin esas filas de angustia?

La Argentina de adentro y la Argentina de afuera¹

El exilio, los exiliados, arriesgan con frecuencia caer en, por lo menos, dos tentaciones: una, crear un país imaginario al que el exiliado se promete regresar cuando sea como él piensa que debería ser; la otra, cristalizar al país en el momento en el que se lo dejó, atesorar la fotografía del país pasado y entender –como ocurre con la imagen instantánea– que esa placa inmóvil es la realidad. De la doble tentación hay infinidad de ejemplos: desde los judíos que aún esperan la llegada del mesías para reconquistar la tierra prometida, hasta los españoles para quienes nada habrá ocurrido si no se regresa a la República de los años treinta. Los argentinos corremos idénticos riesgos y además otro, que puede llegar a ser el más grave: enamorarnos del exilio y construir un país que, por sus características, nos niegue el regreso.

He elegido hablar de este tema porque al hacerlo estamos hablando de nosotros mismos, de nuestra situación que se define por estar *fuera* y porque nuestras construcciones de la realidad argentina están impregnadas de esa condición. Nuestro pensamiento se produce a partir de la relación de exterioridad que vi-

1. Artículo publicado originalmente en 1980 en la revista *Controversia*, año 2, núm. 4, pp.4-5, México.

vimos y, si pretendemos pensar la Argentina en términos de acción política, no podemos eludir meditar sobre nuestra posición de sujetos de aquella reflexión. ¿Cómo se implica nuestra subjetividad para pensar la Argentina de *adentro* desde esta otra Argentina de *fuera* que constituimos? ¿Cómo evitar que marchen paralelamente, es decir, que nunca se toquen? ¿Y cómo pensar políticamente si no se tocan o, mejor dicho, si no parten del mismo vértice?

Si empezamos por nosotros, parece ineludible que, de una buena 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 de 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. 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. Al instalarse en lo impersonal se habla desde 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: esta-

mos 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. 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 exista. Si nos proponemos avanzar en lucidez sobre esa derrota, no podemos achacar todas las culpas al enemigo del que debemos conocer cómo es, quién lo integra, cómo actúa, para combatirlo. Pero lo primordial es saber por qué fue posible lo que ocurrió para intentar delinear lo que será posible en el futuro. Si verdaderamente queremos llegar a cierta claridad, tendremos no solo que afirmar que *hubo* errores sino que tuvimos, nosotros, esos errores. Tampoco basta la simple afirmación, por enfática que sea, ni, únicamente, descubrir los desaciertos. Necesitamos conocer las causas y la historia que los hicieron posibles; indagar por qué cada uno de nosotros vio como verdad lo que hoy aparece falso, cuáles fueron las condiciones de nuestra propia ceguera.

La Argentina de adentro

Allá está la Argentina. De ella nos llegan noticias, estudios, personas. Una Argentina que existe porque, digámoslo, el país no se exilió. Hay gentes que se irritan cuando se pone en duda las cifras que circulan, porque necesitan de la cantidad para medir la magnitud del drama, o por pánico a reconocerse minoría. Sé que vendrán los correctores pero no estoy pensando en ellos sino en los que están en la Argentina y que constituyen la única posibilidad de cambios que hagan posible el regreso de aquellos que quieran regresar. Insisto: los exiliados somos unos pocos, aunque aún quede por hacerse el inventario. Entiendo por exiliados a aquellos que, por una u otra razón política, salieron del país porque les resultaba insoportable continuar en él. No incluyo, por lo tanto, a esa corriente permanente de emigración que padece la Argentina desde hace años y que no responde a causas directamente políticas. Nadie habla de exiliados, por ejemplo, para referirse a los mexicanos que cruzan la frontera norte en busca de trabajo; ni de los españoles, portugueses, griegos, turcos, que han emigrado a los países centrales por las dificultades económicas que encontraban en sus patrias. Así comprendidos, se hacen dudosas las cifras que circulan, aunque las mencionen organismos internacionales. Sería difícil enumerar 500.000 exiliados, como algunos dicen, cuando en México, generosamente, sumamos 3.000 y en los otros países –salvo España, donde sumarían algunas decenas de miles– las cifras son inferiores a la mexicana. Los números, en este caso, tienen valor cualitativo. La Argentina quedó allá, no está afuera. Ahora vendrán, otra vez, los que sostienen que hablar en estos términos significa “hacerle el juego” a la dictadura militar argentina. Todo lo contrario. El “terrorismo de estado” al que hay que poner fin no sufre con los análisis fantasiosos. Combatido en la Argentina de adentro, las actividades del exterior, que no tienen en cuenta las

condiciones concretas en que se realiza la acción posible en el territorio nacional, la perturban en vez de ayudarla.

Vista desde afuera, la Argentina se vuelve un esquema abstracto en la imaginación de muchos exiliados. Las estadísticas, los análisis socioeconómicos, aportan válidos elementos de juicio; pero reconocer la Argentina real requiere computar otros datos fundamentales para la comprensión política: el proceso de existencia cotidiana. Los que se quedaron, los que pudieron u optaron por quedarse (aparte de los guerrilleros que se quedaron y fueron sistemáticamente aniquilados), tuvieron que adaptarse, replegarse como correspondía a una situación de derrota y desde allí empezar a resurgir. Ese repliegue significó una creciente privatización de la vida, la censura de lo político porque se debía sobrevivir. Las diversas formas de resurgimiento de la sociedad civil dan cuenta de las posibilidades que generó esa sobrevida. Allí habían quedado las fuerzas. En Argentina quedaron –es bueno recordarlo– las conducciones de todas las organizaciones políticas (salvo la dirección montonera que se fue desgranando en el exterior), los dirigentes obreros (algunos en la cárcel), los delegados de fábrica, todos los obreros. Ellos, los que están allí, son también las víctimas del terror desatado por el Estado militar y desde allí han comenzado a edificar nuevas opciones que demandarán largo y paciente tiempo. La sociedad civil argentina se rehace a través de caminos plurales, aprovecha los resquicios, estimula las contradicciones, vive la *realidad* y desde ella se eleva. Realidad que dista de la imagen inmóvil que guarda la retina de muchos exiliados y que también señala que la vida puede deslizarse a través de los cambios producidos.

La Argentina de adentro ha cambiado

No en vano mueren masacrados miles de habitantes de un país ni es baladí la mancha de sangre que ensucia tantas manos que lue-

go se acicalan para simular limpieza; no se tortura impunemente. Si desde el punto de vista estructural han entrado en crisis “los esquemas de adaptación de la Argentina al reordenamiento mundial capitalista que abarcan los 25 años posteriores a 1930”,² desde la perspectiva política, la violencia de la última década es un dato que marcará la memoria colectiva durante un largo período y cuya superación es parte de cualquier proyecto nacional que pretenda verosimilitud. El pacto de sangre establecido entre los componentes de las Fuerzas Armadas satisface sin duda las fantasías sádicas de algunos, pero enloquece a otros que imaginaron otro destino cuando ingresaron a las filas del Ejército profesional. Muchos, cómplices más o menos voluntarios, querrán impedir el juicio futuro; otros tantos porfiarán por olvidar esta “guerra sucia”. En las Fuerzas Armadas, aunque victoriosas en su combate contra la guerrilla, ha crecido el horror de la infamia; si el sentido del poder se ha afianzado en sus cuadros, también ha crecido el hartazgo de la sangre.

Del otro lado, el del pueblo, la experiencia tampoco ha sido sin consecuencia. Para sobrevivir, las formas aparentes de la política debieron diluirse. Cuando la guerra no está vigente, resulta insostenible vivir en la exaltación permanente de la muerte. La guerra constante que se desarrolla a través de la acción contradictoria de los hombres y que constituye la historia, no tiene fin. Pero esta guerra parcial que libró una parte minoritaria de la sociedad argentina, ha concluido. Ya hemos dicho que nosotros, dolorosamente, estamos en el bando de los derrotados. El conjunto del pueblo, enemigo de la Junta Militar, tampoco reconoce como amigos a los integrantes del otro grupo beligerante. Ni unos ni

2. Portantiero, J. C. “Transformación social y crisis política”, *Controversia*, suplemento 1, año I, núm. 2-3, p. 2, diciembre 1979.

otros deberían seguir en escena. Los guerrilleros, equivocados, han muerto; los enemigos están allí y a ellos hay que enfrentarse. No con los cadáveres, a los que el pueblo no sustituye, sino con las formas viables que le permiten vivir y avanzar. La Argentina de afuera tendrá que tomar el tiempo que atraviesa el país existente o quedará atrapada definitivamente en una fabricación ilusoria.

El país de allá, la Argentina –dice Rubén Caletti–, parece dispuesto a enterrar en el olvido, sin mayor trámite, esta historia de infeliz recuerdo y cerrar de una vez las heridas que la guerra infligió al tramado social. El país de acá, los miembros de este exilio, en gran medida hijos de la guerrilla o de sus desastrosas consecuencias, se muestra en cambio incapaz todavía de dar sepultura a ese pedazo de historia sin enterrarse a sí mismo.³

El esfuerzo de ponernos a tono, es también un esfuerzo de lenguaje. Nuestros temas, hay que admitirlo, ya no son los del país de adentro.

No habrá otro Núremberg

Tendremos que aprender que en la Argentina, al menos por largo tiempo, no habrá otro Núremberg, y que las batallas que se libran y se liberan en el futuro próximo no tienden a él. La venganza, que tal vez pueda satisfacer la angustia individual, no sirve como esquema de pensamiento político. Y la justicia –porque un Núremberg en la Argentina sería la justicia del pueblo– solo puede ejercerse cuando existe la fuerza suficiente para imponerla. Desde

3. Caletti, R. S. “La revolución del voluntarismo”, *Controversia*, año I, núm. 2-3, p. 9, diciembre 1979.

la derrota, aunque se tenga la razón de los oprimidos, no se puede hacer justicia contra los opresores. Y si Núremberg no aparece posible como objeto de la acción política, insistir en levantar la bandera de su realización puede ser contraproducente, puede ser el camino de la parálisis. Esto significa que es posible que debamos convivir –que no es lo mismo que colaborar– con los militares durante largo tiempo. Estas son palabras duras, que resulta difícil pronunciar. Pero hay que decirlas para no seguir montando una Argentina de afuera que aparezca cada vez más extraña a la otra. Las Madres de Plaza de Mayo constituyen uno de los hechos más patéticos que muestran el dolor, el horror y el crimen. Realidad y símbolo que atraviesa el mundo en la denuncia de la ignominia de los desaparecidos. Pero esa no es toda la Argentina. Cada jueves, en Plaza de Mayo, el espectáculo es observado por una sociedad que no participa de la manifestación. Es parte de un capítulo que para la mayoría se ha cerrado para que comience otro, con nuevos y viejos protagonistas, si los viejos saben entender a los nuevos. Las palabras del exilio no significan necesariamente lo mismo para el pueblo *en* la Argentina. Los “derechos humanos”, para los argentinos de adentro, son básicamente la posibilidad de existir, de ser personas, protagonistas, y el terror de Estado se ejerce para impedirlo. Los derechos humanos, en el exilio, evocan generalmente la muerte. En este distanciamiento de los significados puede llegar a ocurrir lo que pasó con la palabra “democracia”, que el peronismo, o sea la mayoría del pueblo, identificó largamente con el símbolo de lo enemigo. El estandarte de la democracia había sido el pabellón enarbolado por la reacción que constituía la “Unión Democrática” y diez años después la “Revolución Libertadora”. “Democrático” se volvió sinónimo de antipueblo, de oligarquía, de imperialismo. El movimiento de más honda raíz democrática resemantizó el concepto que mejor le hubiera cabido porque las condiciones en que se producía su signifi-

cación le otorgaban otro sentido. Hoy, los derechos humanos, en la medida en que su agitación en el exterior puede evocar un pasado que se quiere borrar, corren el riesgo de volverse signo de lo otro, lo enemigo. En la Argentina de adentro el tema dominante no es el de los derechos humanos como lo entendemos en el exilio. Realizar en el exterior una lucha al margen de la Argentina de adentro, podrá erizarse de adjetivos condenatorios, pero puede llevar la impronta del enemigo. Es obvio que no postulo abandonar la actividad exterior por el respeto a los derechos humanos en la Argentina; se trata de afinar los objetivos para que el pueblo se sienta identificado con ella.

Imperceptiblemente, mientras cambia el cuerpo social argentino, también cambiamos los exiliados. El riesgo es que algún día no nos reconozcamos. Algunos, reacondicionan el país remoto para que su propio cambio sea menos evidente. La Argentina se vuelve el lugar maldito que nos rechaza, el páramo, lo invivible. De allí la mirada sospechosa de más de un exiliado ante la presencia de los que habitan allá: si el país es absolutamente intolerante, so lo pueden subsistir los que toleran la intolerancia. Quienes viven con culpa el exilio, necesitan que la Argentina esté cada vez peor. Se ignora la posibilidad de resistencia en lo "peor" porque no se vive la historia del país real, ni se hace el esfuerzo necesario para incluirse en él desde la distancia. Esta posibilidad pasa por un reconocimiento de nosotros mismos, por la recuperación de la subjetividad que nos permita precisar desde donde hablamos, que desdibuje el fantasma de la Argentina de afuera para penetrar en la contradictoria y cruel carnalidad de la Argentina de adentro.

Testimonio de los sobrevivientes¹

Aquí dentro nadie es dueño de su vida, ni de su muerte. No podrás morirte porque lo quieras. Vas a vivir todo el tiempo que se nos ocurra. Aquí dentro somos Dios.

(Un guardia a Graciela Geuna)

Aún no se han difundido suficientemente los diversos testimonios producidos por sobrevivientes de los campos de exterminio que existieron en la Argentina. Tales campos parecen haber funcionado entre los años 1976 y 1979 y, aparentemente, fueron eliminándose a partir de la última fecha. Según declaraciones de los testigos y averiguaciones realizadas por organismos internacionales² esos campos estuvieron situados por lo menos en la Capi-

1. Artículo publicado originalmente en 1980 en la revista *Controversia*, año II, núm. 9-10, pp.4-5, México.

2. Hemos consultado, entre otras, las siguientes fuentes: *Testimonios sobre campos secretos de detención en Argentina*, publicación de Amnistía Internacional, con las declaraciones de Oscar Alfredo González y Horacio Guillermo Cid de la Paz; *Testimonios de los sobrevivientes del genocidio en la Argentina*, publicado por la Comisión Argentina de Derechos Humanos, con las declaraciones de Ana María Marti, Alicia Milia de Pirles y Sara Solarz de Osatinsky; *Desaparecidos en Argentina*, publicación de la CADHU, con el testimonio de Graciela Geuna; testimonio de Juan Carlos Scarpati (fotocopia).

tal Federal, Provincia de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba.³ Por ellos pasaron varios miles de personas cuyo destino, en la inmensa mayoría de los casos habría sido la muerte. Allí estuvieron los desaparecidos. En esos antros de la destrucción humana se libró parte de la destacada “guerra sucia” a la que aluden los jefes de las fuerzas armadas argentinas. Allí también fueron liquidados materialmente los proyectos de la guerrilla que actuó en los últimos años y que, al menos en el caso de los Montoneros, había logrado constituir un importante movimiento de masas.

Los testimonios de los sobrevivientes constituyen documentos de inagotable riqueza. Nada puede condenar a la Junta Militar responsable del golpe de 1976 como estas narraciones de horror. Pero su importancia no se limita a la denuncia del crimen. Los interrogantes que surgen de su lectura van más allá del espanto que produce el salvajismo desenfrenado de los torturadores y se internan en la ansiosa demanda por los orígenes. La historia de la humanidad –entre otras cosas– es una cruel narración de la impiedad de los dominadores y esta que nos toca es el episodio argentino actual de esa historia. Pero los testimonios de los sobrevivientes dan cuenta de otra realidad que nos interesa particularmente: la derrota. Cómo fue derrotada la guerrilla. Esta pregunta

3. De acuerdo a los testimonios, algunos de los campos de concentración serían los siguientes: el llamado “Club Atlético”, que habría estado situado en las calles Independencia y Paseo Colón en la Capital Federal; el “Olímpico”, en Olivera y Ramón L. Falcón; “El Banco”, en camino a Ezeiza; el de la Escuela de Mecánica de la Armada. En la Provincia de Buenos Aires: el “Vesubio”, sin lugar reconocido; el “Omega”, posiblemente en Lanús o Quilmes; el “Malvinas”, posiblemente en Quilmes; el “Sheraton”, en Ciudadela; en la base naval de Mar del Plata; el llamado “El Campito”, en Campo de Mayo; en el Batallón de infantería naval N°3, La Plata; en Puerto Belgrano. En Córdoba: “La Perla”, próximo a la Ciudad de Córdoba en el camino a Carlos Paz.

por el “cómo” puede aportar respuestas sustanciales al porqué y al tema de las causas; puede iluminar la significación de un proceso cuyas consecuencias siguen vigentes en la Argentina al menos en dos actitudes que parecen generalizadas: el desacuerdo con el gobierno y el repudio al terrorismo.

La lógica del dominante lleva implícito su afán de destrucción de las fuerzas que lo cuestionan; nada tiene de extraño que en situaciones límites sintetice en forma de tormento lo que caracteriza su misma naturaleza opresora. Importa más cuáles son las formas que adquiere la acción propia, que facilitan la acción del enemigo. A partir de experiencias como estas, será imprescindible preguntarse cuánto de aquello que quiere combatirse está impregnando la acción de las fuerzas llamadas revolucionarias.

Atravesando el relato de los suplicios y asesinatos, surge de los testimonios otro relato: el de la destrucción interna, destrucción previa a la tortura. Situación que tiene que ver con las condiciones que rodean al militante en el momento de su caída, compelido por complejas razones a solidarizarse con una política que muchas veces reconocía errada e incluso catastrófica. Los testimonios muestran las características particulares –contradicciones internas de los militares, proyectos políticos de las diversas armas, crisis personales de los propios torturadores– que explican la sobrevivencia de un puñado de prisioneros. Lo significativo, sin embargo, es que esto ocurriera simultáneamente en diversos lugares del país, que la colaboración de muchos Montoneros, por ejemplo, sirviera para socavar la propia organización donde habían ocupado, poco antes, lugares destacados. La tortura tiene un objetivo: obtener información, deteriorar al otro para que se pase de bando. ¿Pero es posible pensar que la derrota se produzca por el hecho “técnico” de que se doblega a un grupo de militantes? ¿Cómo se consiguió doblegar a un número tan grande como para que fuera decisivo en la eliminación de organizaciones enteras?

¿Cuál era la debilidad sustancial de esas organizaciones que hicieron posible un alto grado de delación? ¿Solo se trata de un problema táctico?

Repensar lo político

Nos interesa preguntarnos por cuestiones que van más allá de un tipo de estructura organizativa y una manera de diseñar acciones concretas. La anécdota montonera tiene validez en la medida que refleja una forma de pensar la política por parte de las fuerzas que se llaman revolucionarias. ¿A partir de qué principios se piensa lo político? ¿A qué realidad remite? Aun en nombre del materialismo, la izquierda, con frecuencia, genera sus prácticas desde esquemas estrictamente imaginarios. No es la realidad, sino construcciones ideales lo que preside su política.

Pero, ¿cuál es esta realidad que reivindicamos? Un tanto insolentemente diríamos que es la realidad humana, la del hombre en el mundo. La afirmación puede sonar anacrónica; de tan obvia que parece, ha sido olvidada. Es que para buena parte de la izquierda los hombres concretos también se han vuelto categorías abstractas. La cotidianeidad ha sido despreciada para incorporar la existencia en esquemas genéricos que no dan cuenta de lo real.

Este olvido de lo cotidiano –del hombre real– ha construido modelos que no resisten la historia. Los testimonios de los sobrevivientes sirven como estímulo para la reflexión: ¿Qué parte del cuerpo se compromete en la acción política? ¿Es posible fragmentarlo para elaborar una teoría sobre el heroísmo? ¿Cómo es la relación con la muerte que establece el militante? ¿Qué campo semántico recubre la palabra traición?

La muerte de los desaparecidos

Los traslados no se hacían en días fijos, pero se podían prever con bastante aproximación, y la angustia alcanzaba grados desconocidos para la mayoría, era una mezcla muy rara de miedo y alivio, el traslado se lo temía y se lo deseaba a la vez, que si por un lado significaba la muerte por el otro era el fin de la tortura y de la angustia, el alivio se sentía por saber que todo eso se terminaba y el miedo a la muerte no era el miedo a cualquier muerte, ya que la mayoría la hubiera enfrentado con dignidad y muchos ya lo habían hecho, sino a esa muerte, que era como morir sin desaparecer, o desaparecer sin morir nunca, una muerte en la que el que iba a morir no tenía ninguna participación, era como morir sin combatir, como morir estando muerto, o como no morir nunca.

(De los testimonios)

Deberíamos comenzar a reconocer palabras sin los prejuicios que una retórica política cargada de metafísica ha desvirtuado. Deberíamos poder mencionar hechos sin que escandalicen. Estamos tan impregnados de un lenguaje que reconoce valores provenientes del dogma que las palabras parecen no tener historia, corresponder al mundo de la naturaleza. Digamos, por ejemplo, que según los testimonios la inmensa mayoría de los desaparecidos ya no existen: están muertos. Estas declaraciones han molestado a alguna gente. Hasta se ha sostenido que quienes declaran en este sentido son agentes de la Junta Militar argentina pues tienden a desmovilizar a los grupos que reclaman por los secuestrados. Como si la muerte no mereciera un pedido de cuentas. ¿Desde qué criterios políticos se estimulan semejantes ideas?

La sospecha de que los desaparecidos están muertos es la más grave sombra que se cierne sobre el futuro de los gobernantes argentinos. Una legión de torturados que luego fueron sistemáti-

camente asesinados –mujeres, hombres, madres, adolescentes casi niños– están allí: fantasmas que esperan recuperar sus cuerpos ante sus seres queridos para, de una vez, ser enterrados. Están muertos y desaparecidos: esa es la inhumanidad del represor. Tan inhumano como quienes se molestan ante esta verdad y quieren ignorarla por temor a perder una bandera. El muerto, parece, no interesa; interesa la bandera agitativa.

Los desaparecidos dejan de ser entelequias en la reconstrucción de los testimonios de los sobrevivientes. Empiezan a tener existencia. Al materializarlos en cuerpos concretos se inicia la develación de lo macabro. No quisiéramos entrar en la discusión escatológica que propone Osvaldo Pedrozo en el número 7 de *Controversia* cuando afirma:

Muchos compañeros desaparecidos, miles, no son cadáveres, están vivos, permanecen secuestrados; es probable que sigan siendo torturados, pero están vivos, y su única esperanza y posibilidad cierta de recuperar algún día la libertad se basa en que los que estamos fuera de las cárceles y campos de concentración, nosotros y nuestros compatriotas en el exilio y en la Argentina, no los consideremos cadáveres.

Lo cierto es que los únicos datos directos y verosímiles que poseemos, son los que nos llegan a través de los testimonios de estos que aún viven y que, a su vez, son los únicos desaparecidos que retornaron al mundo de los vivos.

Los desaparecidos han sido cuerpos torturados, sin piedad; muchos hasta la muerte. Otros, cuerpos ya inútiles porque no tenían nada que obtener de ellos, fueron asesinados de diversas formas. Destruídos y vilipendiados. Muertes plurales. Uno de los momentos más conmovedores de la historia contemporánea fue la revelación de lo que había ocurrido en los campos de concentración nazis,

donde se había supliciado y asesinado a millones de personas sobre cuyo destino nada se sabía. La lucha contra la masacre se estimuló por el enseñoramiento de la muerte y no al contrario. ¿Acaso la conciencia colectiva ha olvidado el espectáculo dantesco? Los infinitos muertos por razones políticas víctimas del poder en la Unión Soviética no amainan una condena que todavía tendrá que crecer.

Alguna vez la sociedad argentina pedirá una rendición de cuentas por la forma en que fueron liquidados miles de sus miembros. La pedirá, aunque no sea hoy ni mañana, porque ahora lo que necesita es reparar sus heridas y seguir viviendo. Cuando vengan los hechos a mostrarse y la actual “indignación moral” de los argentinos se transforme en condena por la forma de una represión sin barreras, la política que encarnaban muchos de los desaparecidos de ninguna manera será reivindicada. Esta sociedad argentina que empieza a resurgir –porque nunca había concluido– necesita crecer y para ello enterrar a sus muertos. Necesita sonreír y para ello abandonar el miedo. Necesita olvidar las pesadillas del pasado y proponerse otra forma de construir su destino.

La traición de los sobrevivientes

La desesperación es constante: uno está en un mundo irreal pero tangible, donde se escuchan simultáneamente los gritos de los torturados, los ruidos que producen los palos al golpear la carne de los prisioneros, las risas de nuestros guardianes que actúan como si nada ocurriera, como si fueran meros oficinistas de una repartición estatal. Y también las risas de los propios prisioneros, sobre todo la de aquellos que están hace tiempo y tienen permitido hablar.

Porque, pese a todo, la vida sigue aún dentro de un campo de concentración y a las dos semanas de haber ingresado –que es cuando finaliza la incomunicación– surge la broma, que no

es otra cosa sino la búsqueda inconsciente del hombre por recuperar su humanidad destrozada por la tortura, la delación, la degradación.

La capacidad humana de recuperación es absolutamente asombrosa. Temblando de miedo, esperando el camión que puede trasladarte hasta la muerte, y riendo. Temiendo esa muerte que es peor que cualquier otra muerte, porque es morir en la deshonra y no en la dignidad de la lucha. La venda, la tortura, la quiebra de nuestra moral nos transformaba en animalitos, en ínfima parte de lo que uno fue. Y en un animal denigrado ante sus propios ojos al comprobar que no era quien creía ser.

Morir así es humillante porque uno está roto, solo. Inmensamente solos, porque a partir de la delación nos sentíamos aislados de quienes fueron los compañeros. Esta muerte es como morir dos veces: ya muertos por dentro, nos mataban el cuerpo.

Pocos días después, mi voluntad de resistir se extinguió. Yo no aguantaba más la tortura y mi moral se había quebrado al ver el nivel de colaboración. Llegué a pensar que, realmente, toda la lucha había sido inútil. Finalmente solo quería que no me torturaran más y que me mataran. Quería que se acabara todo rápido.

Ya uno no tiene nada que darles, ni ellos quieren nada de mí. Tenía un gran cansancio y solo quería que todo terminara de inmediato.

Pero otras veces, contradictoriamente, sentía en mi cara el sol y quería verlo. Y si lograba fumar un cigarrillo, quería otro. Luego te prohíben el sol o el cigarrillo y uno se desespera aún más, porque con el cigarrillo y con el sol parecíamos volver a la vida. La prohibición nos reintegraba a la oscuridad, a la irrealidad.

(De los testimonios)

Pocos son sobrevivientes. Tal vez no lleguen a un par de centenares. ¿Cómo pudieron sobrevivir? ¿Por qué no los mataron también a ellos? Una compleja red de motivaciones permitió su supervivencia. Lo cierto es que allí están y algunos de ellos han dado fe de lo que pasaron. Entre otras cosas, de su colaboración con los represores. Según los testimonios, todos los sobrevivientes colaboraron en distintas proporciones, o simulaban convincentemente alguna forma de colaboración. El coro de los justicieros en el exilio se levantará una vez más para señalar a los traidores. ¿Traidores de qué? ¿Desde dónde enjuiciarlos?

Toda generalización no es más que eso: la afirmación de valores globales que no dan cuenta de los hechos reales, históricos. La generalización suele ser un sin sentido. Pensar la situación del torturado en general nos remitiría a categorías irrelevantes. ¿Por qué colaboraron los torturados en los campos de concentración argentinos? ¿Cuál podría ser el trato con la muerte de estos seres que muchas veces regresaban de la muerte? La pastilla de cianuro que acompañaba permanentemente a gran número de militantes guerrilleros, ¿tendía a evitar la traición? ¿Se ha pensado lo que significa como proceso de desgaste y subestimación el sentirse “traidor en potencia”? Para negarse a la posible traición, el militante se transforma en suicida constante. Ante cada riesgo, la pastilla entre los dientes. Una, dos, tres muertes diarias. Entre traidor y suicida, ningún lugar para la vida.

El torturado que delata, que colabora, frecuentemente no es derrotado sólo por el sufrimiento. Su derrota es previa; cae derrotado porque ha vivido en un diálogo continuo con la muerte, donde el fin de su cuerpo aparece como una instancia táctica al servicio de una *técnica* política. La derrota, paradójicamente, se produce cuando toma conciencia de que la muerte no es inevitable. De que la vida es posible y que lo único que se le había ofrecido es la muerte. A la máquina terrorista implementada por las Fuerzas Arma-

das, se opone otra máquina que solo confía en su técnica, a cuyo servicio están los militantes. Cuando el militante sobrevive (aun a pesar de él) y observa que puede escapar de la máquina a la que estaba enajenado, sufre una conmoción y queda sin asidero. Ya no tiene sentido morir por la máquina a la que servía; entonces ve la posibilidad de la vida que se le impone porque ya no tiene sentido la muerte. También por esta razón, porque es máquina *versus* máquina la realidad que se le ofrece, en algunos casos, cuando sobreviene la ruptura total, la vida es asumida como terror que hay que vencer pasando a servir a la otra máquina destructora. Si no hubiera una matriz sustancialmente similar, sería difícil comprender por qué se puede pasar tan fácilmente y en cantidad tan significativa a la máquina hasta ese momento enemiga.

La derrota del militante aparece como una esperanza que se le había negado, porque la organización está construida en función de la muerte. Bruscamente termina el encandilamiento y, en los mejores casos, se vuelve a la vida y se desea compartirla. Tal es la situación de los sobrevivientes que aprovecharon favorables circunstancias para salvarse y salvar a otros; salvarse juntos, contra el enemigo y contra los que ayer eran sus amigos y se transformaron en los peores acusadores.

La política como técnica o la vida como política

Nos hemos obstinado en construir realidades desde la metafísica de las ideas y aún hoy nos resulta difícil desprendernos de ciertos esquemas que pretender poseer valor universal. Para algunos, todo el error, en la Argentina, consistió en aplicar inadecuadamente instrumentos teóricos que, en sí, son acertados. O que en vez de este modelo, en la circunstancia argentina, hubiéramos tenido que utilizar otro, pero ambos provenientes del mismo arsenal teórico. Sin embargo, la crisis, la derrota, está incluida en la

teoría que presupone esta forma de la política. “Partir de la conciencia de la crisis significa volver a edificar los interrogantes, no solo cambiar las respuestas”, indica Nicolás Casullo. Y, en efecto, las preguntas aparecen desdibujadas desde una práctica política que se ha olvidado cuestionarse por su punto de partida. Las fuerzas revolucionarias no se han interrogado suficientemente sobre en qué medida son tributarias de la concepción burguesa de la política, como un campo diferenciado del quehacer humano de acuerdo a la división *técnica* y social del trabajo. Enfatizo técnica porque el concepto de división social, más difundido, ha opacado la importancia de la manera concreta como se expresa esa división, que es la técnica. El dominio del técnico (el que sabe lo que otros no saben y, por lo tanto, en quien se delega el derecho a ejercer determinadas acciones) está en la base de la especialización de los políticos y de la concepción de la política como *una parte* de la vida cotidiana.

Cuando se habla de politizar las diferentes esferas de la vida social, suele entenderse como la necesidad de introducir la variable “política” en otras actividades que, en sí, no serían políticas. De allí que el predominio de lo político se haya constituido, en la práctica, en una subordinación de las múltiples experiencias por las que pasan los hombres en su existencia a lo político como técnica; lo político como una forma específica de acción *al margen* de aquellas experiencias. La política como técnica confirma la idea de que la existencia de los hombres reales es una suma de elementos fragmentarios. Por un lado está el hombre político; por otro, el que desea; por otro, el que piensa la producción. Esta desarticulación, propia de la imagen que el capitalismo tiene del mundo y que, por lo tanto, trata de reproducirlo en la organización que propone para la existencia, es capturada, de hecho, por la izquierda que se propone revolucionaria. Por este camino, el héroe se transformará en el sujeto político ideal y los seres humanos heroi-

cos en los instrumentos más adecuados para la construcción política que se postula. La revolución aparece como una maquinaria que *utiliza* a los hombres para sus fines propios; la revolución pasa a ser un monstruo al que se sirve. El revolucionario debe alienarse en una “otra cosa” que se llama revolución y que, por lo general, se muestra como una acumulación de hechos materiales o de aparatos de poder al margen de los hombres concretos que, sin embargo, tienen su única existencia en la *forma* en que transitan su vida cotidiana. El socialismo suele mostrar sus triunfos contabilizando los mismos datos que, mercantilmente, ha impuesto el capitalismo como variables indicadoras del bienestar. La izquierda olvida, negándose a sí misma, las preguntas centrales que le darían sentido: de qué nueva manera se relacionan los hombres entre sí, cómo cambia la relación de cada hombre con su cuerpo, cómo se modifica el vínculo de los seres humanos con la naturaleza, en fin, qué nueva cultura se propone.

Las preguntas olvidadas, sin embargo, vuelven como espectros a alucinar a los teóricos de la política cuando se deben dar respuestas a las acciones precisas en que se resuelven los hechos históricos. Hacia ellas debiéramos retroceder, es decir, avanzar, si queremos reconocernos en la vida real. La sociedad argentina, que no vive la oscuridad de la agonía, ha comenzado a interrogarse por los mismos temas que muchos nos planteamos fuera de las fronteras y para lo cual hemos tenido que destruir casi todos los sistemas de pensamiento que guiaron nuestra comprensión del mundo en el pasado. La lección de nuestros muertos, cuyos ojos aparecen a través de los testimonios de los sobrevivientes, es la misma que nos ofrecen las experiencias de muchos otros pueblos del mundo. Las razones que debemos oponer al poder dominante no son aquellas por las que murieron, aunque tal vez tengamos que rescatar su esperanza, traicionada por la técnica política.

Apuntes para reflexionar sobre política¹

Las experiencias y los aprendizajes de los últimos años nos han movido, a muchos de nosotros, a modificar sustancialmente gran parte de las creencias que teníamos sobre la sociedad y su transformación. El desafío principal que ahora se nos presenta es pasar esa nueva concepción a términos políticos. En nuestro caso —los argentinos que estamos fuera de la geografía nacional— el resto se multiplica: no solo se trata de ordenar un cuerpo de ideas generales a partir de la realidad de un país (tarea que nos incluye en un vasto universo constituido por todos los argentinos que están representando el quehacer político), sino que para nosotros se trata de incorporarnos a ese universo desde la situación particular del exilio.

Con frecuencia, la valentía, la sensatez y la sistematicidad de algunos planteos teóricos no encuentran correlato preciso en las formulaciones políticas. En una lectura discretamente atenta de los números de *Controversia* publicados hasta ahora es posible reconocer dos lenguajes que se reiteran: el de la audacia de la abstracción y el de la vejez de ciertos postulados políticos. ¿Po-

1. Artículo publicado originalmente en 1981 en la revista *Controversia*, año III, núm. 11-12, p. 15, México.

dríamos haber hecho otra cosa? ¿En qué medida ha influido en nosotros la percepción de que lo tautológico es tranquilizante y por lo tanto se vuelve aceptable, creíble? La inquietud que genera nombrar lo que los hábitos culturales y las limitaciones ideológicas han reprimido, ¿no nos ha empujado a repetir pasadas retóricas, a “reandar” caminos transitados, aunque a veces se cambien los decorados de los linderos? ¿Cuánta imaginación nos hemos negado porque parece reñida con la solemnidad de las demostraciones “científicas”? ¿Cuánta realidad, en definitiva, ha pasado intocada a nuestro lado porque nuestros modelos mentales previos no ofrecían el lugar preciso para otorgarles existencia?

Las nuevas concepciones sobre la sociedad a que aludíamos en un principio no solo modifican (en el sentido de mejorar) los viejos esquemas sobre los que acostumbrábamos a construir nuestras hipótesis políticas: producen un cambio sustancial en la manera de afrontar el conocimiento de los procesos históricos. Lo que sigue constituye, apenas, la enumeración, desordenada e insuficiente, de algunos problemas que considero deberíamos tener en cuenta:

1. Desde el punto de vista del análisis de la sociedad, la vieja división de inspiración marxista entre “estructura” y “superestructura” parecería haber entrado en grave crisis. La idea de que un asiento económico, la estructura, es el sustento en el que se montan (determinándolas) las diversas formas en que se organizan las instituciones más variadas de la sociedad concreta, dio lugar a simplificaciones que hoy resultan intolerables.

2. Desde la perspectiva de los individuos (esta división entre individual y social debería entenderse solo como un mecanismo reflexivo), las nuevas conceptualizaciones incorporan crecientemente la subjetividad como elemento inexcusable a tener en cuen-

ta para considerar las acciones humanas. La maltratada subjetividad (pero ahora rehecha, de vuelta de la “muerte del sujeto” pero también de cierto psicoanálisis) aparece como componente sustancial de los procesos históricos. El deseo (y no hay deseo que no se articule con la subjetividad) no solo se dibuja como algo que no hay que reprimir en los procesos sociales, sino que, por el contrario, debe considerarse como parte estructurante de esos procesos. No se trata, en adelante, de *también* considerar el deseo como graciosa muestra de amplitud política. El deseo es política; toda política, dicho de otro modo, da cuenta, quiéralo o no, del deseo. Cuando en los procesos sociales se realizan políticas en las que se pretende marginar el deseo, este, en algún momento, se toma su revancha.

3. Las premisas anteriores, pues, nos colocarían en una nueva situación ante la política. Ya no solo se trata de considerar la acción de las masas como encarnación abstracta de clases sociales, sino de entender las múltiples determinaciones o los condicionantes de esa acción. Se trata, igualmente, de observar los procesos históricos no solo como el accionar de las masas-clases, sino también a partir de otros núcleos de influencia tales como: a) grupos que se recortan en la sociedad a partir de intereses que podríamos llamar “humano-sociales”; b) individuos que aportan su acción a manera de irrupciones cualitativas sobre la realidad: artistas, líderes religiosos, líderes catalizadores del deseo de las masas.

4. La política, en tanto proyecto que los hombres construyen para vivir de una determinada manera, debería plantearse desde una perspectiva estratégica de vida cotidiana, desde un modelo de ser concreto de los hombres en el mundo. La maraña social debería imaginarse puesta al servicio de ese ordenamiento cotidiano y no al revés, como repetidamente se ha hecho. Se trata de

poner énfasis en el estilo de vida, lo que desde otra perspectiva se llamaría modelo o estilo de desarrollo. El estilo de vida tiene que ver con una concepción de cultura, más que con índices cuantitativos de producción y consumo. Debería ser el eje articulador de las propuestas políticas (que incluye patrones económicos, organización del poder, instrumentación tecnológica) y no permanecer como derivación o consecuencia de cambios en la estructura económica.

5. Se trata de no imaginar ingenuamente un proceso de desarrollo de las fuerzas como si fuera un fenómeno consustancial e irreversible de la sociedad humana. Sería preciso, en cambio, detectar cuál es la concepción sociocultural que está detrás de ese desarrollo; se trata de percibir, en las condiciones materiales y no materiales de existencia que surgen de ese desarrollo, la prefiguración de un estilo de vida. Deberíamos aclarar que cuando hablamos de condiciones de existencia entendemos, entre otras cosas, las siguientes: *a)* la forma de relación de los hombres entre sí, que incluye la del individuo con su deseo; *b)* la relación de los hombres con la naturaleza; lo que apunta no solo a los problemas medioambientales, sino también a la manera cómo la naturaleza se integra en la cosmovisión de los seres humanos; *c)* la relación de los hombres con los instrumentos y el uso de los mismos, que condiciona las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. El problema de la tecnología debería considerarse como un hecho esencial en la concepción materialista del mundo, exactamente en las antípodas de la versión dominante que sostiene su neutralidad.

6. Lo sugerido hasta aquí constituye puntos de partida posibles para que la política, en el inmediato porvenir, tenga un anclaje verdadero en la realidad. Cada punto podría servir de detonador

para múltiples reflexiones y búsquedas; pretenden ser nudos de conflictos más que afirmaciones de seguridades ya conquistadas. Lo que no parece cuestionable es que el futuro nos autorice a no considerarlas. Hasta nuestros días la fragmentación de la realidad ha sido enorme y muchas veces cada segmento apareció como totalidad. El desafío próximo exige reintegrar las partes, incluir lo desdeñado, sacrificar dogmas y reconocer las numerosas verdades que organizan la trama social. Pero he aquí una pregunta clave que nos condiciona en la reflexión: ¿qué significa nuestra situación de exiliados para pensar la política en la Argentina? Por un lado, se diluye la especificidad del exilio en la medida que comparte la misma dimensión de problemas que *realmente* padecen los argentinos en Argentina; por otro, en cambio, requiere considerar la carga subjetiva de la situación de alejamiento. El destierro comporta la pérdida del lugar, la desubicación para pensar la realidad. Si ya no es concebible pensar la política desde un andamiaje teórico de leyes generales, el enraizamiento, la situación concreta, el *ubi*, en definitiva, es condición insalvable. En consecuencia, un esfuerzo complementario de reinserción debería ser constituyente del pensamiento político en el exilio.

7. Por las páginas de *Controversia* han transcurrido básicamente dos opciones políticas: el peronismo y el socialismo. ¿Cuáles son los acuerdos? ¿Cuáles las divergencias? Si arrancamos nuestra meditación de los puntos anteriores señalados, ¿qué sentido adquiere la diferencia? Desde otra mirada: ¿Qué impide la coincidencia? ¿Qué significa hablar de socialismo o peronismo si se pudiera acordar, a priori, en un modelo de sociedad para la existencia de hombres concretos? ¿Qué es el socialismo sino el “realmente existente” o la utopía donde la subjetividad de los hombres encuentra las formas de satisfacción de sus deseos? ¿Qué es el peronismo sino la forma en que los argentinos han ido encontrando

la manera de reconocerse en la historia? Salvo que se piense en el socialismo como lo teleológico y en el peronismo como una realidad que es preciso aceptar, pero accidental y, por lo tanto, perecedera, ¿por qué no romper un deber ser tan abstracto como inexistente y ubicarnos en la complejidad de lo real humano? Si se abandona la idea de partido como el organismo que sabe porque tiene la verdad, si se descrea de la política como la especialización de la técnica de algunos, si el poder, como forma de exclusión y privilegio, es combatido en sus rostros plurales para propiciar la participación de todos y la expansión de cada uno, ¿por qué aferrarse a esquemas anacrónicos y no pensar todo de nuevo para inventar (o reinventar) el movimiento que aglutine a las fuerzas que en la sociedad argentina aspiran a un cambio en el sentido estricto? ¿Qué considerar, si no, cuando hoy pensamos en política? Si todavía podemos creer que no es demasiado tarde, en un planeta donde los signos del apocalipsis cada día son ensayados, ¿nos atreveríamos a decir que el objetivo de nuestra política es hacer posible la alegría? Y si no, ¿qué?

Presentación de la edición facsimilar de la revista *Controversia* (1979-1981)¹

Controversia, en México, hace tres décadas, fue un tiempo en el que cada uno de los que participamos vio ampliar las crisis que, desde antes, se abrían en inquietantes preguntas. No se me ocurre otra forma de evocarnos, de llamar aquel recuerdo a este presente, que acudir a la fácil figura de crisis.

Vivíamos, en la excepcionalidad del exilio, el drama de la crisis del marxismo, que nos tocaba a todos, aun a aquellos miembros de la revista cuya sensibilidad estaba instalada en la crisis de la iconografía peronista. Estábamos en México porque, de diversas maneras, propiciábamos la Revolución. Y la Revolución se venía diluyendo entre nuestras manos, que ya no podían o no querían contenerla. Algunos no solo percibíamos cómo se deshilachaba el objetivo al que habíamos asignado una parte extensa de nuestras vidas, sino que empezábamos a sentir que esa revolución (al me-

1. La edición facsimilar de la revista *Controversia* fue recopilada por Sergio Bufano y editada por Ejercitar la memoria editores (Buenos Aires, 2009), realizada en la Biblioteca Nacional el 21 de mayo de 2009. Participaron Carlos Altamirano, Sergio Caletti, Héctor Schmucler y Sergio Bufano. [N. de la E.] Esta breve intervención oral reflexiona en torno a la participación del autor en *Controversia*. Se optó por incluirla aquí, sin respetar el orden cronológico, porque implica una revisión de los artículos previos que cierra el sentido del conjunto.

nos *esa*) no tenía sentido. La más perentoria de las crisis tocaba al ejercicio de la “lucha armada”: también estábamos en México porque sospechábamos que se nos podía incluir en la represión que la dictadura estaba culminando contra las organizaciones guerrilleras en Argentina.

Estábamos, pues, viviendo plenamente esas crisis que marchaban pegadas a nuestros cuerpos y a nuestras almas. Sin embargo no estábamos desesperados, aunque la angustia era nuestra inseparable compañera. El testimonio de algunos sobrevivientes de los centros clandestinos de reclusión nos informó, tempranamente, sobre los aspectos más siniestros del accionar militar. Experimentamos el abismo desesperante ante nuestros íntimos desaparecidos. Sin embargo, en nuestras reflexiones tratamos de evitar la simple repetición de las frases hechas y en consecuencia, como suele ocurrir, fuimos motivo de sospechas que a veces merodeaban la palabra traición. Tratamos de evitar hacer del exilio nuestra identidad. Sentíamos que nuestro deber no era “justificar” lo que habíamos hecho en el pasado, sino reflexionar sobre él sin concesiones autocomplacientes. En el mejor de los casos, logramos imaginar algo sobre el dudoso futuro.

Hoy no estamos todos los que encabezamos la aventura de *Controversia* y este acto hace ruidosamente visible la ausencia de los que murieron. Tal vez el hueco que dejaron y la memoria de un fin inevitable al que ellos llegaron antes que nosotros, constituya el sentido más intenso de este encuentro. No imagino otra forma de homenajearlos, de celebrar lo vivido, que confesar cuánto más solo me siento sin la presencia ellos.

Miedo y confusión¹

El 28 de enero de 1977 –conjeturamos– desapareció Pablo, mi hijo.

Releo esta primera frase para seguir escribiendo. En mi espíritu, antes de anotarla, se insinuaba el deseo de dar un testimonio preciso, puntual. Al leerla, no encuentro más que abstracción, dolor incierto. La exactitud de la fecha luego se diluye porque apenas “conjeturamos”; “desaparecer” evoca el vacío; “mi hijo” sólo es real para mí. Quise señalar un comienzo –el del recuerdo incesante– y describo un hueco. Pienso que si pudiera registrar, por ejemplo, “a mi hijo Pablo lo mataron el 28 de enero de 1977 y su cuerpo fue sepultado en un cementerio”, sería posible reconocer un camino hacia la calma. Cuando la muerte solo es sospecha, pierde grandeza; desdibuja la vida. La sospecha habita los abismos y ningún patetismo encierra mi solitario encuentro con mi hijo, que es tiniebla. Solo un oscuro dolor que veo arrastrarse por las calles, una vergüenza que se asoma como un rubor a los rostros, una culpa que nace en mí y que se extiende, disimulada, entre la gente: la gente que habla; y la que calla.

Seguramente estoy escribiendo porque en estos días crece en

1. Artículo publicado originalmente en 1988 en la revista *La Ciudad Futura*, núm. 13, pp.12-13, Buenos Aires.

mí el horror a la confusión, ese castigo primordial impuesto a los hombres por su soberbia, cuando se disolvieron los sentidos de las cosas y tuvieron que abandonar, en Babel, la construcción de la torre que los llevaría al cielo. Deberíamos recuperar el significado que la palabra confusión poseía en la Edad Media: “echar a perder”, “destruir”, porque nada deteriora más que la confusión, momento en que las cosas se funden y se mezclan. Las formas desaparecen; las palabras se vuelven meros ruidos incomprensibles, inútiles. La confusión inmoviliza el alma, que apetece permanecer activa en el vivir amoroso.

Crece en mí el horror a la confusión en estos días porque hace once años escuché, en México, la voz de la madre de mi hijo que me llamaba desde la Argentina: “Pablo está muy grave”. Eran días de angustia, de muerte cotidiana, y yo sabía que en algún momento recibiría aquel llamado. Un mensaje que no podía decir las cosas según eran, por temor a que alguien escuchara. Por temor, tal vez, a que las palabras consolidaran los hechos, dejaran sin espacio la posibilidad del error. “Pablo está muy grave”, aunque nunca hubiéramos convenido la clave, quería decir “Pablo ha desaparecido. Por tanto, es posible que haya muerto”. Luego vinieron las noches y los días de vigilia, los clamores lanzados a todos los vientos, los intentos fracasados de que alguien intervenga, de que alguien pudiera tener poder para salvarlo, para dar una noticia, para ganarle al azar. Vinieron los meandros del infierno con rostros que se mostraban sonrientes para alentar alguna esperanza que hacía más dolorosa la decepción que seguía inexorablemente. Constituimos el cortejo de los que buscábamos fantasmas en peregrinajes absurdos. El alma se confundía. Una entrevista a un senador norteamericano o un llamado a un obispo argentino sospechábamos que eran inútiles, pero los propiciábamos porque era imposible no creer en algo, no esforzarse para evitar que la confusión disolviera todo. Un rabino en Nueva York podría obrar el

milagro. También un policía que vendía su engaño por el pago de miles de dólares. Un lento descender, siempre descender a la ignominia. Una adivina en México, pero también otra en la Argentina, lo veían vivo a Pablo. El misterio –solo el misterio– podía apaciguar el tormento de las certezas brutales.

Con los años cesó el frenesí. Toda evidencia certificaba la muerte. Pero no hay descanso para el muerto cuando su cuerpo no yace en una tumba. Antígona se multiplica. No es la duda lo que inquieta al padre: es el no poder decir esto o aquello, aunque se equivoque. No es odio; casi no es dolor. Un sentimiento de confusión nos envuelve. Imperceptible trama que me une a los amigos. Nuestra confusión está hecha de miedos, de palabras no dichas, de confianzas que se diluyen. Triste aridez que se ciega ante la vida, la confusión nos cierra el camino a la tragedia, a la pasión, al amor.

La confusión transita por el país (por eso hay palabras que aún cuesta pronunciarlas). Para salir de ella deberíamos abrirnos a los interrogantes, a las palabras que el miedo retiene. Los miedos se resisten a abandonarnos. Miedo a los organismos represores y controladores del Estado. Miedo a la venganza de la derecha y de la izquierda. Pero sobre todo se resisten a abandonarnos otros miedos menos perceptibles: el miedo a preguntar y preguntarnos. A enfrentar espejos que nos recuerden a nosotros mismos en cada momento del pasado; a desconocer (a no conocer) las figuras que se reflejan. Miedo a que claudiquen las respuestas explicativas que nos tranquilizan. A no saber por qué. El colapso puede parecer próximo cuando las seguridades de la razón se resquebrajan. Pero deberíamos atrevernos a atravesar esos miedos si queremos intentar salir de la confusión, recuperar el verbo y decir palabras nuevas.

El miedo niega la memoria. Por eso, tal vez, cunde una desordenada búsqueda de autocríticas. La memoria llama al arrepen-

timiento. La autocrítica –una forma complaciente de la mentira– parodia al arrepentimiento. El arrepentimiento nombra sin más objeto que recordar. Se realiza en sí mismo. La autocrítica es instrumental: se la hace para reubicarse en el mundo. No necesita reconocer palabras: basta con declarar que ahora se piensa otra cosa. Es el paso previo al olvido. La verdad sustentada anteriormente no se pone en duda: solo se realiza una transacción con ella. Entre nosotros algunos quieren imponer la autocrítica para “acumular fuerzas”; muchos la practican confiando clausurar el pasado. Mientras el arrepentimiento encuentra su espacio en la ética, la autocrítica se vincula a la razón calculadora. Pura instrumentalidad, la autocrítica –entre nosotros y en estos días– adquiere poder exorcizante. Pura ilusión: los demonios, que existen y se imponen a los olvidos planificados, muestran sus rostros entre las fisuras de un orden aparente. La tragedia se cumple y allí surge la vida sin mediaciones.

Durante la “Semana Santa” argentina, la de 1987, la tragedia – las fuerzas insondables del destino– irrumpió entre nosotros. Es posible que el presidente Alfonsín no supiera cabalmente por qué se vio impulsado a hablar de héroes, de otros héroes, cuando la Plaza de Mayo lo consagraba a él como el personaje heroico de la jornada. Alfonsín invirtió la historia aparente: “héroes” eran algunos insubordinados. Héroes, algunos de aquellos contra quienes se había reunido el pueblo innumerable. Alfonsín decía una verdad casi insoportable (como las que instala la tragedia): estos “héroes de las Malvinas” merecen ser condenados. La Argentina – al menos muchos argentinos– no estaba dispuesta a escuchar una verdad que dislocaba seguridades adquiridas en el ejercicio del olvido. ¿Es que serían totalmente otros estos, los que llenaban esa plaza *para no escuchar* el calificativo de héroes, y aquellos, los que cinco años atrás se habían exaltado ante el “heroísmo” de los soldados argentinos en las Malvinas? Simbólicamente, en todo caso,

eran los mismos. Las dos multitudes podrían haber reclamado, con igual validez, la representatividad del pueblo. “Si este no es el pueblo, ¿el pueblo dónde está?”, suele repetirse una y otra vez, hasta en varios lugares simultáneamente, para proclamar la legalidad de esa representación.

Si al heroísmo se le otorga un valor en sí, el héroe –más que hombre aunque menos que Dios– siempre es admirable. Sin embargo, lo que normalmente ocurre es que el héroe de un bando es un “enemigo encarnizado” para el otro. Se aplaude a los héroes cuando, además de serlo, realizan un ideal compartido. La expresión “héroes de las Malvinas”, en el vocabulario común, parece haberse independizado de una guerra precisa. Han quedado los héroes mientras el olvido diluye la guerra. En la Argentina no se habla de la guerra de las Malvinas. De *nuestra* guerra de las Malvinas. El ejército que la hizo entra en la zona de la confusión. Si hay “héroes de las Malvinas” es porque la población, mayoritariamente, aceptó esa guerra. Decir que el pueblo no fue consultado y tuvo que tomar partido sobre los hechos consumados puede ser verdad, pero no altera el significado de ese apoyo. Por un momento los argentinos fuimos –en muchedumbre– el ejército. De nada valen las estadísticas publicadas en un periódico para mostrar que los “comandos” no murieron en la misma proporción que otras formaciones del Ejército. Nadie ha discutido la justicia de las condecoraciones otorgadas a Aldo Rico en las Malvinas. Es casi inexistente el esfuerzo por entender el sentido de esa guerra y del apoyo que se le otorgó. Sin embargo, el acontecimiento nos marca. Un triunfo argentino, aunque parcial, probablemente hubiera producido una historia diferente a la que estamos viviendo y en la que es posible formularnos estos interrogantes. Solo por esto, porque podemos decir que debemos preguntarnos, vale la pena optar por la democracia. Pero, ¿cuántos hubieran estado de acuerdo –en el momento de la guerra– en postergar la reivindicación

de las Malvinas en pago de la democracia? Silenciar estas preguntas contribuye a la confusión. Pregunta que vertiginosamente (es decir, que produce vértigos) nos lleva a esta otra: ¿Realmente interesa sustancialmente la democracia a la mayoría de los argentinos?

El olvido confunde. ¿Qué es lo que no se quiso recordar cuando Alfonsín mencionó a los “héroes de las Malvinas”? ¿Qué resultaba innombrable? Imprevistamente se dijo que había existido una guerra, se dijo que a quienes se los designa como héroes creen que son héroes (y por lo tanto superiores al resto de los mortales). Al condenarlos se pone en cuestión la aureola de pureza que parece distinguirlos. Ese día en la Plaza de Mayo el salto había sido dado. Los héroes debían ser condenados. El destino –la gran memoria– triunfaba sobre una historia hecha de olvidos. No fueron suficientes las palabras. Nuestro rostro no se atrevió a reflejarse en las Malvinas. No nos internamos en esas brumas y “Semana Santa” siguió siendo parte de la confusión.

Una guerra que venía después de otra. La guerra de las Malvinas era la culminación de la guerra “contra la subversión”. Es demasiado simple, y seguramente equivocada, la difundida idea de que la guerra de las Malvinas fue un invento de militares que querían limpiar su imagen tras la “guerra sucia” que habían llevado adelante durante los años anteriores. Los militares no dudaban de la justicia que los acompañaba en su guerra contra la subversión, del heroísmo que habían desplegado, del rescate que la historia haría de su accionar. Ningún dato indica que se sintieran culpables de algún error sustancial. Se sentían triunfantes y los triunfadores raras veces meditan sobre la legitimidad ética de los medios utilizados. Otras eran las fatigas que empezaba a mostrar el cuerpo de las Fuerzas Armadas y de la parte de la sociedad que las acompañaba. No los métodos con los que habían aniquilado la guerrilla. Habían optado por la lucha clandestina, sin cuartel y sin piedad. Timerman (en su libro *Preso sin nombre, celda sin número*)

relata la opinión de un oficial de marina en 1976, después del golpe militar: “Si exterminamos a todos [los terroristas], habría miedo por varias generaciones [...] Todos... unos 20.000. Y además sus familiares. Hay que borrarlos a ellos y a quienes puedan llegar a acordarse de sus nombres” (p. 51). No fue fácil identificar las manos que ahora defendían la soberanía –contra los ingleses– con aquellas que habían dado muerte a millares de argentinos. Aldo Rico vino a decirnos que eran las mismas. Es cierto que la “guerra contra la subversión” se había hecho al margen del pueblo y que el terror que difundía sofocó los intentos de protesta. Pero es dudoso que solo por temor una buena parte de la población no haya reclamado. Torcuato di Tella lo dice con menos vacilaciones:

No es por disculpar a los militares de los horrores que cometieron, pero la verdad es que todos estamos metidos en la etiología del fenómeno. Y hay tantos civiles como militares (en realidad, más) involucrados en la comisión, apoyo o apañamiento de esos horrores. Y eso que exceptúo de la cuenta a los que meramente dieron una “anuencia indebida”: porque entonces incluiría a una proporción excesiva de la población (*La Ciudad Futura*, núm. 8-9).

El olvido también aquí llama a la confusión.

El tema de la violencia aún no parece encontrar un clima adecuado para su reflexión en la Argentina. Los muertos, mi muerto, seguirán sin sepultura y no tendrán calma hasta que los silencios duros y los silencios rumorosos no se abran a las palabras. La voz no habrá que esperarla de quienes se negaron a señalar el lugar de las sepulturas porque se conjuraron para afianzar su victoria. Ni de quienes se obstinan en negar la muerte para no evidenciar la derrota: “Con vida los llevaron, con vida los queremos” es una consigna que obnubila, irrespetuosa para el martirio de las

víctimas. Ningún juez terrenal saldará las cuentas y ningún dios tolerará el olvido: el destino siempre llamará a la puerta. Nuestro espíritu confuso debería abrirse al contradictorio mundo en vez de pretender un artificioso orden sin sobresaltos. Reconocer, reconocernos en la muerte y hacer posible la vida. “Rodolfo Walsh desapareció en circunstancias poco claras el 25 de marzo de 1977, en uno de los tantos hechos que quisiéramos olvidar”, dice una nota bibliográfica en *La Nación* del 24/1/88. Mientras tanto todos saben –incluido el autor de la nota– que Rodolfo Walsh fue un militante montonero y que por su militancia fue secuestrado y asesinado. ¿Por qué resulta incómodo reconocerlo? ¿Por miedo a aparecer como justificando el crimen? ¿Por miedo a ser sospechoso de complicidad con la guerrilla por elogiar a un escritor montonero? La violencia en la Argentina, desde la década del sesenta hasta el derrumbe de las Malvinas, tuvo forma de dos guerras de inquietante recuerdo. Deberíamos sorprendernos de lo poco que hablamos de ellas. Negar la guerra interna que tuvo a la guerrilla como protagonista puede tener validez de alegato jurídico, pero clausura la posibilidad de ver el camino recorrido, de salir de la confusión. Sin una concepción de guerra sustentada en reconocibles premisas teóricas, no tenía sentido el accionar que adoptaron las guerrillas en la Argentina. No solo aparece en los documentos doctrinarios de las organizaciones armadas, era la consigna que debía popularizarse como parte de una política que tendía a polarizar las opiniones. “Ayer fue la resistencia/hoy Montoneros y FAR/ y mañana el pueblo entero/ en la guerra popular”, se agregaba a la “Marcha peronista” en las concentraciones donde esta estrofa resonaba con énfasis. “Compañeros, no le podemos dar más vueltas. No podemos seguir llamando simplemente represión a lo que es una guerra”, escribía Rodolfo Galimberti en la revista *La causa peronista* (27/8/74). Ya se lo explicaban los Montoneros a Perón en una carta del 9/2/71: “Tenemos clara una doctrina y cla-

ra una teoría de la cual extraemos una estrategia clara: el único camino posible para que el pueblo tome el poder e instaure el socialismo nacional es la guerra revolucionaria total” (*La causa peronista*, 3/9/74).

¿Por qué negar la guerra, como se la negó durante el juicio a los comandantes? Existía, tal vez, la sospecha de que, si se la hubiera aceptado, serían menos punibles los delitos aberrantes de los represores. Se ocultó la guerra, tal vez, para hacer más abominable la crueldad. Se eludió la condición de guerrilleros de muchas de las víctimas, porque si se la hubiera aceptado a lo mejor hacía menos graves las acusaciones. Es verdad que existieron víctimas de la represión que nada tenían que ver con la guerrilla. Pero las torturas que les infligieron, la muerte anónima a la que se los condenó, no fueron más execrables que las que sufrieron los militantes armados. En los campos de concentración nazis, como se sabe, la inmensa mayoría eran judíos. Sin embargo, algunos subrayan sistemáticamente que *no solo* había judíos en los campos. Aunque es verdad, se puede sospechar una especie de temor: si *solo* fueran judíos, si no hubiera habido otras víctimas, la culpa de los asesinos podría atenuarse. Cuando se procede así, ¿se quiere señalar la magnitud del genocidio o se prejuzga que la opinión pública se encuentra predispuesta a no enjuiciar tan gravemente a los nazis si solo mataban judíos? El ocultamiento de la condición de guerrilleros de muchos de los que sufrieron el escarnio de los centros represivos en la Argentina, alimenta sospechas similares. ¿La indignación ciudadana sería menor si se verifica que las víctimas estaban vinculadas a la lucha armada? De esto debería hablarse para que la confusión se empiece a despejar.

Es posible que no haya llegado el tiempo: los temores aún nos paralizan. Pero en algún momento tendríamos que horadar los miedos. Por capas sucesivas, hasta que podamos mirarnos a los ojos sin sospechas. Empezando por desentrañar las causas de ese

temor. La represión de la dictadura –implacable, sorda a toda clemencia, ajena a cualquier moral– tuvo como objetivo destruir a la guerrilla en un escenario –el país– donde la violencia había crecido hasta el límite del espanto. La sociedad entera fue sumergida en el terror. Pero, ¿es verdad que la sociedad entera *sufrió* el terror? La pregunta puede resultar mortificante, aunque resulta ineludible si queremos avanzar hacia ciertas claridades. Estoy lejos de intentar una acusación colectiva. La pregunta que sigue pretende atravesar otra opacidad: ¿Por qué debía la sociedad padecer el mismo terror que los guerrilleros o que esa amplia faja de la población que simpatizó con ellos? Los guerrilleros habían contribuido a “naturalizar” la sangre, habían pugnado por generalizar la guerra, habían aceptado instrumentalizar la muerte. La guerrilla, antes o después que el bando armado que los reprimía (no importa el detalle temporal para el imaginario colectivo), contribuyó a la confusión de los espíritus. Los guerrilleros y sus represores coincidieron en levantar como bandera la fuerza *liquidadora* de las armas. El otro, no merecía ninguna consideración: había que destruirlo. Así se había construido la ofuscación, la intolerancia. Se reactualizó la consigna que Perón había lanzado muchos años antes: “Al enemigo, ni justicia” y en el mismo sentido se interpretó alguna frase de la carta con que Perón respondía a los Montoneros: “[...] por sobre todas las cosas, han de comprender los que realizan la guerra revolucionaria que en esa ‘guerra’ todo es lícito si la finalidad es conveniente” (*La causa peronista*, 3/9/74). Firmenich llevaba la solidaridad de su organización a los obreros de SMATA, en Córdoba: “Si es necesario aquí pondremos sangre montonera” (*La causa peronista*, 13/8/74). Coherentemente, se alentó el golpe de estado de 1976:

Hay quienes piensan que esto (la participación directa de los militares en el gobierno) es lo que hay que evitar. Son los re-

formistas de siempre. Los que determinan eternamente su política por la del enemigo [...]: El reformismo esgrime siempre el fantasma del golpe. Prefiere un golpe cada día. Dicen que el recambio será todavía más represivo y violento. Sin duda sus formas externas pueden ser peores, pero olvidan que la capacidad de respuesta popular es muy superior cuando tienen un claro enemigo enfrente (Rodolfo Galimberti, *La causa peronista*, 3/9/74).

Es ilustrativo señalar que el número en que escribía Galimberti fue el último de *La causa peronista*. En él, Eduardo Firmenich y Norma Arrostito narraban minuciosamente cómo habían secuestrado y luego ejecutado a Pedro Eugenio Aramburu. Unos días después, los Montoneros pasaban –voluntariamente– a la clandestinidad.

El miedo y la confusión se habían asentado en la sociedad. Una buena parte de ella no tenía por qué padecer el terror que se ofrecía como condición para concluir con aquel estado de cosas. También crecía el pánico en esa numerosa capa de argentinos que había hecho suya la euforia guerrillera: hubiera preferido no padecer el terror. Los guerrilleros habían atraído a una masa nada desdeñable. La algarabía juvenil con que empuñaban los fusiles prometía justicia, libertad; más aún, prometía una vida nueva. La utopía del mundo mejor se encarnaba en muchachos dispuestos a dar su vida por el triunfo de la alegría. Y la dieron. Multitudes empezaron a vivir el entusiasmo de compartir, de reconocerse en sus semejantes. Los guerrilleros sentían que su vida –y su muerte– tenía sentido. No sabían que la tragedia los conducía por un mundo inimaginado. No es fácil ponerse a contemplar los signos del cielo cuando el ojo sólo tiene luz para observar la mira del fusil. Tal vez por eso los guerrilleros no supieron ver que con su generosidad se tejía lo monstruoso. Cuando Firmenich afirma: “Nos-

tros hacemos de la organización un arma, simplemente un arma, y por lo tanto, sacrificamos la organización en el combate a cambio del prestigio político. Tenemos cinco mil cuadros menos, pero ¿cuántas masas más? Esto es el detalle” (*Bohemid*, 9/1/81; *apud* Gillespie, R., *Soldados de Perón*), no está diciendo una simpleza. Lo que estremece de ese pensamiento no es que se haya equivocado en la cuantificación de las presuntas “masas” que habían conquistado. Lo estremecedor es la idea de instrumento. Los 5.000 montoneros muertos son meros instrumentos. ¿También los seres humanos –aunque alimentados, sanos y alfabetos de la sociedad que imaginaba la victoria guerrillera–?

La instrumentalidad tiene fundamentos: el futuro prometido justifica y borra los sacrificios del presente. Es difícil superar esta concepción metafísica de la vida que imagina como *ya existente* el futuro y que alimenta buena parte del pensamiento occidental. En ese espacio intelectual único se dibujaron los dos grandes proyectos sociales que están en disputa desde el siglo XIX: capitalismo y socialismo. Ambas utopías, la capitalista y la socialista, que imaginan construir la totalidad del mundo desde la razón secular (desde lo puramente humano), hunden sus raíces en el nihilismo. Es la fe en la nada. No era esto lo que deseábamos quienes durante larga parte de nuestras vidas pensamos que la *revolución* y el socialismo –con o sin violencia– eran la forma necesaria para dignificar la existencia y concluir con la injusticia, el agravio y la humillación. En algunos que ahora pensamos que el socialismo *no puede* sino ser la otra cara de esa misma moneda en que se estampa el capitalismo, pero que persistimos en nuestra vehemencia contra la injusticia, el agravio y la humillación, la idea de la revolución comienza a desmoronarse. Su lugar no lo reemplaza ni la resignación ni el escepticismo. Por el contrario, son las revoluciones las que han contribuido –con sus rostros reales y no los imaginarios que surgen de la fiesta heroica de sus estallidos– a la de-

sazón y al desasosiego. En vez de resignarnos a matar para no ser muertos, quisiéramos pensar que ningún humano tiene derecho a decidir la muerte de otro. En vez de resignarnos a optar por la sociedad “productivista” capitalista o “productivista” socialista, pensamos que el camino hacia el vivir pleno pasa por la negación de la cultura *intrascendente* sobre la que ambas se construyen. Quisiéramos comenzar a horadar el miedo, a abrirnos al mundo (que es el vivir) y no pretender dominarlo (que nos ha llevado a esta opaca insustancialidad de lo homogéneo que hoy crece en todas partes). Así podremos, tal vez, recuperar el sentido de las palabras, en un nuevo Pentecostés que nos rehabilite del castigo babélico.

La última vez que hablé con Pablo fue en Córdoba, en julio de 1976. No fue fácil encontrar una casa que nos cobijara durante algunas horas. Las fuerzas represivas penetraban hasta los últimos escondrijos de los Montoneros. Intenté mostrarle, serenamente, que la suerte estaba echada. Que era inútil jugar una carta marcada cuya apuesta era la muerte. No me es posible recordar sin ver allí –los cuatro conmovidos por la desesperanza– el rostro ensombrecido de la madre de Pablo y el de su hermano, sin tiempo en sus 17 años. Pero Pablo, entonces, no tenía madre ni hermano. (“¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”, Mateo 12:48). Él también era “Cristo”, su nombre de guerra. “Yo sé que esto es una locura”, me dijo Pablo. “Pero está la sangre de los compañeros”, me dijo. Se fue solo cuando se marchó, al atardecer, a la casa operativa en la que se refugiaba. ¿Qué había hecho yo, en los 19 años de su vida, para que ahora se fuera solo, sin padre, sin madre, sin hermano? Su hermano y yo lo habíamos acompañado a tomar un taxi. Podría haber sido su último acto.

Cuando las preguntas superen la confusión, es posible que los miedos aflojen sus tenazas paralizantes. Podremos regresar a nosotros mismos, podré encontrarme con mi hijo. Podremos reconocer el bien y el mal. Saber que hay bien y hay mal. Reconocer

que no todos somos culpables de todo, pero que ninguno es inocente. Deberíamos empezar con las preguntas ahora, aunque no estemos a resguardo de los riesgos. O tal vez deberíamos, simplemente, dar testimonio. Para que yo pueda nombrar a mi hijo y entonces nombrarme.

Memoria de los años 1960, en Córdoba¹

Cuando las organizadoras de esta mesa redonda me solicitaron que dijera algunas palabras sobre el clima espiritual de los años sesenta, me ofrecieron un par de buenas razones: yo era amigo de Luis Prieto desde aquellos años y habíamos coincidido en no pocas actividades académicas y públicas marcadas por los acontecimientos de la época. No pude dejar de sentir –aunque no se los dije– que me llamaban por veterano. Hay palabras que uno repite durante toda la vida y, súbitamente, aparecen extrañas. A veces, cuando eso ocurre, se suele acudir al diccionario. Con cierta inquietud comprobé que veterano viene de “viejo” y que, según la versión de la Real Academia, se lo usó originariamente para los militares que por haber servido mucho tiempo son expertos en las cosas de la profesión. Pero también se aplica el término veterano, por extensión, a quien sea “antiguo y experimentado en cualquier profesión o ejercicio”. La generalización del concepto, quien sabe

1. Artículo publicado originalmente en 1993 en la revista *Estudios*, núm. 2, pp. 9-11, Córdoba. Este artículo es la versión publicada de las palabras de apertura de la Mesa redonda “Sobre semiologías y semióticas”, organizada por la Maestría en Sociosemiótica del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, que tuvo lugar el 30 de marzo de 1993. La reunión académica constituía un homenaje a Luis Prieto.

por qué me trajo calma. El veterano, pues, sabe porque ha pasado muchos años haciendo algo. Por eso se presupone que los viejos saben, porque han pasado muchos años en el mundo. El viejo sabe si tiene memoria, si sabe buscar en la memoria. Pero, ¿qué es saber buscar en la memoria? Tal vez saber, es *saber-buscar-en-la-memoria*. Es decir que el saber solo se realiza hoy, en el presente. Se realiza en el presente ese saber buscar en la memoria, o no hay saber. Por eso el que sabe da cuenta de sí mismo y no solo evoca cosas. En este *saber-buscar-en-la-memoria*, habla de él en el presente. Hablar de la memoria, en consecuencia, es hablar de uno. El que sabe, el viejo o el veterano, es el que sabe qué cosas recordar. En este sentido, Funes, el famoso memorioso de Borges, en realidad no sabía nada. Y no sabía nada porque recordaba todo. No sabía *qué* cosa tenía que recordar, porque no sabía qué olvidar. Para Funes todo era exactamente lo mismo.

Walter Benjamin, en una iluminadora página titulada “Desenterrar y recordar”, observa que:

La memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo, no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra [...] Sin lugar a dudas es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la palada cautelosa, a tientas, en la tierra oscura. Quien solo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor.

Si me atengo a estas hermosas frases de Benjamin, debería decir que hablar de los años sesenta me obliga a hablar de mis años sesenta; más aún: de mis años sesenta en Córdoba. Y mis años sesenta en Córdoba, rigurosamente, son el recuerdo de la primera mitad de esos años. Los que van de 1960 a 1966. Los años de Prieto. Esos fueron los años de Prieto, para mí. Fueron para él, para mí y para muchos otros que espectralmente –porque se me aparecieron hoy– nos acompañan esta tarde.

Para usar una metáfora militar –como homenaje al origen de la palabra “veterano”– diré que esos años, esa mitad de los años sesenta, fueron los años en los que nos preparábamos para la guerra. La guerra –en aquel entonces– tenía un sentido: la Revolución. La Revolución, a su vez, subsumía todos los sentidos posibles. Después, vino la guerra. Y también la fiesta. Después, vino también la muerte. Recordar hoy, tal vez sea el ejercicio de hacer presentes algunas palabras clave. No solo aquellas que pronunciábamos, sino también aquellas que estuvieron ausentes. La primera de esas palabras ya la mencione: Revolución. La segunda, que merece el recuerdo, es “desmitificar”. Vivíamos con una excesiva confianza en la razón que nos empujaba a desmitificar todo: desmitificar el lenguaje, desmitificar el amor, desmitificar la historia. Negábamos la tragedia. Queríamos construir nuestro propio destino. Nosotros ser los constructores de nuestro destino. Queríamos hacer transparente el mundo, pero las palabras no nos alcanzaban.

Seguramente en aquellos años no sabíamos —yo no sabía— que las palabras nunca alcanzan. No sabíamos que tal vez el más alto destino que se nos había dado era vivir buscando *la* palabra sabiendo que nunca lo lograremos. El nombre de Dios es impronunciable. Puesto que no sabíamos que en la naturaleza de las palabras está el no alcanzar, estallábamos. De pronto, en aquellos años de esta excesiva confianza en la razón, algún relámpago descubría nuestra incertidumbre, nuestra extrañeza. Desde el

presente, desde el lugar que nos aconsejaba Walter Benjamin, podemos sospechar que detrás de engeguecedoras afirmaciones se escondían asombros ante misterios que no podíamos ver. La Revolución era redención, era el advenimiento de un hombre nuevo, aureolado de dignidad en un mundo donde imperaba la justicia. Un hombre libre de ataduras haciéndose a sí mismo. Por eso se nos mezclaban Marx con Cortázar y con Sade. Algunos habíamos arrancado en Lenin, otros en Sartre. Otros, en los Evangelios. Prescindíamos todos –todos aquellos de los que yo me acuerdo– de la posibilidad de que hubiera una eternidad. Prescindíamos de la posibilidad de que ese hombre que buscábamos solo podría existir si estaba vinculado a esa eternidad. La magnitud de nuestros sueños no dejaba lugar a la vigilia que nos alertara sobre lo vano –lo insustancial– de algunas de nuestras apuestas.

Desde antes de aquellos años sesenta, algunos habíamos buscado en “el Partido” ese absoluto de la razón que podía conducir el destino de la historia. Buscábamos en él a un dios construido de respuestas; de tajantes y verdaderas respuestas. Algunos, con el tiempo, fuimos aprendiendo que Dios, en realidad, es la suma de todas nuestras preguntas. Eran reales los males que combatíamos. Desde este espacio presente en el que podemos indagar el pasado, es preciso reconocer que aquellos peligros –la impiedad, la injusticia, la intolerancia– se han multiplicado. También han crecido los datos para la desesperanza aunque ellos no nos obligan a la resignación. Algunos creemos que no todo está perdido si somos capaces para el asombro, si podemos gozar ser parte del misterio. No todo está perdido si de los años sesenta podemos rescatar entusiasmo, que entonces se escondía de su origen: estar inspirado por los dioses. Si, en lugar de la pura instrumentalidad a la que aspira la técnica informática, podemos recuperar en las palabras la densa gravedad del sentido. Esa gravedad que nos hace responsables del mundo y que, entre la fiesta y la muerte, creímos vivir en los sesenta.

El Cordobazo, la Universidad, la memoria¹

Durante el mes de mayo de este año, 1994, la revista *Estudios* recordó el 25° aniversario del Cordobazo. Este número da cuenta de las actividades realizadas. A veces, cuando se evocan acontecimientos históricos, acuden palabras pronunciadas sin cuidado, ruidos huecos que solo muestran su altisonancia. No es fácil evitar estereotipos que desaniman la imaginación y provocan cansancio al pensamiento. Nada de ello ocurrió en el mes de mayo. Hubo algunas afirmaciones, pero muchos más fueron los interrogantes. Hubo ese sensato alejamiento de los hechos que exige el rigor del estudio, pero fueron inevitables las emociones y a veces se quebró la voz de quienes hablaron. El pudor no evitó las lágrimas. Sobre todas las cosas, fue un tenaz homenaje a la memoria. Se rescataron palabras que, si no son tomadas en vano, se sitúan en las puertas de la ascesis: dignidad, fiesta, muerte.

Veinticinco es un número de años suficientemente grande como para que una parte considerable de la población tenga edades menores a esa cifra. Pero no tanto: la mayoría de los argentinos fueron testigos o, al menos, contemporáneos del Cordobazo.

1. Editorial publicado originalmente en 1994 en la revista *Estudios*, núm. 4, pp. 5-8, Córdoba.

La recordación puso en evidencia las dificultades que la memoria encuentra para persistir. Y no por los años transcurridos. Otras fueron las distancias señaladas: la que va del entusiasmo a la indiferencia, la que separa el sentimiento de que la injusticia es insostenible de la aceptación resignada de la inequidad, la que opone convicciones sólidas que dan sentido al vivir a la dificultad de siquiera preguntarse por ese sentido.

La memoria y el olvido actúan solidariamente. El olvido es siempre ausencia de memoria en el presente. En algunos casos el olvido intenta borrar hoy lo que ayer fue vivido. En otros, impide la actualización de un relato. En ambas circunstancias lo que cesa es la responsabilidad de retener una palabra que, si bien menciona el pasado, actúa sobre el presente. La memoria, en este sentido, es más una guía para la conducta, una ética, que la puntual rememoración de acontecimientos. La memoria hace más que aportar datos: interpela. Recordar el pasado es, con frecuencia, el ejercicio de mirar un espejo implacable. Al lado de nuestro rostro de hoy el recuerdo sostiene otro, el que nos perteneció en el momento evocado. La imagen, entonces, puede desconcertarnos: ¿En qué medida este rostro reflejado es el mismo que aquel del recuerdo? ¿En qué sentido los nuevos rostros que nos rodean ya estaban en aquellos que la fotografía dejó fijados?

El Cordobazo –se dijo– fue una fiesta. La categoría puede resultar difícilmente asimilable a las ciencias que estudian la historia o la sociedad. Sin embargo, desde certeras consideraciones históricas, sociológicas y políticas, se reconoció que en el recuerdo de los pueblos hay actos fundantes que solo se explican en la alegría desbordante de la fiesta. Momentos de fusión, de reconocimiento colectivo, de restitución a lo absoluto, de esperanza realizada. Como toda fiesta –se dijo– la del Cordobazo fue fugaz. La memoria es la encargada de renovar su fuego; el olvido vuelve lúgubre el pasado y prepara el presente para nuevos olvidos, para nuevas tristezas.

Luego –se dijo– se abrieron largos años ensombrecidos por la muerte. Si bien se ve, la idea de fiesta y la de muerte no están lejanas: ambas sustentan misterios fundantes de la existencia. Pero la muerte ignominiosa que se desencadenó en la Argentina no cabe en los registros de lo humano. La fiesta, en su plenitud, sabe que la muerte es la única certeza que comparten los hombres. Por eso la vida se vuelve responsabilidad impostergable. Esta convicción –se dijo– funda la dignidad. La dignidad, que alimenta las mejores acciones, fue el espíritu que animó toda la recordación del Cordobazo. Aunque los análisis y las interpretaciones de los hechos difirieron: para unos, el Cordobazo fue el final de una historia; para otros, el punto de partida.

Vivimos –también se dijo– tiempos cuya significación cuesta definir. En el aire se percibe una generalizada “voluntad de olvido”. Voluntad de olvido, es decir, decisión de olvidar que suele cubrirse con argumentos atrayentes tales como la virtud de la tolerancia, la necesaria construcción de un determinado futuro, el irrenunciable avance del progreso. Se ha llegado a creer que hay un mañana tan nuevo que no admite el recuerdo del pasado. Para esa creencia pocas cosas resultan tan abominables como la nostalgia. Si solo se trata de llegar a un horizonte que se presupone ya diseñado, no cabe otra posibilidad que buscar el camino más breve que nos lleve a él. El pasado, en estas circunstancias, puede resultar una tentación plagada de peligros. Pero –se dijo– si al presente se lo imagina como pura direccionalidad hacia el futuro, deja de existir. El presente pierde espesor. El repetido aforismo “que los muertos entierren a los muertos”, la negación radical del pasado, no percibe que los muertos habitan en los vivos. La intención de excluir el pasado solo consigue reproducir fantasmas.

Al recordar el Cordobazo, la Universidad recuperaba su sentido primigenio; ser lugar común, comunidad. Espacio donde las gentes están en compañía para saber lo que interesa a todos:

universal. La Universidad, lugar del saber, también se detiene a observar las huellas, no a borrarlas. Las marcas sobre un cuerpo que pertenece a todos. Cuando “universidad” indaga su origen, su etimología, llega al *vontere* latino, verter, “hacer girar”, “derribar”, “cambiar”. La vertiente y lo que vertebrata. Vértice. Desde allí, ¿cómo pensar la relación entre la Universidad y la sociedad? Si no es una afirmación meramente ocasional, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que la Universidad debe estar al servicio de la sociedad? ¿Realmente hay una sociedad que esté antes que la Universidad? Siempre hay un saber sobre el que la sociedad se asienta, aunque no resulte evidente. ¿Cómo disociarlos y establecer que uno precede al otro? ¿Cómo “servirle” y a la vez instituirlo? ¿Cómo ser saber de la sociedad sin ser crítica de la misma? Y más: ¿Hay saber fuera de la crítica? Es posible que el *servicio* que la Universidad pueda prestar a la sociedad –y, por lo tanto, a sí misma– no sea otro que fortalecer sin claudicaciones su espíritu crítico. Estar en la sociedad, pero no seducida. Estar con toda la distancia necesaria como para que la lucidez, el saber, no se confunda con melodías tranquilizadoras de la época. La Universidad como memoria actuante. Como anamnesis: camino al saber a través de la memoria. Como advertencia: otra vez el “verter” de la etimología. La vertiente que labra el camino en la roca, el rastro donde se reconoce aquello que hizo lo que somos.

La Universidad –dijimos– es, o debería ser, lugar de permanente reflexión sobre la vida material y espiritual de la sociedad. Dábamnos razones para que las jornadas recordatorias del Cordobazo se llevaran a cabo: el saber como riesgo, la Universidad también en el papel de antena sensible al devenir de la sociedad, lo que está siendo y que, consecuentemente, no puede percibirse como un corpus acabado en el que los acontecimientos puedan detenerse con frío reposo. Si se pretende ejercer la respon-

sabilidad que entraña el pensar, es necesario, a veces, transitar por caminos menos sólidos, senderos no imaginados de antemano. Afrontar el peligro del extravío momentáneo, aceptar la angustia de ese momento en que los hechos no se doblegan ante nuestros esquemas, superar el cansancio de recomenzar una y otra vez. Pensar, seguramente, no es un proceso algorítmico; no existe una matriz de indicaciones cuya correcta aplicación nos lleva a la verdad. Ante una realidad no siempre domeñable, suelen languidecer las metodologías rigurosas.

El Cordobazo –cualquiera sea la interpretación que se realice de él–, constituye un hecho decisivo en lo que ocurrió en la Argentina durante el último cuarto de siglo. Esta razón es suficiente como para justificar su análisis. Hay otra, indisociable del espacio de la ética. Despojados de su memoria, los pueblos se opacan, mueren. Y suelen morir en medio de la algarabía de imaginar que el pasado no interesa, aturdidos por voces que los llaman a no recordar, apalabrados por ilusionistas que susurran que hoy, en cada hoy, todo empieza de nuevo. Las raíces pueden secarse si una voluntad de memoria no se opone a la voluntad de olvido. Sin esta fidelidad, no hay ética perdurable. Recordarlo tal vez constituya el deber prioritario de la Universidad.

Spielberg y el escándalo de estetizar el horror¹

Lo espantoso de Auschwitz es que haya ocurrido. Las profecías, aun aquellas que anuncian padecimientos sin nombre, incorporan algún rasgo de esperanza: la casi incomprensible certeza de que los padecimientos tienen sentido en los designios de Dios. Auschwitz –rigurosamente, el mundo que hizo posible Auschwitz– no era profetizable porque es la presencia del mal absoluto. Es imposible otorgarle ningún sentido. Incomparable y por eso indecible. Este sentimiento explica la fatiga de Theodor Adorno cuando escribía que después de Auschwitz la poesía ya no era posible. Las palabras se habían empequeñecido a tal extremo que era inútil cualquier voluntad de nombrar. Tal vez por las mismas razones Edmond Jabès cree que en Auschwitz lo que ha cesado es la facultad de preguntarse, porque allí “el dolor interroga al dolor sólo para volver vana toda pregunta”. En *La Divina Comedia* de Dante, el infierno y el paraíso son impensables uno sin el otro. Son su complemento necesario: “la eternidad del sufrimiento” y “la eternidad de la felicidad”. Auschwitz, dice Jabès, es un doble

1. Artículo publicado originalmente el 19 de mayo de 1994 en *La Voz del Interior*, Córdoba, con el título “El escándalo de estetizar el horror” y reeditado en *Memoria de la comunicación*, Biblos, Buenos Aires, 1997, pp.241-244.

infierno. Solo puede pensarse con “relación a Auschwitz”.

En relación con la larga historia del antisemitismo, y en la aún más larga historia de las masacres con las que los seres humanos han jalonado su presencia en la Tierra, nada es comparable al holocausto realizado por los nazis de Alemania y por los nazis de otras naciones, pero “holocausto”, aunque generalizada, no es una buena expresión para nombrar la voluntad de aniquilamiento de un pueblo entero. La palabra hebrea Shoá es más significativa: aniquilar, reducir a nada, considerar como nada, *annihilare*, en el más próximo latín. El holocausto es un sacrificio en el que la víctima es quemada completamente, pero tiene un sentido consagradorio. Es una entrega en elogio de la divinidad en la que la ofrenda y el oferente no se distancian demasiado. En el holocausto no se castiga a nadie. No es una condena lo que Dios impone cuando pide a Abraham el holocausto de Isaac. La Shoá tuvo que esperar la Modernidad para hacerse imaginable: el asesinato sistemáticamente planificado e industrialmente ejecutado. El objetivo se cumple en su correcta realización. La verdadera preocupación de los verdugos era ser eficaces. Cuando el mal se vuelve un asunto técnico, se vuelve trivial, descubre Hannah Arendt. Se encarna en lo cotidiano, se incorpora en la rutina, se eterniza. Jean-Luc Godard imaginaba que un filme sobre el holocausto solo debería mostrar la elección y confección de las listas de las víctimas, el cuidado y la preparación de los hornos. La eficacia para la administración de la muerte empaña para siempre esta palabra que, sin embargo, se ha transformado en el emblema de la sociedad contemporánea.

Recuerdo y olvido

Lo incomparable del holocausto es que el nazismo no trataba de destruir un enemigo, ni de vencer sobre creencias consideradas

perniciosas: se intentaba destruir un tipo de hombre en tanto que hombre. Es posible que esta idea esté en todas las formas del racismo; la Inquisición mostró algo parecido: es el otro al que se intenta eliminar, el otro encarnado casualmente en un cuerpo. Suprimir al otro para corregir un “inexplicable descuido de Dios”, interpreta Vladimir Jankélévitch, quien señala, en *Lo indescriptible*: “A los judíos se los perseguía por ser ellos, no por sus opiniones ni por su fe [...]. Es la existencia misma lo que se les rehusaba; no se les reprochaba el profesar esto o aquello, se les reprochaba el ser”. Nunca la persecución había mostrado este rostro, aunque los judíos han estado preparados para las aflicciones más que otros pueblos. Su derecho de “pueblo elegido” ha sido pagado con un exilio infinito que, sin embargo, era la condición de su esperanza en el mesías. Si eliminamos el concepto de lo mesiánico, la historia judía –y con ella la de Occidente de los últimos dos mil años– es solo una acumulación de equívocos. La promesa mesiánica, en cambio, exige la postergada derrota de Amalec, aquel que primero atacó a los judíos a su salida de Egipto. El relato bíblico enfatiza la falta de Amalec: “¡No tuvo temor de Dios!”, e impone a los judíos un deber irrenunciable: “Por eso, cuando Yahvé tu Dios te haya asentado al abrigo de todos tus enemigos de alrededor, en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas, borrarás el recuerdo de Amalec de debajo de los cielos. ¡No lo olvides!” (Deuteronomio 25:16-17). No olvidar. Estar preparados para no olvidar. Una y otra vez, el Antiguo Testamento repite el mandato y la posibilidad del olvido se convierte en la más temida de las desobediencias. Pero no olvidar es recordar, y el recuerdo, en la tradición bíblica, no es el mero registro de los hechos acaecidos. Lo que no se debe olvidar es el inacabable esfuerzo por borrar “el recuerdo de Amalec de debajo de los cielos”. Hacer imposible su existencia. La promesa mesiánica, la esperanza, no es otra cosa que vivir en un mundo donde el otro exista en su otredad.

Hay actos del recordar que solo estimulan el olvido. El mal absoluto es inenarrable. En nuestros días *La lista de Schindler*, la película de Steven Spielberg, escandaliza al estetizar el horror. El escándalo, en el más sólido cristianismo, es la ocasión del pecado creada por aquello que, producido por alguien, incita a los otros a apartarse de Dios. Estetizar el horror de Auschwitz es transgredir los límites de ese último pudor sin el cual dejaríamos de ser hombres. Al narrar lo incomprensible, al mostrar lo inalcanzable, *La lista de Schindler* degrada la memoria convirtiendo el infierno en un lugar propicio para que los héroes de Hollywood muestren sus habilidades que se deslizan entre la picardía y la frivolidad. Es un escándalo ofrecer a la memoria la posibilidad de imaginar que, con buenos negociadores y con mucho dinero, se hubiera ahorrado la vida de los judíos muertos en los campos de concentración. Auschwitz no fue el producto de algunos malvados fácilmente corruptibles. El mal estaba antes, antes de la SS, antes de los campos de la muerte. Es un escándalo el “final feliz” –Schindler en su tumba excavada en Tierra Santa, recordado con gratitud por los judíos que había comprado y el jefe del campo justicieramente ahorcado– que tranquiliza a los espectadores y evita la angustia de la pregunta incesante. Cuando el crimen es inabarcable, ninguna justicia puede sancionarlo. El castigo puede generar la ilusión de que las cosas han recuperado el orden. Auschwitz –pero también Hiroshima, también los desaparecidos de la Argentina que han perdido su tumba para siempre, también la idolatría de la técnica que prescinde del misterio constitutivo de los hombres– es el desorden irrecuperable.

“Al individuo debería permitírsele tener tanta angustia como merece la realidad”, afirmaba Adorno hace treinta años al pensar si era posible una educación que pudiera evitar un nuevo Auschwitz. Pero, ¿es posible aprender de aquello que es único?

No es previsible la repetición del holocausto a la manera nazi.

Puede ocurrir algo peor: que la estetización de lo cotidiano borre el recuerdo de lo trágico que nos constituye. *La lista de Schindler* proscribía toda imaginación cuando una lente penetra en la cámara de gas (que solo es una cámara de muerte, como la cruz no puede ser otra cosa que el sacrificio de Jesús) por puro juego estético que resuelve la situación dramática con el agua que sale por las duchas de donde solo debería salir gas. La lente viola un secreto, el de la soledad infinita de la muerte, sin el cual los seres humanos perderían su última razón de existir.

El escándalo se ha consumado.

Reconocerlo –a contrapelo de un sentido común que piensa en la eficacia del llanto y en la consagración de los Óscar– es, todavía, una posibilidad de salvación.

Formas del olvido¹

Olvido y memoria son decisiones de la voluntad, es decir, afirmaciones de un principio ético; ejercen las convicciones morales que otorgan uno u otro sentido a la existencia. Sin embargo nuestra época ha hecho de *memoria* una palabra trivial, sin espesor, confundida con dispositivos técnicos en los que el mundo parece existir transformado en indiferentes impulsos electrónicos. Excluida cualquier idea de memoria como depósito de datos y al margen de un posible análisis de los mecanismos instrumentales del recordar y el olvidar, las líneas que siguen no serán capaces de prescindir de mi propia inquietante relación con la memoria y el olvido. Creo que no soy otra cosa que irresistibles fragmentos de memoria. Me pregunto si los libros y las notas ahora dispersos en mi mesa, si la nostalgia de los libros no leídos, es algo más que el ansia de no olvidar.

Jean-François Lyotard, en su libro *Heidegger et "les juifs"*,² juega infinitamente con el término *olvido* para aproximar algún concepto a "los judíos" (con minúscula y entre comillas), sintagma

1. Artículo publicado originalmente en 1995 en la revista *Confines*, año 1, núm. 1, pp.51-54, Buenos Aires.

2. Lyotard, J.F. *Heidegger et "les juifs"*, Paris, Galilée, 1988.

con el que nombra el no lugar que caracterizaría el espacio de la judeidad. Ese “no lugar” ha hecho, dice Lyotard, que Europa no supiera qué hacer con los judíos: “cristiana, exige su conversión; monárquica, los expulsa; republicana, los integra; nazi, los extermina”. En el caso de Heidegger, razona Lyotard, no es un hueco en su pensamiento lo que determinó su silencio ante el aniquilamiento de los judíos por los nazis; ocurre que en el espacio heideggeriano *no hay lugar* para ese problema. (“En la Alemania de Heidegger –había escrito Edmond Jabès– no hay lugar para Paul Celan”). “El propio enfoque existencial-ontológico –dice Lyotard– excluye a Heidegger del problema llamado ‘Auschwitz’. Lo aleja a tal punto de ese problema, que nada ha dicho sobre él; y sobre eso tampoco tenemos nada que decir”.

Lyotard escribe “los judíos”, en un plural indeterminado, para subrayar que no habla de lo judío como hecho político, ni religioso, ni filosófico. ¿Pero queda realmente algo de lo judío si se deja de lado (se olvida) que su único y hasta ahora indoblegable lugar de permanencia es la memoria y que esa memoria no hace otra cosa que repetir el fundamento religioso de su existencia? La memoria judía se enraíza: la Torá, el Talmud y los inacabables comentarios que les dan incesante vida. Lo judío tiene un punto de partida irreductible: el pacto sin precedentes impuesto por Dios a los hombres. Desde aquel entonces todo lo que se debe hacer es no olvidarlo: la memoria como deber inapelable y como condición de existencia. La persecución a los judíos, desde siempre, tuvo como objetivo destruir la memoria: en la historia de los libros, tal vez ninguno haya sido tan condenado como el Talmud. Es probable que las cosas sean a la inversa de lo que imagina Lyotard y Europa haya sabido, siempre, qué hacer: eliminarlos secando sus raíces, la memoria. El nazismo tuvo el gesto más audaz y desesperado. Convencido de que era inútil el esfuerzo que llevaba dos mil años y creyendo que la memoria judía es indestructible, buscó la solu-

ción final: eliminar a sus portadores. Ninguna eternidad es posible si no existen seres que piensen en ella.

Lytard acierta cuando afirma que una de las políticas del olvido puede consistir en elevar monumentos recordatorios. Objetivada, la memoria puede abandonar su trabajo de recreación permanente. Otra de las formas es el silencio de aquello que no puede, que no debería silenciarse. El silencio no es una mera ausencia; puede ser el acto de eludir la responsabilidad de mantener la memoria que sostiene al mundo. Olvido, memoria y responsabilidad se interpenetran y forman el sustento más sólido en el que se edifica lo humano. Para los judíos es su condición de ser.

Escribo "los judíos" y percibo que no puedo pensar en una categoría, como lo propone Lyotard. 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 regresar a mi propia vida, observo que esa condición fue para mí un olvido. Lo olvidado que no quiere decir 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, casi de irritada revuelta. Sólo un judío sabe la dificultad de decir "soy judío" entre los no judíos. Cada vez que se lo hace es una prueba, un acto a contrapelo, un juego con el riesgo. He aprendido a hablar del olvido y presentir, sin desventura, que el tema me llama desde *mi* judeidad, desde ese lugar donde no existen palabras más decisivas que olvido y memoria. Conozco el color que tiñe mis reflexiones. Soy, también, el que creyó olvidar que no debía olvidar. El tentado por el silencio pero que siente todo silencio –todo callar que debería ser dicho– como una culpa, y que sin embargo calla. El que sabe que calla por miedo. Ser judío, también hoy, es sentir multiplicados todos los miedos. La religión judía renuncia a consolar, a ser balsámica. Exige. Religión de la prueba; tanto como de la alegría. Isaac, la víctima anunciadora de todas

las víctimas, había nacido para la alegría. Isaac: “Dios ha sonreído, se ha mostrado propicio”. Alegría porque la Alianza prometida sería eterna: “Y dijo Sara: ‘Dios me ha dado de qué reír; todo el que lo oiga se reirá conmigo’” (Gen 21:6). Alegría de los cuerpos: “Así que Sara rió para sus adentros y dijo: ‘Ahora que estoy pasada, ¿sentiré el placer, y además con mi marido viejo?’” (Gen 18:12). Había reído Abraham ante el anuncio. No hay sorna en el gesto de Abraham sino desconcierto ante la perspectiva de un goce infinito: “Abraham cayó rostro en tierra y se echó a reír, diciendo en su interior: ‘¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo?, ¿y Sara, a sus noventa años, va a dar a luz?’” (Gen 17:17). El terror sin límites que acompañó a Abraham durante los tres días que caminó junto a Isaac hacia el monte del holocausto surgía, seguramente, no tanto de tener que matar a su propio hijo sino de la inexplicable decisión de Dios de terminar con la alegría sobre la tierra. La memoria judía se ejerce, alegremente, en sus fiestas: celebraciones de que el mundo exista.

Memoria y olvido en la Argentina

He tratado de describir los límites dentro de los que puedo pensar. Los lugares desde donde mi memoria me permite reconocerme. Intento escuchar mis silencios. La vida de los hombres se edifica sobre algunos silencios. También la de las naciones. Silencios, es decir, voluntad de olvido que a veces es deseo de que los otros olviden lo que uno no puede olvidar. Repetido el mecanismo: silencio y espera de que los otros olviden, la suma de los silencios puede generar la ilusión de que el olvido se ha consumado. Y, en efecto, nada asegura que algo persista si no hay una decisión de que ello ocurra. Es frecuente, sin embargo, que lo aparentemente olvidado regrese con una mueca. Uno de los rasgos de lo monstruoso es que aparece inesperadamente.

La política se funda sobre acuerdos más o menos amplios sobre qué olvidar. De ese qué, deriva la significación de las acciones y los tiempos políticos. En el límite –y tal vez ese sea el drama de nuestra época– cesa la pregunta por el qué: todo puede ser olvidado. Es el fin de la política. La historia de la Argentina en estos veinte últimos años se ha sostenido sobre dos intenciones de olvido, sobre dos silencios: los desaparecidos durante la dictadura de la década de 1970 y la derrota en la Guerra de las Malvinas. Desaparecidos y derrota: dos exclusiones, dos olvidos. El olvido busca, a su vez, olvidarlos. Solo olvidando el olvido este no retorna. La desaparición intenta suprimir toda huella, aun la de la voluntad de suprimir la huella. Se trata de olvidar que en la Argentina un *espacio de la desaparición* fue posible. Un espacio que atañe a toda la sociedad y en el que víctimas y victimarios se propician en una coincidencia trágica. No es la “verdad histórica” lo que intenta olvidarse, sino la responsabilidad de preguntarse por qué el crimen se hizo posible. No lo que ocurrió, sino cómo ocurrió.

La amnistía –imposición de la voluntad de olvido– libera, a través de beneficiados inmediatos, la culpa del conjunto. Es la contracara de la condena puntual, que suele generar la tranquilizante convicción de que se ha hecho justicia, es decir, que la deuda está saldada. Las formas del olvido suelen tener el estatuto de lo precizable: fragmentos que se muestran como totalidades y que, al consagrarlos como objetos únicos de la memoria, dejan el resto en el olvido. Sobre todo, dejan en silencio esa totalidad no recuperable por la simple suma de hechos delineables. Cuando, en nuestro caso, a “dictadura” se le agrega el término “militar”, se especifica, sin duda, a los responsables manifiestos de hechos aberrantes. Pero se empaña la memoria de una trama que compromete a la historia misma del país, próxima y remota. Sería más preciso hablar de una “situación de dictadura” y la memoria podría trabajar en un complejo andamiaje en el que lo civil no es una categoría

excluyente ni excluida. Precisar “militar” –con toda la verdad que encierra y la merecida condena a una corporación impiadosa– olvida algo más grave, menos “olvidable”. Eliminada la contingencia militar –cosa que ocurrió institucionalmente en 1983– aparece la posibilidad del olvido, de “dar vuelta la página”, figura muchas veces sugerida a partir de una delimitación meramente cronológica de la dictadura.

La mayor o menor infamia que se adjudique al hecho de alejar a los militares de los estrados judiciales en los que debían ser juzgados y la libertad otorgada a los jefes condenados, no modifica la presunción de que se trata de un dato menor ya inscripto como posibilidad en la tipificación de los crímenes de los que se los acusaba. La distancia con el caso Eichmann es enorme. Pero el argumento de numerosos intelectuales judíos que en su momento solicitaron que el criminal nazi no fuera ejecutado, apuntaba en el sentido de nuestro razonamiento: impedir la ilusión de que un cierto tipo de crimen pueda ser purgado y posibilitar, con ello, el camino al olvido. La magnitud de algunos crímenes los transforma en impagables e imperdonables al mismo tiempo. El crimen de la “desaparición” no tiene nombre posible. Porque se asienta en el olvido (hacer desaparecer es pretender la no existencia); el crimen, carente de objeto sensible, solo existe si no se lo olvida. Un no-olvido que no aspira a que se “haga justicia”, porque sabe que no hay justicia posible. Inquietante para la sociedad, porque renueva la exigencia de una reflexión en la que se arriesga la responsabilidad de cada uno: cómo fue posible.

Si los desaparecidos son un hueco que la comodidad de la conciencia colectiva puede disimular, los sobrevivientes de los centros clandestinos de reclusión son testimonios materiales que no admiten el olvido. 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 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.

El otro silencio es el de la derrota de las Malvinas. La derrota, no la guerra. Derrota cuya envergadura está más acá y más allá del fracaso militar. Aquí también lo “militar” puede confundir el buen camino de la memoria. El detalle técnico estimula el olvido de algo que se prefiere no confesar: a través de la guerra, de esta guerra aparentemente limpia, la euforia colectiva había dado por olvidada la naturaleza de la dictadura que había sido protagonista de una guerra sucia. Olvido que serenaba las conciencias. Una memoria reciente –limpiada en el heroísmo– resolvía la incomodidad de otra memoria en la que la sociedad solo encontraba llagas. La derrota de las Malvinas significó renovar las incertidumbres, el desmoronarse de un olvido voluntariamente dispuesto: los muertos se confundirían con los muertos. La Patria como un más allá de la memoria. La derrota fue la imposibilidad de consolidar un olvido y ese es el hecho no recordable. Esa derrota, y no la militar, convoca al silencio. Olvidar el olvido imposible. Derrota justiciera que no podría ser celebrada sin riesgo. Celebrarla sería un elogio de la memoria, pero se escucharía como una traición; sería el padecer por los muertos insepultos, pero se entendería como

blasfemia a los muertos en el campo de batalla. Antígona verdadera en su decisión antihumana; Creonte reivindicado en su violencia contra un orden que está por encima de todas las leyes de los humanos y que no debería ser olvidado.

La memoria como responsabilidad

La sociedad nacida a la política, ya lo señalamos, impone permanentes amnistías, aboliciones de la memoria. La comunidad, en cambio, se sostiene en una memoria mítica, incondicionada a la necesidad de pactos que hablan más de relaciones de fuerza que de verdad. “La *polis*, dice Lyotard, debe abandonar expresamente el uso del mito para legitimarse tanto en su fundamento como en su perpetuación”. La transparencia buscada exige olvidar todo aquello que ponga en duda la legitimidad del acuerdo. La memoria busca su permanencia (y se transmite) en construcciones míticas, en relatos sobre los que se arraigan valores fundantes de la comunidad. Cualquier sentido permanente de la vida, a su vez, se instala en la memoria que hace a los hombres responsables de su continuidad y que, simultáneamente, implica la amenaza de poner todo en riesgo. El más duro interrogante sobre el porvenir humano quizá sea este: ¿Es posible la convivencia de la *polis* y la comunidad?

La comunidad, que multiplicaría sin fin la memoria del origen, es incompatible con el agrupamiento meramente utilitario, con la asociación para el cálculo productivo, con la abstracción de los cuerpos que se produce cuando todo es homogéneo, medible, comparable, computable. No es la igualación sino la diferencia lo que permite reconocer al prójimo como otro. La igualación estadística hace del otro alguien igual a mí mismo. Vivir con el otro es un acto de responsabilidad en el 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.

El mandato bíblico no ofrece matices: no olvidar, tener siempre presente lo que no debe olvidarse. La Alianza es con nosotros. “No con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos”, dice Moisés a su pueblo (Dt 5:3). La memoria, entonces, no adquiere otro sentido que recordar que se es. 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 muerte del otro es la única muerte reconocible y la única que nos enseña de nuestra propia muerte. La comunidad, la comunicación, solo es posible a través de ese reconocimiento.

La base de la comunicación –escribe Maurice Blanchot– no es necesariamente el habla, ni el silencio que es su fondo y su puntuación, sino la exposición a la muerte, no ya de mí mismo, sino de otros cuya presencia viviente y más próxima es ya la eterna e insoportable ausencia, aquella que no disminuye el trabajo de ningún duelo.³

No hay otro olvido que el olvido del hoy; solo puedo olvidar el ayer si persiste en el hoy. Lo olvidado no puede volverse a olvidar. Se puede, sí, olvidar que se ha olvidado. La memoria es un acto de confianza, de responsabilidad por el presente. Sin garantía previa de inmunidad ni de impunidad. Moisés: “Yo estaba entre Yahvé y vosotros para comunicaros la palabra de Yahvé, ya que vosotros teníais miedo del fuego y no subisteis a la montaña” (Dt 5:5).

3. Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*, México, Vuelta, 1992.

Héctor Schmucler

El elegido debe correr el riesgo de actuar antes de ser elegido. No es el menor de los misterios.

Nota preliminar: La pregunta incesante¹

A manera de conclusión, en un trabajo de 1987 en el que afirma la necesidad de no ceder ni un palmo en la lucha por la memoria histórica,² Pierre Vidal-Naquet transcribe, en versión francesa, la letra del tango “Cambalache”. Seguramente fue un gesto de transitoria desesperanza porque después de los versos de Discépolo, Vidal-Naquet se interroga: “¿Tendrá la verdad la última palabra? Cómo nos gustaría estar seguros...”. En 1935, en su conocidísimo tango, Enrique Santos Discépolo había descrito el signo de los tiempos: “Todo es igual. Nada es mejor”. La “maldad”, dicen los versos de “Cambalache”, ha sido siempre reconocible: “En el quinientos seis y en el dos mil también”. Pero en el siglo XX posee un rasgo que la distingue: es desenfadada, “insolente”. Los textos aquí reunidos deberían entenderse, tal vez, como un obstinado desafío a esa insolencia de la maldad que, en los años transcurridos desde 1935, ha crecido con sus viejos y con nuevos rostros.

Para un lector argentino no deja de resultar sorprendente que

1. Prólogo al libro *Los judíos, la memoria y el presente*, de Pierre Vidal-Naquet, publicado en 1996 por Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp.7-13.

2. Vidal-Naquet, P. “Les assassins de la mémoire”, en *Les assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987 (traducción al castellano: *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994).

un historiador de la envergadura de Pierre Vidal-Naquet, erudito estudioso de la Grecia antigua, incluya un tango en un lugar privilegiado de sus escritos. Pero, ¿es solo sorpresa o también presunción de una cifra? Es posible que el autor de *Los judíos, la memoria y el presente* no haya percibido cuánto hablaba de la Argentina en el comienzo de ese artículo que concluye con el tango “Cambalache”. Vidal-Naquet arranca con una cita de Tucídides en la que el historiador ateniense describe, a propósito de la crisis que amenazaba a Esparta hacia el 424 a. C., la suerte que habían corrido los ilotas en manos de los lacedemonios:

Habían hecho saber que todos aquellos [ilotas] que, por su comportamiento ante el enemigo, estimaran haberla merecido, debían hacer examinar sus títulos con vistas a su manumisión. A su modo de ver, se trataba de una prueba: quienes exhibieran suficiente orgullo como para considerarse dignos de ser manumitidos en primer término, serían por ende los más aptos para una eventual sublevación. Se seleccionarían hasta dos mil de ellos: estos, ataviados con una corona, darían la vuelta por los santuarios como manumitidos. Poco después se los haría desaparecer, y nadie sabría de qué manera cada uno de ellos había sido eliminado.

A continuación, Vidal-Naquet comenta: “Extraño texto escrito en un lenguaje parcialmente codificado. Los ilotas ‘desaparecen’, son ‘eliminados’ (lo cual también podría traducirse como ‘destruidos’), pero las palabras que designan la matanza, la muerte, no se pronuncian, y el arma del crimen permanece desconocida”.³

3. *Ibíd.*, pp.136-137.

4. *Ibíd.*, p. 137.

La desaparición de los ilotas, en un episodio que George Grote, “el fundador inglés de la historia positiva de Grecia”, señalara como “un refinamiento de fraude y de crueldad rara vez igualado en la historia”,⁴ volvería a repetirse, con otras víctimas, en escenarios diversos. En la Argentina se actualizó en la segunda mitad de la década de 1970. Dos mil cuatrocientos años después de la descripción de Tucídides, veinte años después de los desaparecidos argentinos, permanece abierta, en la mayor parte de los casos, la pregunta subrayada por Vidal-Naquet: “de qué manera cada uno de ellos había sido eliminado”. Ese cada uno, que inquieta a Vidal-Naquet, hace que el relato de Tucídides hable de la Argentina. El lenguaje popular de Discépolo, a su manera, también alude a Esparta.

El texto incluido en otro libro del autor sirve para perfeccionar una pregunta que respira en estas líneas previas: ¿Qué y cómo significan hoy, en este lugar del mundo, los escritos de Vidal-Naquet seleccionados para este volumen? La respuesta es imprecisa y, en cierto aspecto, mortificante, justamente porque aquel texto existe. ¿Es posible alguna conclusión que trascienda la sospecha de ser solo un eco, más o menos amplificado, de voces ya pronunciadas? Dicho de otra manera: ¿En qué sentido se puede aprender de la historia? La demanda, exigente, se ha repetido innumerables veces, pero hasta ahora los intentos por contestarla han sido decepcionantes.

Los artículos escogidos para esta recopilación provienen de dos libros publicados en Francia bajo el título *Les Juifs, la mémoire et le présent*, I y II. El tomo I, en su versión original, fue editado en 1981. El II, diez años después. La segunda edición del tomo I, que utilizamos para esta selección, apareció en 1991 junto con el tomo II; mientras tanto, en 1987, *Les assassins de la mémoire* había incorporado algunos escritos que aparecían en la primera versión del tomo I y que se unieron a otros artículos con los que el au-

tor aportaba decididamente al combate contra el “revisionismo” en auge en la década de 1980 y estimulado –afirma Vidal-Naquet– por “una secta, minúscula aunque encarnizada” que pretendía negar la existencia de “las cámaras de gas hitlerianas y el exterminio de los enfermos mentales, los judíos y los gitanos, así como los miembros de los pueblos considerados radicalmente inferiores, en especial los eslavos”.⁵

En la selección que hemos realizado optamos por dejar a un lado el abundante material vinculado a los problemas que se derivan de la existencia concreta del Estado de Israel. Esos problemas suelen pesar de manera distinta para la mirada europea o cuando se parte de la óptica latinoamericana. Y con esto no pretendemos sugerir que sea desigual la importancia: allí están, para no dejar dudas, los atentados, de una envergadura sin precedentes en otras partes del mundo, a la sede de la Embajada de Israel, en 1992, y a la Asociación Mutual Israelita Argentina, en 1994, perpetrados en Buenos Aires y que aún hoy, 1996, no han sido esclarecidos.

El criterio adoptado para ordenar el material elegido no difiere sustancialmente del orden establecido en los dos tomos franceses. Creo, sin embargo, que no he podido prescindir del arbitrario sesgo que me impone la condición de habitante de la Argentina y mi particular obsesión por la memoria, por *mi* memoria, que es el equivalente a la desaparición de *cada uno* a la que se refería Tucídides. He preferido una agrupación temática, aunque de límites generosos, antes que un orden cronológico que tuviera en cuenta el datado de la escritura de los textos u otra forma de agrupamiento que no se apoyara en la voluntad de establecer núcleos de reflexión que nos resultaran familiares. Así, por ejemplo, la segunda parte consta de cuatro artículos que son otros tantos prólogos escritos por el autor, pero no aparecen juntos por compartir un mismo género. De la misma manera, en esta segunda parte, inmediatamente después de “Los judíos de Francia y la asimilación”

hemos colocado “Dreyfus en el Caso y en la historia” porque consideramos que entre ambos existe parentesco temático, aunque en el tomo II del original francés este último artículo vaya precedido de “Privilegio de la libertad”, que nosotros ubicamos después.

La obra de Pierre Vidal-Naquet que sirvió de sustento para nuestra recopilación está atravesada por el “problema” de la memoria: desde las formas de su construcción hasta el significado particular que adquiere en la vida judía. La selección realizada enfatiza esa tendencia. Hemos privilegiado, claramente, un material que discute con explícita convicción y con rigor implacable los entretrejos de la tensa relación que ronda en la historiografía entre memoria e historia, verdad e ideología, relato y acontecimiento. El haber utilizado el adjetivo “implacable” para calificar el rigor de Vidal-Naquet no es un mero pleonasma. Se trata más bien de un reconocimiento a su militancia en favor de reintegrar significación a la palabra; es decir, de afirmar la voluntad de asumir el riesgo que entraña su uso responsable: el riesgo de la no siempre amable disputa académica, el de abandonar la asepsia de los giros lingüísticos que aconseja la prudencia, el de la aceptación de errores, el de la renuncia –¡tan difícil!– a las prerrogativas del “mandarinato” intelectual.

La primera parte de este libro se organiza a partir de trabajos que el propio autor califica de “eruditos”. La atención se centra en el siglo I de nuestra era y se analizan algunos aspectos de la “historia política e intelectual del judaísmo” en esa “época decisiva desde todo punto de vista, marcada, entre otras, por la disidencia cristiana”.⁶ No es exagerado afirmar que en estos estu-

5. *Ibidem*, p. 13.

6. Vidal-Naquet, P. *Les Juifs, la mémoire et le présent*, tomo I, Paris, La Découverte, 1991, p. 9.

dios sobre el siglo I emergen los temas que se reiterarán cada vez que se considere la existencia del pueblo judío en los dos mil años subsiguientes. Señalar, en este caso, que hay temas que persisten, podría equivaler a decir que hay preguntas incesantes. No es que la historia se repita –y Vidal-Naquet se extiende en descalificar los equívocos inspirados en un presunto destino de reincidencia– sino que ineludiblemente retorna el interrogante, ya instalado en los hechos del siglo I, sobre cómo pudo sobrevivir el pueblo judío.

Los cuatro trabajos que forman la segunda parte esclarecen el lugar de los judíos en el período de la Modernidad política que se abre en Europa occidental con la Revolución francesa. A partir de 1791, y con diversas modalidades, en algunos sitios de Europa los judíos dejan de ser extranjeros. “El modelo propuesto –dice Vidal-Naquet– es el de la integración al gran espacio nacional que construye la Francia revolucionaria y que todas las naciones europeas diagramaran paulatinamente no sin enfrentamientos recíprocos, no sin fracasos, no sin mentiras”. La “emancipación” de los judíos forma un hecho único con el proceso de “asimilación”. El antisemitismo pondría todo en cuestión. Se trataba ahora de un nuevo antisemitismo, más púdico pero, en diversos sentidos, más innoble y potencialmente peligroso para los judíos habitantes de países donde el triunfante capitalismo se desinteresaba de viejos prejuicios y expresaba su vocación de igualar a todos en la categoría de ciudadanos. Un siglo después de la “esperanza” emancipadora, el caso Dreyfus mostró fracturas insospechadas en una superficie aparentemente tersa.

Bajo el título “Las oscuridades del exterminio” hemos agrupado cinco escritos vinculados al “acontecimiento absoluto” de la historia, como llamó Maurice Blanchot a la Shoá. Momento el menos explicable, el más opaco y, sin embargo, tal vez el más iluminante de la historia judía. Cuando digo “iluminante” quiero indicar, otra vez, que es el que más interrogantes sugiere, el que multipli-

ca hasta el vértigo la angustia que ansía satisfacerse en la verdad. Los textos muestran zonas inquietantes, a veces en el límite, porque hacen visible no solo la complejidad de la trama histórica sino también, y antes, los indescifrables abismos de la conducta humana. ¿Qué situación, por ejemplo, puede compararse a la de la víctima que colabora con su propia destrucción? ¿Qué desgracia es comparable a esa “colaboración” fatalmente provisoria –como la define Vidal-Naquet– que establece el “ahorcado con la soga que en cualquier momento lo estrangulará”?

Es sabido que las analogías, por engañosas, deberían ser evitadas. La historia judía, su drama, es un hecho singular y a ella están consagradas las páginas de este libro. Pero hay textos que, aunque se refieran a acontecimientos particulares, ayudan a desencadenar otras memorias. Sirven, también, para hacer evidente la magnitud del olvido que a veces amenaza. Es el caso de los escritos de Pierre Vidal-Naquet que van a leerse: hablan de nosotros con múltiples registros.

En la Argentina fue posible un *espacio de desaparición* que comprometió al conjunto de la sociedad, en el que víctimas y victimarios se propiciaron en trágica coincidencia, aunque el crimen se encarna sustancial y legítimamente en los responsables de la dictadura con la que, en 1976, culminó un largo proceso que aún espera ser estudiado en profundidad. El olvido trabaja para secar las raíces, más que para borrar fechas. No es la llamada “verdad histórica” lo que se anula cuando la memoria deja de ser el voluntario e interminable esfuerzo por recordar. El olvido persigue diluir la responsabilidad de preguntarse por qué el crimen se hizo posible. No solo lo que ocurrió sino, fundamentalmente, por qué ocurrió.

En los días del año nuevo judío de 5738, en septiembre de 1977 –oscuros días de violencia desencadenada en la Argentina– el rabino Marshall Meyer, uno de los más fieles defensores

de los derechos y de la vida de los argentinos perseguidos, concluía el prefacio a la traducción al castellano de *Cuentos jasídicos* de Martin Buber. Alguna vez Martin Buber le había señalado cuáles eran las palabras bíblicas que consideraba más trascendentes: “marcha ante mí y sé íntegro”. Para Marshall Meyer, la interpretación de Buber del versículo del Génesis significaba que la capacidad de decisión del hombre está cargada de peligros, porque Dios está detrás del hombre y no ante él señalando cada vuelta del camino e indicando todas las respuestas correctas.

El riesgo es el correlato de la libertad, así como el recordar – que es el mandato más imperioso de la ley judía– es la condición de un vivir responsable que aun admita alguna esperanza. A contracorriente de ciertas tendencias actuales que cultivan todas las formas del relativismo, que diluyen cualquier significado de las palabras en una remisión infinita a otras palabras, el recuerdo de Marshall Meyer confirma lo que este libro de Pierre Vidal-Naquet sugiere más allá de los estudios puntuales: hay reconciliaciones que no son posibles, ni deseables. No deberíamos transigir con el mal aunque el destino de los hombres sea el de una lucha interminable.

Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)¹

1. Un texto de Hanna Arendt publicado en 1946² describe, con rara intensidad, la aniquilación de los judíos en los campos de concentración:

Después vinieron las fábricas de la muerte y todos murieron no en calidad de individuos, es decir de hombres y mujeres, de niños o adultos, de muchachos y muchachas, buenos o malos, bellos o feos, sino que fueron reducidos al mínimo común denominador de la vida orgánica, hundidos en el abismo más sombrío y más profundo de la igualdad primera; murieron como ganado, como cosas que no poseyeran cuerpo ni alma, ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello.

Hay un acto que es peor que la muerte y que no encuentra explicación en ninguna contingencia histórica: negar la posibilidad de morir como ser humano, desdibujar la identidad de los cuerpos en los que la muerte puede dejar testimonio de que ese que murió había tenido vida. Si la vida, en los hombres, solo se manifiesta

1. Artículo publicado originalmente en 1996 en la revista *Confines*, año 2, núm. 3, pp.9-12, Buenos Aires.

2. Arendt, H. "L'image de l'enfer", en *Auschwitz et Jerusalem*, Paris, Deux aos Tierce, 1991. *Apud* Revault d'Allones, M. *Ce que l'homme fuit à l'homme*, Paris, Du Seuil, 1995.

en sujetos únicos, la muerte genérica es incapaz de mencionar la muerte humana; por eso es inagotable la necesidad de saber cómo murió cada uno³ y, por eso, la incertidumbre no tiene consuelo.

2. No nos urge saber a cada instante que alguien está vivo; en cambio, es perentoria la exigencia de confirmar la muerte. Porque cada uno tiene una muerte propia, sólo el muerto es testimonio de su muerte. Sin muerte propia, no es verdaderamente un muerto. El sustantivo “muerto”, no casualmente, evoca únicamente al hombre. En todos los otros casos la muerte es percibida como un momento particular, pero uno más, del acontecer temporal. Así, un animal, un vegetal, hasta un espíritu, pueden *estar* muertos, pero “el muerto” siempre habla de un ser humano: la muerte, para los seres humanos, es un absoluto. 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 Shoá 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 incomprensibles⁴ 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.

3. Pierre Vidal-Naquet, en *Los asesinos de la memoria* (Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 136) cita una página de Tucídides en la que se narra la eliminación de dos mil ilotas 400 años antes de Cristo y en la que subraya esta frase: “poco después se los haría desaparecer, y nadie sabría de qué manera cada uno de ellos habría sido eliminado”. Vidal-Naquet fija su atención en el “cada uno” del escrito de Tucídides y en el hecho de que los “ilotas ‘desaparecen’, son ‘eliminados’ [...] pero las palabras que designan la matanza, la muerte, no se pronuncian, y el arma del crimen permanece desconocida”.

3. Es probable que el golpe de Estado sin los desaparecidos y el nazismo sin la Shoá, hubieran adquirido significaciones distintas a las que ahora se les otorga. Los recorridos de la historia no coinciden, obligadamente, con la presencia de acontecimientos que adquieran relevancia propia y que por su magnitud iluminan el sentido de una época. No hay continuidad necesaria entre el golpe de Estado y los desaparecidos, aunque se acepte que el golpe tuvo como motor y objetivo central el extirpar una guerrilla que había impuesto su marca en la vida de la Nación. 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 no calculable, de lo que la imaginación ni siquiera debería proponer si es que en ella aún persisten rasgos de humanidad. No se trata de

4. En el apéndice agregado en 1987 a *Si esto es un hombre* (Barcelona, Muchnik), Primo Levi sostiene: "Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender es casi 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 la 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 execrarlo 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".

la muerte de los “enemigos” porque –si esto es escuchable– en la aborrecible contabilidad de la guerra, las muertes no fueron gratuitas.⁵ El golpe de Estado, en cambio, está teñido por los desaparecidos. De la misma manera, las cámaras de gas son indisociables del hitlerismo, aunque numerosos trabajos tratan de indagar si el genocidio hace o no a la naturaleza del nazismo.

4. Los sucesos del golpe de Estado, así como la historia del nazismo, son narrables. El acontecimiento de los desaparecidos o la decisión de que los individuos de un pueblo pueden ser eliminados *solo* por pertenecer a ese pueblo, carece de palabras. Pero, digamos antes, el silencio no es tolerable aunque la apuesta sea el fracaso. El riesgo de hablar es manifiesto: si aquello a lo que se alude es inabarcable, toda palabra será defectuosa y estará marcada por

5. En la edición del 24 de marzo de 1996, *Página 12* publica una entrevista al general Rodolfo Mujica, en la que afirma: “a la subversión, entre la que había gente equivocada pero idealista, valiente, porque hubo quien murió en los montes tucumanos gritando en favor de sus ideas mientras enfrentaba al enemigo que lo reprimía, se la podía combatir de dos formas. Una era el combate oficial, que se logró recién con la firma del decreto que autorizaba la participación de las fuerzas armadas en la represión, y la otra, con la que no podía coincidir nunca un militar de verdad: actuar por izquierda, como actuó la Triple A, dirigida, para nosotros, por el señor López Rega, habrá tenido sus adeptos dentro del ejército, como pudo tenerlos dentro de los médicos, los ingenieros o los periodistas. Pero la Triple A empezó a actuar subvirtiendo el orden militar. Y para los militares que tenían relativa jerarquía, eso no era admisible. Tanto es así, que con fecha del 18 de junio de 1975 hago saber mi inquietud por la existencia de estos grupos a mi comandante de cuerpo, que la recibió y elevó a las autoridades militares. Si luego el combate a la subversión cegó a quienes se dedicaron a luchar de igual a igual con la guerrilla y con ello se perdió mucho del prestigio militar, es otra cosa. Los encegueció pensar que el país podía tener zonas liberadas, los encegueció ver la hipocresía de los que no querían que se procediera con franqueza, con total lealtad, imponiendo la pena de muerte. Así, en un país donde estaba muriendo tanta gente, en vez de aplicar la pena máxima a quien lo merecía, se mató, con Triple A o con lo que fuera, por izquierda”.

la desesperación. El que da testimonio no espera nada, pero no puede dejar de ofrecerlo y, en ese sentido, las palabras –este, 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 Shoá y los “desaparecidos” median tantas distancias que, históricamente, son incomparables. Salvo en un punto: en esa presencia incomprensible del mal.

5. Rigurosamente, en el mal no hay causalidad. Nada lo explica ni es posible instalarlo en un lugar previsible de consecuencias encadenadas. La Shoá y los “desaparecidos”, en su insoportable dimensión, se desadhieren de un origen y construyen un valor en sí. 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.⁶

6. En la Argentina, las multitudes acompañaron muchas veces los cambios políticos promovidos por los militares, desde el primer golpe de Estado en 1930. Las fuerzas armadas ocuparon en el imaginario social un lugar de privilegio como articuladoras de la

Nación y salvaguardas de los más rectos principios. En todo caso, cuando eran pasibles de crítica, se les reprochaba no cumplir con el verdadero papel que les correspondía de acuerdo a esencialidades que las definían. No otro era el sentido de las acusaciones formuladas por el general Perón cuando fue derrocado en 1955. En 1924, mientras el fascismo crecía en el mundo, Leopoldo Lugones se adelantó en proclamar que había sonado “la hora de la espada” y las reacciones en su contra fueron minúsculas. La figura más significativa de la política argentina durante medio siglo, Juan Perón, elegido tres veces presidente de la República, había surgido del golpe militar de 1943 y en 1976 no resultaba sorprendente que las Fuerzas Armadas fueran consideradas protagonistas relevantes en prácticamente todas las combinaciones elaboradas para salir de una situación que nadie deseaba mantener. La atmósfera se había llenado de presagios, desencantos, miedos y pólvora. Roberto Cossa –entonces secretario de redacción de *El Cronista Comercial*, un diario que en aquel momento estaba estrechamente vinculado a los Montoneros– recuerda, veinte años después,⁷ la jornada del 24 de marzo: “En uno de los corrillos, un periodista de larga militancia en la izquierda combativa arriesgó la teoría de que, por fin, se terminaría la violencia imprevisible del gobierno de Isabel Perón [...]. Es probable que esa sensación la compartié-

6. Esta afirmación no desconoce algunos intentos rigurosos aunque fragmentarios. El libro *A veinte años del golpe* (Rosario, Homo Sapiens, 1996), por ejemplo, ofrece trabajos vinculados a la última dictadura argentina. Allí mismo los compiladores, Hugo Quiroga y César Tcach, reconocen que “la comprensión de un tiempo complejo como el nuestro, cubierto de incógnitas, implica –parafraseando a Hannah Arendt– la ineludible apertura de un proceso de autocomprensión. La comprensión del autoritarismo militar no podría, entonces, quedar separada del proceso de autocomprensión de la sociedad argentina”.

7. Cossa, R. “La respuesta va a ser terrible”, *Página 12*, suplemento cultural, 24 de marzo de 1996.

ramos muchos de los integrantes del diario”. Algunos meses antes del golpe, el 13 de agosto de 1975 y recién regresado del exterior a donde había marchado tras amenazas de la Triple A, Tomás Eloy Martínez describía lo que había encontrado:⁸ “No he oído sino frases abatidas. Nadie sabe hacia dónde el país navegará mañana, a qué tabla de salvación encomendarse, en qué rincón de la noche recuperar la fe que se ha perdido durante el día”. El Golpe de Estado de 1976 podría haber sido uno más de los tantos sucedidos desde 1930. La diferencia radicaba en que, como nunca, la sociedad toda estaba involucrada. Es cierto que las Fuerzas Armadas actuaron por decisión propia, pero todos los caminos se habían abierto para el paseo triunfal. El golpe parecía cerrar brutalmente un tiempo de confusión y angustia, inclusive para gran parte de la guerrilla que se ilusionaba con tener, en adelante, un enemigo con rostro claramente reconocible. Estamos atravesados de olvidos⁹ que oscurecen las minucias de la historia.

7. 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. El desaparecido no es el “no muerto” sino el privado de la muerte. El cortejo fúnebre no puede regresar del cementerio porque la fosa está vacía: no es posible el duelo, que exige enterrar un cuerpo; ni es posible la cólera que requiere señalar a un responsable del asesinato.¹⁰ La tragedia se ha instalado, pero “ha marcado la historia como terror mucho más que como destino”.¹¹ Terror a re-

8. Eloy Martínez, T. “El miedo de los argentinos”, *La Opinión*, 13 de agosto de 1975.

9. Ver Schmucler, H. “Formas del olvido”, *Confines*, núm 1, 1995.

10. Ver el sugerente estudio que realiza a partir del lugar que ocupan las madres en la tragedia Loraux, N. *Madres en duelo*, Buenos Aires, De la equis, 1995.

11. Revault d’Allones, M. *Ce qui l’homme fait à l’homme*, Paris, Du Seuil, 1995.

conocer que la tumba permanece abierta esperando que algún orden sea posible. La tragedia en la que ningún destino parece cumplirse, se interroga a sí misma para doblegarse frente al mal sin aditivos. Los hombres han ido más allá de los dioses al establecer que “todo es posible”: se han vencido las fronteras de lo imaginable y hasta la posibilidad de preguntarse “por qué”, ha cesado.

8. David Rousset¹² encuentra el universo de los campos de concentración como un “astro muerto cargado de cadáveres” que seguía viviendo en el mundo. En la Argentina hay muertos en una tierra muerta, invisible. La que reconoce al muerto, lo acoge, lo reintegra, es una tierra viva que permite a los deudos retirarse sabiendo que el mundo continúa. Entonces, recién entonces, la memoria se hace posible. 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. El duelo tiende al consuelo y en el consuelo se realiza, “hace de la vieja desdicha el ingrediente que enriquecerá una experiencia mía”, escribe Vladimir Jankélévitch.¹³

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, patrimonio de la ética. Prescribe, es tributaria de la Ley que hace hombres 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.

12. Rousset, D. *L'univers concentrationnaire*, Paris, Du Minuit, 1965.

13. Jankélévitch, V. *La mala conciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

El mal imperfecto¹

Nos abandonan lentamente las sombras a las que ya no invocamos, y nos asustaría su retorno.

Anna Ajmátova

El tatuaje del número en el brazo, en el caso de los gitanos, iba precedido de una Z. Al de los judíos lo antecedía una A, si bien con el tiempo fue sustituida por una B. Los hombres eran tatuados en la parte externa del brazo. Las mujeres, en la interna. A partir de 1942, en Auschwitz y los *lager* que dependían de él (unos cuarenta hacia 1944) el número de matrícula no solo se cosía en la ropa sino que se inscribía –para siempre– en el antebrazo izquierdo. “La violencia del tatuaje era gratuita –dice Primo Levi–, era un fin en sí misma [...] un mensaje no verbal, para que el inocente sintiese escrita su condena sobre la carne”.² Cuarenta años después de haber sido *marcado* en el campo de concentración, y ya la muerte voluntaria esperándolo, Primo Levi escribe: “Muchas veces los jóvenes me preguntan por qué no me lo borro, y es una

1. Artículo publicado originalmente en 1997 en la revista *Nombres*, año VII, núm. 10, pp.7-13, Córdoba.

2. Levi, P. *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989.

cosa que me crispa: ¿Por qué iba a borrármelo? No somos muchos en el mundo los que somos portadores de tal testimonio”.

En la Argentina, los prisioneros alojados en los centros de reclusión ilegales, mientras vivían, perdían su nombre y se los reconocía por un número.

Desde la llegada a la cuadra en La Perla, a los pabellones en Campo de Mayo, a la “capucha” en la Escuela de Mecánica de la Armada, a las celdas en el Atlético, el secuestrado debía responder a un número. Los números –dice Pilar Calveiro– reemplazan nombres y apellidos, personas vivientes que ya habían *desaparecido* del mundo de los vivos y ahora *desaparecían* desde dentro de sí mismos, en un proceso de “vaciamiento”, que pretendía no dejar la menor huella.³

Los sobrevivientes argentinos guardan una prueba menos: su piel no ostenta ninguna señal de un orden clasificatorio.

Tener inscripto en el cuerpo el documento de una verdad que resiste cualquier descripción, “ser portador” de tal testimonio, otorga a la materialidad de ese cuerpo un destino a la vez frágil e irrenunciable: lo hace receptáculo endeble de una carga no medible ni buscada y lo erige en memoria, es decir, en presencia que hace posible que el mundo continúe. Porque la existencia depende de esos “no muchos” cuerpos que se extinguirán naturalmente en un tiempo próximo.

Nada más importante, si se piensa en sostener el mundo, que lograr su permanencia como memoria. Cuerpos que habían sido convocados a la muerte y que sobrevivieron para mostrar un nú-

3. Agradezco a Pilar Calveiro haberme permitido consultar los originales del libro aún inédito *Poder y desaparición*.

mero, una marca insignificante desde la cual puede reconstruirse un horror sin bordes. Al desdibujar su propia presencia como testigo (“somos portadores”), Primo Levi sugiere que no es a él, por el hecho de “haber visto”, a quien debe creerse. El testimonio es la piel marcada. Ser sobreviviente es haber llegado sólo hasta una puerta cuyo paso hubiera anulado esa condición: serían muertos. Los muertos –por haber muerto– no son más o menos dignos que los sobrevivientes. Tienen, sí, un lugar único: en ellos el sistema del horror llega a su cumplimiento. Ellos lo consuman con su propia muerte. En cambio los sobrevivientes, en el caso de la historia alemana del nazismo, son el resultado de una inconsecuencia, del fracaso de una máquina concebida para el aniquilamiento, construida para que la nada sea factible. La imperfección hace posible la memoria: la marca no querida de la que el cuerpo del sobreviviente es custodio.

Los judíos, el más numeroso grupo de sobrevivientes tatuados en los campos, eran ya, sustancialmente, herederos de una marca hecha sobre su cuerpo. Pero la circuncisión, signo de identidad y de fidelidad incesante, es una inscripción voluntaria, repetida necesariamente para que la memoria acontezca: “Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros –también tu posteridad–: Todos vuestros varones serán circuncidados. /Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros/ [...] / de modo que mi alianza está en vuestra carne como alianza eterna” (Gen 17:10-11,13). La ablación producida en el circunciso no importa por la alteración física que produce en quienes se someten a ella, ni por la función indicadora de un origen. Es el acto que consagra la pertenencia a algo, el reconocimiento de una promesa que abre, cada vez, una nueva posibilidad.

La alianza con Abraham –si bien se mira– incorpora a los hombres en la responsabilidad de mantener el mundo, después de la unilateral alianza establecida por Dios tras el Diluvio: “Pongo mi

arco en las nubes, y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra [...] y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y toda alma viviente, toda carne, y no habrá más aguas diluviales para exterminar toda carne” (Gén 9:13,15). La mitología bíblica destaca la decisión fundante del mundo, que se volverá exigencia para los hombres: “No matarás”. Cualquier legitimación de matar puede iniciar el camino que lleve a “exterminar toda carne”. El genocidio, la deliberada voluntad de eliminar *toda carne* de un grupo determinado, es el escándalo primordial: niega la existencia del mundo.

Los sobrevivientes son testimonios mudos de una imperfección del mal. Son, sin embargo, los que supieron que el mal existía. La impiedad que los alcanza no es mensurable: ninguna cruz pesa sobre sus hombros; son ellos mismos los rostros de los otros, de los que no sobrevivieron, los que se perdieron en la arrasadora igualación de la muerte impuesta. Los genocidios no cuentan por el número de muertes que provocaron; lo que han hecho es volver más opaca la vida de los vivos. No siempre resulta tolerable el haber sido testigo, haber visto la iniquidad multiplicada. El suicidio suele ser el gesto derrotado con el que se pretende borrar la persistencia de una visión insoportable: la repetición cotidiana del abismo. No deja de sorprender que podamos reconocer la multiplicación de la crueldad y que, sin embargo, la existencia continúe. Las metáforas que llamamos *bien* y *mal* solo perduran en narraciones que se diluirían en la nada –no existiríamos– si dejaran de sustentarse en algo trascendente donde el sentido pueda anclarse. A ese *tremendo misterio* que admite que la vida sea posible, que el amor persista, solemos llamarlo Dios. Si el amor se ahueca, si desaparece esa fuerza primordial sin la cual los elementos se dispersan, regresa el caos, regresa la confusión a un lugar –pura ausencia– donde la vida no es imaginable. La voluntad genocida intenta ir aún más allá: antes del caos, antes de la idea sobre la posibili-

dad de algo primero. En un salto vertiginoso, la voluntad genocida niega cualquier forma de eternidad.

Si el caos no es pensable, el absurdo –límite de cualquier razón– es un puro producto del pensamiento. No hay palabra para nombrarlo salvo la propia enunciación de sí mismo, puesto que se produce al margen de cualquier sucesión lógica. En eso, justamente, se afirma su irrecuperable transgresión: es algo cuando todo indica que no debería ser. El *logos* queda desalojado. Cuando se habla de “violencia absurda” (los campos de concentración alemanes, las “purgas” soviéticas contra enemigos imaginarios, la desaparición que cubrió con fantasmas la Argentina), se paraliza el pensamiento, el espíritu naufraga. La controvertida expresión de Adorno sobre la imposibilidad de la poesía después de Auschwitz⁴ alude al absurdo de cualquier expresión que se crea ingenua. No indica que la condición creadora de los hombres haya cesado, sino que habiendo ocurrido Auschwitz, todo –quíerese o no, conscientemente o no– llevará su recuerdo: ya no habrá inocencia para la poesía. “Después de Auschwitz –expresa Primo Levi reformulando a Adorno–, no se puede escribir más poesía, salvo sobre Auschwitz”. Al describir los hechos como absurdos, se deslegitima cualquier sanción sobre los mismos, se establece una coartada que libera de la obligante responsabilidad de pensar en ellos. Aceptar la vida como una narración inverosímil instala en la locura, en la inhumana distancia del no-ser. Vivimos porque algún orden, por precario que sea, afirma el misterio del ser.

El mal, sustantivado en la Argentina en nuestros cuerpos des-

4. El escrito de Adorno, de 1949, dice: “Aun la conciencia más radical del desastre corre el riesgo de degenerar en charlatanería. La crítica de la cultura se enfrenta al último grado de la dialéctica entre cultura y barbarie: escribir un poema después de Auschwitz es bárbaro. Este hecho afecta también al conocimiento y explica por qué hoy se ha vuelto imposible escribir poemas”.

aparecidos, no es absurdo. Aunque inabarcable, la pregunta sobre el porqué de la existencia del mal ha producido una cantidad considerable de respuestas mítico-teológicas que aspiran a dar cuenta de su presencia. Que el mal exista puede resultar tan desconcertante como la existencia del bien. ¿Por qué el mal si se acepta una divinidad que es *sumo bien*? ¿Por qué si no se la acepta? El mal se vuelve para los humanos una pregunta tan inaceptable como urgente. Declararla absurda es una manera de sacárnosla de encima y puede llegar a ser tranquilizante. Tanto como decidir que el bien y el mal nos penetran azarosamente desde una absoluta ajenezidad. La condición trágica del hombre, justamente, radica en que el bien y el mal son fuerzas ajenas a su creación y que, sin embargo, él es responsable de su existencia: aunque las precedan, el bien y el mal solo existen *después* de las acciones humanas. Hans Jonas, que en la línea del pensamiento cabalístico de Isaac Luria ha elaborado una reflexión teológica procurando entender por qué Dios *no puede* evitar el mal sobre la tierra, cita el diario de una joven judía holandesa que murió en Auschwitz en 1943:⁵ “Intentaré ayudarte, Dios mío, a detener la declinación de mis fuerzas aunque no puedo asegurarte que lo logre. Pero una cosa se vuelve a mis ojos cada vez más clara: Tú no puedes ayudarnos, nosotros debemos ayudarte a ayudarnos. Lamentablemente no parece que Tú puedas accionar sobre las circunstancias que nos rodean ni sobre nuestras vidas. Tampoco pienso que Tú eres responsable de lo que ocurre. No nos puedes ayudar, sino que nosotros te debemos ayudar, debemos defender tu lugar en nosotros hasta el fin”. La idea de que Dios depende de los hombres, de que su palabra depende de nuestra respuesta, coloca sobre los seres humanos, en el mito narrado por Hans Jonas, toda la responsabilidad de la exis-

5. Hillesum, E. *Une vie bouleversée, journal, 1941-1943*, Paris, Seuil, 1985.

tencia del mundo, incluida la de Dios como origen de ese mundo.

Ningún acto es sin consecuencia. Pero la presencia del mal admite gradaciones. Aunque la naturaleza del mal sea la misma, la magnitud y la forma que adquiere, las circunstancias en las que se ejerce, le otorgan significaciones diferentes ante los ojos humanos.⁶ La medida del mal es paralela al grado de destrucción de la humanidad que se ejerce sobre la víctima y que, en la misma proporción, afecta al victimario: “Si el culpable merece azote, el juez le hará echarse en tierra en su presencia y hará que le azoten con un número de golpes proporcionados a su culpa./ Podrá infligirle cuarenta azotes, pero no más, no sea que al golpearle más sea excesivo el castigo, y tu hermano quede envilecido a tus ojos” (Dt 25:2-3). Cuando se habla de la *unicidad* de la Shoá, se está diciendo que el esfuerzo realizado para eliminar a todo un pueblo y la convicción que animó al nacionalsocialismo alemán para llevarlo a cabo, no tiene precedentes en la historia. Para poder nombrar el genocidio fue necesaria la muerte calculada y organizada de más de cinco millones de judíos. La palabra “genocidio” comenzó a designar el “crimen deliberado para destruir, en guerra o durante la paz, a grupos nacionales, raciales, religiosos o étnicos”, el 9 de diciembre de 1946 por una resolución de la Asamblea de las Nacio-

6. Primo Levi coincide con Ferdinando Camon, quien lo entrevista: “Solzhennitsyn es portavoz de quienes experimentaron en carne propia las ‘desviaciones’ del socialismo, mientras que usted [Primo Levi] es portavoz de quienes experimentaron en carne propia la ‘coherencia’ del nazismo. Es decir, en el campo de concentración de Iván Denísovich, entre los detenidos corre una voz de protesta contra los jefes, que a veces llega a pronunciarse más o menos en estos términos: ‘¡no sois soviéticos! ¡no sois comunistas!’. Pero en el campo de concentración de Primo Levi la acusación no afirma una infidelidad a una idea, sino su plena verificación. Por lo tanto, se trata de una acusación más o menos en los términos: ‘Sois perfectamente nazis, sois la encarnación de vuestra idea’” (*Primo Levi en diálogo con Ferdinando Camon*, Madrid, Anaya & Muchnik, 1996).

nes Unidas. Hasta entonces el término no existía. Luego se supo que ese era el nombre de la destrucción de armenios por parte del Estado turco entre 1916 y 1920, que era “genocidio” el intento de erradicar a los gitanos por parte del Estado alemán. A la crueldad que acompaña la historia de los seres humanos se le agregaba una precisión que destacaba un desorden supremo.

Con todo, gracias a la imperfección del mal, algunos hemos sobrevivido. Cuando la biografía personal y la historia evocada se entrecruzan, uno no puede dejar de sentir el escalofriante recuerdo de haber estado condenado a desaparecer junto con sus padres, sus hijos, sus hermanos, con todos los que debían seguirlo y todos los que lo habían precedido. Hay un estremecimiento que comparten los destinados a ser víctimas, que nada tiene que ver con ser mejor o peor que los otros y que acompaña al sentimiento de haber estado, alguna vez, solo en el mundo porque la humanidad había claudicado. Sin embargo, el mal imperfecto no es únicamente un error de cálculo. Expresa, más bien, la presencia del amor por el cual la existencia es posible, ese “*amor che move il sole e l’altre stelle*”, divisado por Dante después de haber conocido todos los infiernos. Las marcas que atraviesan a los sobrevivientes los transforman en testigos del espanto y ese privilegio no los libera de la inagotable culpa de haber tenido suerte. Pero que existan las marcas también es testimonio de un inexplicable agradecimiento.

La inútil memoria de Funes¹

La historia que Borges relata en “Funes el memorioso” podría ser anotada como un relato meramente fantástico si no fuera por dos precisiones incluidas en el texto: al comienzo subraya el carácter sagrado del verbo recordar; hacia el final, insinúa que es dificultoso pensar cuando la memoria es pura acumulación de datos.

Ireneo Funes, el personaje uruguayo del cuento, desde muy joven podía “saber siempre la hora, como un reloj”. Luego de sufrir una caída del caballo que montaba quedó tullido y dueño de una memoria prodigiosa que le permitía recordar todo, absolutamente todo lo que llegaba a su conocimiento o percepción. Sus recuerdos de un día podían fijar exactamente lo ocurrido en cada fracción de segundo de ese día, pero no le hubieran alcanzado 24 horas para narrar las mismas horas de una jornada: a veces los hechos se producen más veloces que el tiempo necesario para describirlos. Funes, en su inmóvil postura, elaboraba proyectos descomunales y que resultaban inútiles para el común de los seres humanos. Imaginó, por ejemplo, una sucesión de nombres que reemplazarían a los números de acuerdo al sistema numérico acostumbrado. Para cada número, un nombre constante: el 7013 sería “Máximo Pérez”

1. Artículo publicado originalmente el 19 de agosto de 1999 en *La Voz del Interior*, Córdoba, p. 4E.

y el 7014, “El ferrocarril”. Infinita cantidad de nombres debería dar cuenta de infinitos números posibles. Ireneo también había inventado la forma de establecer un “inútil catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo”.

Metáfora del insomnio, según Borges, “Funes el memorioso”, leído a la luz de “El Aleph”, lo es también de la negación de lo humano que implica la aspiración de recordar todo, de registrar en alguna parte la totalidad del mundo. Nietzsche, de quien el cuento de Borges podría ser una larga cita, había prevenido que es posible vivir casi sin recuerdos (y vivir feliz). Es imposible en cambio vivir sin olvidar, postula Nietzsche. “Hay un grado de insomnio –se lee en *Consideraciones intempestivas*–, de rumiación, de sentido de la historia, que anula la vida y termina por destruirla, se trate tanto de un hombre, de una nación o de una civilización”.

Recuerdo e información

Hace más de medio siglo, en su cuento de 1944, Borges aludía a este presente en el que todo, transformado en impulsos electrónicos, puede ser almacenado simulando una memoria perfecta del mundo, una memoria idiota, como la de los soportes informáticos, que acumulan información pero no recuerdan. La posibilidad de registrar todo, sin embargo, simula el saber y esta presunción es glosa frecuente en nuestros días. Diez años antes, en *Coros de la Roca* (1934), T.S. Eliot preguntaba: “¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?, ¿dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?”. Y Borges, en “Funes...”: “Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”.

El insomnio, esta imposibilidad de dormir, de “inutilizar” el

tiempo, es la enfermedad buscada de un mundo –el nuestro–, que se enorgullece de eliminar las pausas, que abomina del tiempo no productivo, que ha instalado como ideal el funcionamiento perfecto (como un “reloj”) y que ha transformado ese ideal en destino. Las máquinas y Funes no saben qué recuerdan; sobre todo no saben por qué privilegiar un recuerdo y no otro. Cualquier moralidad, cualquier ética que sustente la existencia humana, sin embargo, radica en esta capacidad de elegir qué recordar, es decir, qué no olvidar. El mundo de la memoria humana habita el encantamiento, donde no hay lugar para los homogéneos detalles que almacenan los sistemas informáticos.

“Funes el memorioso” es previo, por supuesto, a la difusión de los ingenios computacionales. Pero el valor del uso de la memoria –el recordar, la grave responsabilidad de saber qué recordar– es tan viejo como la conciencia del mundo. *Mnemósine*, la memoria, divinidad y abstracción en el mundo griego, es la encargada de suprimir toda desmesura, todo trastorno en el orden del universo que pone en peligro la continuidad del mundo.

En la tradición judeo-cristiana la memoria es fundante. Nada obliga tanto al pueblo judío como la indicación de recordar. *Zakhor*, el término hebreo que alude a este mandato, es más bien un imperativo que una descripción. El “¡recuérdate!” bíblico es, sutilmente, un complemento del olvido. Olvidar todo aquello que no insista en que hubo una Alianza y que esa Alianza obliga a ser de una determinada manera. No olvidar para que el recuerdo guíe la acción de cada día. Recordar todo, como si todo fuera igual, como si todo mereciera la pena de ser recordado, es exactamente lo mismo que olvidarlo todo. Es la desmesura que los dioses griegos no toleraban. Funes, el memorioso Funes, como las máquinas, como los seres humanos confundidos con y por sus máquinas, son parte de esa desmesura, de ese insomnio nietzscheano del que Borges, tal vez, quiso desprenderse.

El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina¹

El subtítulo de su libro *Eichmann en Jerusalén*, “Informe sobre la banalidad del mal”, pesó sobre Hannah Arendt todos los años que siguieron a su publicación en 1963. Hannah Arendt había asistido como corresponsal del *New Yorker* al juicio realizado en Jerusalén, en 1961, donde el exjerarca nazi fue condenado a morir en la horca.

La revista norteamericana publicó tres extensas notas suyas enviadas mientras se desarrollaban las reuniones del jurado y que luego le sirvieron para la confección del libro. Hannah Arendt estaba interesada en comprender el pensamiento de Eichmann y, a través de los testimonios del juicio, explorar “el total colapso moral de los nazis ocurrido en la respetable sociedad europea”. Pero algo de su más íntima biografía estaba en juego cuando recurrió a la Rockefeller Foundation para solicitar ayuda económica que facilitara su viaje a Israel: “Jamás vi a esa gente [funcionarios nazis como Eichmann] y probablemente sea mi única oportunidad –dice en su pedido–. Presenciar este juicio es [...] una obligación con mi propio pasado”.

1. Artículo publicado originalmente en 1999 en la revista *Artefacto*, núm. 3, pp. 4-11, Buenos Aires.

El libro de Hannah Arendt pretendía demostrar la responsabilidad de Eichmann aunque fuera un diligente y “banal” criminal burocrático. Ningún componente misterioso, sobrenatural, lo mostraba como un personaje monstruoso. Su trivialidad se expresaba en una especie de “incapacidad de pensar desde otro punto de vista que no fuera el propio”. Esa incapacidad, interpretaba Hannah Arendt, está en el origen de lo que predispone a Eichmann a transformarse en un “anónimo burócrata de la muerte” y en “uno de los peores criminales de todos los tiempos”. Detrás de ese pensamiento estaba la idea de *responsabilidad*, del inapelable “tener que responder”, en cualquier circunstancia, como fundamento de toda ética. Decir que Eichmann era uno de los peores criminales de todos los tiempos a pesar de cumplir el papel de un burócrata banal, instalaba un criterio moral incómodo para la razón dualista.

El de Hannah Arendt fue un acto de trágica valentía intelectual, de implacable búsqueda de la verdad, que pocos espíritus estaban preparados para soportar. La frase “banalidad del mal” circuló más que el libro. Las resonancias de “banalidad” imprimieron una carga semántica de la que el libro no lograba liberarse. Las palabras se atrincheraron y resultó difícil leer el sentido verdadero de lo que decía la autora: Eichmann no “personificaba ni el odio, ni la locura, ni la insaciable sed de sangre. Era algo peor: la anónima naturaleza del mal nazi en sí mismo, en su cerrado sistema tendiente a desmantelar la personalidad humana de sus víctimas”.

El libro de Hannah Arendt contenía por lo menos otro elemento de dura polémica. Aunque desarrolladas en pocas páginas, las observaciones que buscaban desentrañar el lugar de algunos judíos en la máquina del exterminio (observaciones muchas veces derivadas del propio juicio a Eichmann) contenían algo escandaloso: ¿Cuál fue el papel que *realmente* desempeñaron los “Conse-

jos Judíos”, *Judenräte*, que los alemanes propiciaron y constituyeron con personas notables de las comunidades? ¿A qué tradición respondían? ¿En qué medida, y a pesar de su voluntad, sirvieron para facilitar la acción criminal de los nazis? ¿Qué sentimientos movieron posteriormente a ocultar estos hechos y cuáles otros a destacarlos? Si el concepto de banalidad contradecía la generalizada opinión de que la masacre del pueblo judío había sido cometida por monstruos o demonios, la problematización de los *Judenräte* parecía disminuir la culpa alemana y, en consecuencia, la de Eichmann. La condena de Hannah Arendt, sin embargo, iba más allá del límite jurídico. El epílogo de su libro concluye con un texto que hubiera deseado escuchar en la sentencia:

Porque sostuvo y ejecutó una política que consistía en el rechazo a compartir la tierra con el pueblo judío y con los pueblos de otras varias naciones –como si usted y sus superiores tuvieran el derecho de decidir quién debe y no debe habitar este planeta– estimamos que nadie, ningún ser humano, puede tener deseo de compartir este planeta con usted. Por esta razón, y por esta sola razón, usted debe ser ahorcado.

Las condenas vinieron de todas partes. La Anti-Defamation League, de la B'nai B'rith, intentó “excomulgar” a la autora de *Eichmann en Jerusalén* solicitando a los rabinos de Estados Unidos que la denunciaran en las principales ceremonias judías. La izquierda reclamó tanto como la derecha, los académicos tanto como las autoridades religiosas. Los alemanes se indignaron porque en su libro Hannah Arendt había minimizado la resistencia de la población al nazismo y, en efecto, la autora subrayaba lo contrario: la generalizada aceptación del régimen por parte de la inmensa mayoría hasta la conclusión de la guerra que derrotó a Hitler. Los judíos norteamericanos –que no se habían movilizad

mente por la suerte de los judíos europeos durante la guerra— reaccionaron con especial irritación contra *Eichmann en Jerusalén* (el escritor Irving Howe vio en esa condena exaltada “una culpa penetrante, incontrolable, que hasta ese momento apenas había encontrado ocasión para mostrarse a la luz del día”). El *New York Times* encomendó una reseña del libro a un colaborador del fiscal del tribunal israelí, que era fuertemente criticado por Hannah Arendt. La *Partisan Review*, que antes la había acogido con palmas, le imputó haber mostrado “un Eichmann estéticamente agradable y víctimas estéticamente repulsivas”. Mientras Saul Bellow la acusaba de promover la “abolición de la conciencia”, Gershom Scholem, con dolor en el alma, le reprochaba a su amiga lo poco que en ella quedaba del “amor al pueblo judío” tan caro a la tradición de Israel. La *Intermountain Jewish News*, en Estados Unidos, titulaba un comentario: “Una judía que se odia a sí misma escribe un libro a favor de Eichmann”. *Le Nouvel Observateur*, en Francia, publicaba una carta colectiva encabezada por una pregunta: “¿Hannah Arendt es nazi?”.

En 1971, durante una entrevista televisada, Hannah Arendt reconoció que el subtítulo del libro que había dedicado al juicio de Eichmann resultó una verdadera emboscada que se había tendido a ella misma. Solo después de su muerte, ocurrida en 1976, Hannah Arendt fue ocupando, lentamente, un lugar destacado en el pensamiento contemporáneo. *Eichmann en Jerusalén*, aunque discutido, multiplicó sus ediciones. En 1998 se realizó en Israel un primer coloquio sobre su obra que, por otra parte, nunca fue traducida al hebreo.

Muchos de los interrogantes abiertos por su “Informe sobre la banalidad del mal” se actualizaron cada vez que la humanidad contempló el Mal como una repetida emergencia de la acción política. De nosotros, de la violencia y el crimen instalados en la Argentina en el reciente pasado, hablan estas cosas.

La memoria de los “climas de época”

Es laberíntica la memoria. Es un artificio que, por la propia naturaleza de su armado, como los laberintos, hace difícil reconocer la salida. En la memoria se busca encontrar un orden entre bifurcaciones que a veces conducen a callejones cerrados. Otras veces muestran escenas inesperadas. La llamada memoria colectiva es una forma especialmente tortuosa de construcción laberíntica en la que, contra cualquier apariencia, lo primero que se erige es la “salida”: un punto de llegada que se manifiesta como verdad. La maraña laberíntica existe *para* que esa verdad se haga posible; no es una traba sino una condición de su realización. La búsqueda allí, en la maraña, implica una decisión moral, una elección sobre qué retener y qué desechar en el recorrido. La memoria colectiva (si es que tal cosa verdaderamente existe) traduce la voluntad de descubrir cierto sentido en el cual las acciones cotidianas encuentren algún resguardo.

La trama de la memoria se afianza sobre la consistente realidad de los hechos. ¿Pero qué hechos reconocer para construir una verdad si lo que sucede es infinito? Podría imaginarse que, hasta cierto punto, los hechos son irrelevantes pues la salida se va elaborando de acuerdo a aquello que la memoria deja seleccionar: la verdad solo dependería de la jerarquización que se establece entre los hechos. La verdad surgiría después y no antes de la travesía laberíntica. La salida, entonces, sería imprevisible. Más arriba se había indicado lo contrario: en el comienzo de la edificación laberíntica de la memoria habría una verdad previa. La oposición, sin embargo, es aparente. La memoria se ofrece como un laberinto porque laberíntica es la indagación que realiza. Pero el sendero no es azaroso: lo antecede una decisión sobre el *orden de verdad* que se persigue y esa determinación orienta la búsqueda, oculta o ilumina los hechos que serán rescatados para que la salida sea po-

sible. La salida, la verdad, estaba presupuesta en la decisión inicial, alentada por una determinada forma de mirar el mundo. Esa mirada pertenece al espacio de la ética.

Una verdad que no olvide la existencia del Mal (tal como Hannah Arendt lo tenía presente) exige, en el caso argentino, reconocer lo que se suele llamar “climas de época”. Mientras desconocerlos puede llevar a anacronismos incomprensibles, es evidente el riesgo de percibirlos: 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 diluyen las culpas, ni aminoran las responsabilidades. Entender lo que pasó está lejos de justificarlo. Considerar la existencia de causas no amengua la capacidad de enjuiciar y, por el contrario, destaca la emergencia del Mal allí donde las fronteras se muestran más confusas. Dicho de otra manera: aun cuando se observara que la conducta de la víctima también hace posible la ejecución del crimen, la responsabilidad y culpabilidad del victimario permanecen intocadas. Solo los victimarios son culpables cuando se los relaciona con las víctimas, aunque estas hayan ocupado alguna vez el lugar de victimarios.

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 recortando 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. Habían aprendido de largas experiencias sucedidas en otros lugares del planeta que potenciaron con sus propios odios y sus propios miedos. Una perfeccionada técnica, eficaz e impiadosa como cualquier técnica, aplastó a la guerrilla, dejó a su paso una estela de acciones atroces, convirtió en desaparecidos a sus contrincantes: exasperó la desmesura.

El clima de época de la violencia argentina se enmarcaba en otro que le daba sustento: la Guerra Fría. El mundo, para los bandos en pugna que disputaban la hegemonía del planeta, era un extendido campo de batalla. Si los promotores de la lucha armada revolucionaria veían en la guerra el momento heroico, definitivo, de la acción política, el núcleo fuerte del poder en la Argentina y, en especial, las Fuerzas Armadas tenían como horizonte una guerra generalizada, por ahora fría, pero que en cualquier momento podía incendiar todos los rincones. La Guerra Fría era una guerra total; nada, ninguna parte, dejó de tener su marca. América Latina constituía un lugar destacado de ese conflicto. En la Argentina, la sociedad en su conjunto, y no slo los actores inmediatos, se vio comprometida en la violencia desencadenada. En este “clima” se desarrollaron los hechos que Pilar Calveiro describe en su libro *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*. Hay algo de la idea sobre la banalidad del Mal –en el espíritu arendtiano– en este relato que describe el funcionamiento de los engranajes presentes en la maquinaria represora oficial, el calculado fraccionamiento de las acciones criminales que parecía absorber las responsabilidades individuales y la íntima relación entre la configuración social existente con la forma que adquirió el sistema represivo.

El armado técnico del artefacto represor de la guerrilla, la parcelación de los procedimientos, la dilución del lugar preciso desde donde emanan las órdenes, tiende a generar un doble efecto: por una parte, acrecienta la eficacia “productiva” del sistema operativo; por otra, admite tender un puente hacia la inocencia administrativa. La eficacia productiva alimenta el *olvido del Mal*: busca olvidar que el Mal anida en ella misma, en la concepción de eficacia que organiza el mundo en zonas operables, en objetos sobre los que se opera, en agentes operativos. El Mal encieguece –se vuelve irreconocible– cuando se intenta buscarlo en algo externo que viene a agregarse a la operación misma. Es invisible cuando se lo supone absoluto, en sí mismo: el Mal siempre es mal encarnado, siempre tiene formas. No es explicable, pero se realiza en situaciones precisas. Existe un *espacio* donde el Mal es posible: allí aparece sin una conciencia productora. Reconocer que el Mal se evidencia *en los hechos*, elimina la inocencia de quienes lo practican: la responsabilidad no es postergable por ningún criterio instrumental.

Pilar Calveiro, militante de la organización guerrillera Montoneros, fue secuestrada por un comando de la Aeronáutica el 7 de mayo de 1977. Un año y medio después fue liberada de la Escuela de Mecánica de la Armada luego de atravesar varios centros clandestinos. Por los numerosos lugares de reclusión ilegal que se establecieron en distintas zonas del país, transitó un número aún no determinado de personas de las cuales unas 9.000 constituyen la lista de desaparecidos que, casi con seguridad, están muertos. No menos de 1.300 pasaron fugazmente por esos centros y no entraron en la nómina de desaparecidos pues recuperaron la libertad o fueron asignados a cárceles legales. De los que permanecieron conviviendo con los represores durante un tiempo considerable en los centros clandestinos –que la autora de *Poder y desaparición* llama “campos de concentración”– sobrevivieron unos 150. Pilar Calveiro es una sobreviviente, es decir, siguió

viviendo –como los otros *sobrevivientes*– más allá de una circunstancia que preveía la muerte. Ser sobreviviente, en tales condiciones, no es simplemente mantener la vida, estar vivo, sino ser una positividad negativa: no-muerto. Los sobrevivientes de los centros clandestinos de reclusión son actores y testigos de una tragedia: son los que han visto, los que *se han visto allí*. El testimonio del sobreviviente tiene una rara condición: evoca hasta dónde llegaron sus ojos para comprobar los esfumados caminos del Mal. En esas condiciones, una descripción de los mecanismos operativos de la represión, como la que ensaya Pilar Calveiro, no puede dejar de mostrar huellas de otro discurso –el del padecimiento– que se imprime (que hace presión) sobre el primero y que lo condiciona para que asomen preguntas inesperadas. Nuestra mirada solo acierta a recogerlas para volver a interrogarlas.

La política como técnica

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 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 componentes. 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.

En *Poder y desaparición*, la presencia de la muerte entreabre puertas que invitan a penetrar en lugares donde solo se adivinan sombras: todo, o casi todo está por ser descifrado en la historia de la violencia en la Argentina. El agudo e inquietante análisis que despliega Pilar Calveiro alienta a una reflexión sistemática sobre este periodo, el más sombrío y consternante de la historia argen-

tina. Centrado en el funcionamiento de los centros de reclusión clandestinos que se instalaron durante la dictadura que siguió al golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, el estudio refuerza su intensidad cuando también se interroga sobre el espacio social y político que hizo posible esa dictadura. ¿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?

Un capítulo a escribir, y que merecería especial atención, es el vinculado a la existencia de un imaginario popular que colocó a las Fuerzas Armadas –en especial al Ejército– como garantes en última instancia de comunes valores sociales y nacionales. “Los militares ‘salvaron’ reiteradamente al país [...] a lo largo de 45 años”, apunta Pilar Calveiro destacando la autoasignación que ellos efectuaban de esta capacidad salvadora. “A su vez –añade– sectores importantes de la sociedad civil reclamaron y exigieron ese salvataje una y otra vez”. El paso es decisivo porque borra un equívoco: la congregación militar, en la Argentina, no es necesariamente un cuerpo extraño al conjunto de la Nación. En esa línea es importante recordar que el peronismo –cuya amplia aceptación colectiva le permitió desempeñar un papel decisivo en la historia argentina de la segunda mitad del siglo veinte– tuvo como punto de arranque el golpe de Estado del 4 de junio de 1943. El gestor más destacado de ese golpe, el entonces coronel y luego general Juan Domingo Perón, nunca dejó de reivindicar su pertenencia al Ejército; y la concepción intelectual y operativa de la conducción política que ejerció con indiscutida capacidad se sustentó en una explícita formulación tecno-militar. Del modelo de guerra sobre el que articuló su accionar, no solo queda su protagonismo histórico: numerosas páginas escritas en forma de libros, artículos y cartas describen, a veces minuciosamente, los principios teóricos que armonizaron su estrategia y táctica. La vocación

de construir un ejército que remedaba los rituales del Ejército Nacional, podría interpretarse como una síntesis casi paródica del espíritu que inspiró desde un principio a la organización Montoneros. Es posible que el acuerdo entre el peronismo de Perón con la guerrilla peronista de los Montoneros reconozca fundamentos más sólidos que los frecuentemente señalados. Una compartida admiración por el “orden militar” puede haber sido el suelo fértil en el que se encontraron –a pesar de crueles enfrentamientos– visiones del mundo semejantes.

Cuando en 1975 el gobierno de Isabel Martínez de Perón –quien presidía el país después de la muerte de su esposo– ordenó “aniquilar” la guerrilla del Ejército Revolucionario del Pueblo asentada en Tucumán, usaba un término tan común en la época que nadie lo señaló como premonitorio de la matanza sistemática que emprenderían las Fuerzas Armadas tras asumir el poder. Tampoco eran ajenas expresiones similares en el pasado del peronismo: en las postrimerías de su primer gobierno, antes de ser derrocado en 1955, Perón había convocado a la multitud bajo la consigna: “A los enemigos, ni justicia”. Algunos años después, en carta enviada al dirigente obrero Elpidio Torres, el 27 de octubre de 1969, ofrecía una señal para la acción:

[Los enemigos] podrán tener la fuerza en qué 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, porque cuando uno tiene que vivir entre locos, es prudente aprender a ser insensatos.

Desde Madrid, Perón no sólo se refería al gobierno militar impuesto en 1966 sino también a los “enemigos” internos del movimiento que lo reconocía como líder.

Sin algún principio de justicia compartible, ningún impedimento moral limita el actuar de los seres humanos. Cualquier exceso se hace posible porque la idea misma de exceso queda suprimida y la tragedia viene a recomponer un orden con actos desproporcionados donde fracasa cualquier intento de comprensión. El Mal pierde las características por las cuales es generalmente reconocido: deja de ser una *tentación* y se vuelve la forma de una nueva rectitud. A la inversa, lo que convencionalmente se llama bondad se transforma en tentación que debe ser suprimida. La desaparición del otro, practicada por los militares argentinos como exitosa táctica de guerra, destruye las bases de cualquier forma de convivencia humana y, en consecuencia, no debería entrar en ningún cálculo. Cuando se proclama que el enemigo no merece justicia, se abre el camino para negarlo como semejante. El desaparecido expresa hasta el agobio la negación del derecho a que el otro haya existido. La construcción técnica de la desaparición perfecciona el Mal al instituirlo como norma posible que, a la vez, exige el secreto. Entre ocultamiento y desaparición, no hay solución de continuidad: el ocultamiento es condición de la desaparición; procura la nada, el absoluto olvido.

El imaginario que instaló a las Fuerzas Armadas en un sitial privilegiado no incluye, necesariamente, la aceptación de actos indignos que, muchas veces, son observados como anomalías del correcto camino al que estaban destinadas. Pilar Calveiro se pregunta:

¿Cómo puede ocurrir que hombres que ingresaban a la profesión militar con la expectativa de defender a su Patria [...] se hayan transformado en secuestradores y torturadores especializados en producir las mayores dosis de dolor posibles? ¿Cómo un aviador formado para defender la soberanía nacional, y convencido de que esa era su misión en la vida, se podía dedicar a arrojar hombres vivos al mar?

Ni seres maléficos, ni predestinados por intereses conscientes de su papel en el juego social –banales– los militares son vistos por Pilar Calveiro como succionados por la técnica represiva. La “maquinaria construida por ellos mismos” resulta más fuerte que el impulso original: los “llevó a una dinámica de burocratización, rutinización y naturalización de la muerte, que aparecía como un dato dentro de una planilla de oficina”. La “maquinaria” se muestra como una fuerza que está por encima de quienes la manejan y de quienes la padecen: “el campo de concentración aparece como una máquina de destrucción que cobra vida propia”. Emerge, porque es una estructura técnica, con insólita solidez que impone el sometimiento. Estar allí es pertenecer a la máquina: “La sensación de *impotencia* frente al poder secreto, oculto, que se percibe como omnipotente, juega un papel clave en su aceptación y en una actitud de sumisión generalizada”. Sin embargo, uno de los propósitos más reiterados en *Poder y desaparición* es demostrar que, en medio del marasmo, hay formas posibles para que lo humano recupere la dignidad.

Ninguna búsqueda de las condiciones que hicieron posible la acción represora, con las características que asumió durante los años de la violencia en la Argentina, disminuye la responsabilidad de quienes la ejecutaron. Ni el clima de la época que naturalizó el terror como admisible instrumento de la acción política, ni el paréntesis impuesto a la voluntad humana diluida entre engranajes de máquinas de combate, cancela lo inentendible del mal ni la culpa de quienes lo hicieron posible. Tampoco inocenta a las víctimas. “Hay que negarse a comprender el mal”, dice Claude Lanzman. Comprenderlo, aceptar una causalidad describible, puede propiciar su aceptación. O el olvido, que es una forma de eterna repetición. Son menos importantes los protagonistas que el mal producido. La magnitud del mal no es rigurosamente proporcional a los padecimientos físicos que genera. Males como la técni-

ca de la desaparición no son enumerables, ni cuantificables. No existe reparación posible. La humanidad ha quedado herida para siempre. Cualquier reflexión debería partir de esta verdad sin retorno, aun cuando acepte que el mal imprescriptible puede admitir una amnistía.

Entre la historia y la memoria¹

Historia y memoria, en su significación más espontánea, tienen en común el convocar al pasado. Traen un pasado al presente y anuncian que, a su vez, este presente se hará necesariamente pasado. Imposibilitados de vivir la inmediatez de todos los tiempos, solo reconocemos la existencia del pasado por la capacidad de recordarlo en el presente. Así, el presente se vuelve condición de existencia del pasado. Pero si el pasado depende del presente, no es menos verdad la afirmación inversa: humanamente, el presente solo es comprensible si puede dar cuenta de que algo lo precedió.

En un sentido riguroso, para la historia y la memoria no hay futuro. Cuando la ficción pretende *recordar el futuro*, retener lo que será, produce al menos dos actos de violencia espiritual cercanos a una transgresión ética: instala el futuro en un tiempo posible de haber sido ya vivido y, como condición obligada del primero, establece el supuesto de que, en alguna hipótesis, el futuro es concebible. La pretensión de recordar el futuro –traerlo a la presencia– disuelve cualquier tipo de responsabilidad por nuestros actos. Si el futuro ya es, ninguna actualidad puede condicionarlo; nada nos

1. Editorial publicado originalmente en 1999 en la revista *Estudios*, núm.11-12, pp. 5-8, Córdoba.

obliga a responder. Hay una afasia voluntaria que comparte el espacio con la a-moralidad: una de las formas de la anomia.

La idea de que el futuro existe con rasgos determinados no es comparable a la previsión del porvenir que enuncian algunas teorías sobre la historia, ni a las creencias en las que se afirman ciertas experiencias religiosas, ni a la imaginación anticipatoria que pone en juego, a veces magistralmente, la literatura o el cine. Las teorías, las creencias y el arte –así como la adivinación, la profecía o el presagio– no pretenden regresar de un futuro ya consumado. Tampoco la utopía, aunque suele relatar algo presuntamente observado. Pero la utopía, desde su nombre y en sus variadas versiones y discutibles postulados, no propicia ningún engaño. Solo dice que considera deseable que ocurra, en reemplazo de lo existente, lo que ahora es invisible, “sin lugar”, utópico. La desmesura que pretendemos poner en evidencia radica en la intención de borrar el presente y la espera de un futuro indescriptible, mediante la mostración de lo que será como algo ya realizado.

Como quien se traslada a un lugar distante y narra, después, lo que ha visto y experimentado, la publicidad más perentoria de nuestros días no hace otra cosa que ofrecer como ya existente lo que solo debería ser una lejana contingencia. El tormento de las formas verbales no es un mero artificio que busca sorprender al consumidor: se vuelve un mecanismo eficaz que, con audacia, intenta desmoronar cualquier solidez que pudiera oponerse a los requisitos de un intercambio sin límites ni interrupciones. Las palabras tienden a no reconocer sus fronteras. Se ufanan, más bien, de la pérdida de los territorios propios, de referentes reconocibles, de sentidos compartibles.

Sobre esta insustancialidad se sostiene la idea de mercado, cuya marca, en nuestra época, se expande a casi todas las acciones, colectivas e individuales. Confundidos los tiempos, el presente deja de ser el lugar desde el cual el hombre busca un sentido. El “fin de

la historia” no es solo la caprichosa y lúcida expresión de un ensayista norteamericano que ha visto en el capitalismo generalizado la realización de la *idea* hegeliana. El fin de la historia es pensable luego de un expandido y continuado trabajo de desdiferenciación, de indiferenciación, en busca de una equivalencia generalizada y que encuentra en la digitalización su metáfora y su cifra. El mercado es el lugar de llegada donde todas las cosas, materiales y espirituales, son equivalentes, intercambiables, incluidas aquellas que se tenía por absolutas.

La Universidad, como parte de un aparato educativo que busca acomodarse a los tiempos, no escapa a las presiones de un mundo que pugna por edificar su imagen globalizada y que muestra, frecuentemente, un rostro mezcla de perplejidad y espanto. Para la Universidad nada es más urgente que pensarse un destino en medio de la incertidumbre. Es posible que haya nacido para ello: para percibir las agitaciones aun cuando recién se insinúan y para mantener una voluntad reflexiva aun cuando la tiene la cómoda actitud de plegarse, simplemente, a los hechos exteriores. La memoria y la historia podrían venir en ayuda de una tarea tan fatigosa como insustituible. En este número de *Estudios* coinciden trabajos vinculados a la historia, cuyos sujetos muchas veces han sido colocados en las antípodas: escritos políticos del deán Gregorio Funes y ensayos sobre la Reforma Universitaria, aquel movimiento de 1918 que para algunos estaba encaminado a derribar, entre otras cosas, cualquier influencia de la religión --y sobre todo del clero-- en los asuntos encomendados a la Universidad.

La historia argentina (y seguramente no es excepción) está cargada de un orden tal de prejuicios que no favorecen el recto entendimiento de los acontecimientos y que, cuando se avanza en su trama, conduce a verdaderas aporías. Lo que se toma como contradictorio suele ser producto del desconocimiento o de la toma de partido previa a cualquier elaboración rigurosa. El peor pre-

juicio, el que más obnubila, suele estar construido de ignorancia atravesada de soberbia. Prejuicios de esta clase no solo predisponen a emborrar la comprensión de las palabras y los hechos, sino que se vuelven sordos al murmullo de la vida; arbitrariamente ciegos.

Hay duros esquemas que se instalaron en la historiografía nacional y se repiten mecánicamente. Ahorran el esfuerzo de entender. El encasillamiento entre progresistas y conservadores es una de las simplificaciones más evidentes. A partir de semejantes presupuestos resulta poco comprensible la respetuosa y sólida vinculación intelectual que se estableció entre Mariano Moreno, el vigoroso publicista de la Revolución de Mayo, impregnado de ardores jacobinos, y el reflexivo aunque no menos fogoso deán de la Catedral de Córdoba. Una interpretación sustentada en la común tradición iluminista de ambos personajes arrojaría más saber que una rotulación inadvertida.

El equívoco se repite en nuestro tiempo ante la Universidad en crisis. ¿Qué significan las posiciones progresistas o conservadoras? Si se trata de mantener algunas prácticas que instauraron la Universidad como centro de pensar no obediente a los dictados de un empirismo trivial ni a las condescendencias de la moda, ese espíritu conservador, ¿no representa una valiente y arriesgada conducta de los hombres más avanzados? Por el contrario, si una mocha mirada del progreso celebra y propicia un sistema de estudios que solo mide lo utilitario, que se somete sin crítica a una organización social carente de otros valores que no sean los expresados en signos monetarios, ese progreso, ¿no se parece más bien al desfallecimiento de la dignidad humana?

Pero, se dirá, ¿es posible una lectura desprejuiciada? ¿Es posible, acaso, partir de una nada valorativa? ¿Existe algún razonar cuya identidad no influya en la comprensión de aquello sobre lo que se aplica? De lo que se trata, tal vez, es de aceptar, y no rechazar, que

existen siempre algunas convicciones, algunas creencias que influyen sobre nuestras maneras de observar. Desde allí, desde tal reconocimiento, sería más fácil evitar los engaños que se instalan en la acción de conocer y que se transforman en velos oscurecedores del conocimiento. En el límite, si descartamos la posibilidad de una mirada virginal que a la vez sea inteligente, es decir, si aceptamos la imposibilidad de evitar alguna forma de prejuicio, nos obligaríamos, más bien, a prestar atención al tipo de prejuicio con que nos empeñamos en algún conocimiento. Los obstáculos señalados no deberían confundirse con una actitud escéptica. Queda, por supuesto, la inconclusa (¿inconcluible?) meditación sobre la naturaleza del pensar humano si los pre-juicios son condición de ese pensamiento. En el orden de la historia, la consideración del tipo de prejuicio debería acompañarse con la multiplicación de cuidados en la documentada verificación de los hechos. Una historia que se consolida sobre la base de afirmaciones falsas y a la vez verosímiles, es el verdadero camino que conduce al escepticismo.

Aunque resulte aventurado, no parece un despropósito postular que la memoria rescata el conjunto de pre-juicios colectivamente compartidos. Herencia común que, al transmitirse, identifica una cultura. Desde allí, desde la memoria, se piensa la historia y sin embargo la relación entre una y otra no deja de ser paradójica. Si bien la memoria se sustenta en la historia, donde recupera los elementos para consolidar una tradición, no la examina a partir de la verdad “objetiva” de los datos que le aporta. La historia, por su parte, se despreocupa del acto de “construir” una tradición aun cuando participa activamente en ese acto. La memoria tiene que ver con una aptitud de la voluntad. Su raigambre es ética, alienta el actuar consciente desde algunos principios. La historia carga con la responsabilidad de alimentar la memoria, pero su obligación es la verdad. La llamada “memoria colectiva”, que de

ninguna manera debería confundirse con cierto fatalismo innato de un grupo o una raza, *elige* qué recordar de acuerdo a magnitudes que se sostienen en valores compartidos por el conjunto. Esto quiere decir que la memoria colectiva suele legitimarse a sí misma y que no necesariamente coincide con la historia en la importancia otorgada a los hechos que registra. Y, sin embargo, esa memoria requiere clausurar cualquier posibilidad de negar lo que ha sido demostrado.

La memoria, si bien no está exigida a probar nada, salvo su propia existencia, no es ajena a las categorías de verdad o falsedad, piedra de toque que obliga sin atenuantes al historiador. Por sí misma, la historia, por más verdadera que sea, es incapaz de sustentar conductas y en ese sentido –a pesar de cierta afirmación común– no enseña. Lo que perdura y señala caminos es la memoria. En ese extraño sentido la memoria está antes que la historia. Clío es hija de Mnemósine. La memoria es el espacio previo, tal vez incognoscible, donde la historia se hace posible.

En la banalidad está el mal¹

Puestas a rodar, olvidadas de una memoria que le otorgue la fuerza de su origen, algunas palabras pasan de la intensidad trágica que las vieron nacer a la trivialidad indiferente de una mera existencia lexical. Tal vez nada pueda reflejar con mayor fidelidad la pobreza de nuestra época que esta voluntad arrolladora que tiende a insustancializar las palabras, es decir, a desrealizar el mundo. La publicidad se encarga, día a día, de demoler esos pequeños reductos de palabras que expresaban valores intangibles: todo parece volcado al intercambio, todo parece aceptar ser manipulado. Cuando Hannah Arendt incluyó en el título de su informe sobre el juicio a Adolf Eichmann la expresión “banalidad del mal” ejerció –con las palabras– un acto de lealtad moral e intelectual que por lo menos desde Sócrates viene siendo insoportable para el mundo establecido. La historia de Occidente está atravesada por la inagotable tensión entre verdad y política y sería deseable que el aliento moral que la sostiene resista el desmoronamiento nihilista que nos rodea. La apuesta es mayor porque está en juego cierta idea de lo humano en la cual nos reconocemos y en la que

1. Artículo publicado originalmente en 2000 en la revista *Pensamiento de los confines*, núm. 8, pp. 45-49, Buenos Aires.

el existir adquiere algún sentido. Cuando se afirma que el mal, el extremo mal, puede esconderse en el rutinario “cumplimiento del deber”, cuando el mal se ejerce como algo banal, no se intenta distribuir parejamente las culpas. Más aún, no implica establecer ningún tipo de culpabilidad generalizada, pero alerta contra la inocencia de la ignorancia. “La ‘banalidad del mal’ se opone a la idea de que el bien pueda venir del mal”, anota Hannah Arendt. El apunte, que le serviría para una entrevista periodística, ponía entre paréntesis una larga convicción de la política moderna asumida casi sin matices también por los sectores que han intentado transformar el orden injusto de la sociedad. “El dominio visto como un ángel caído sugiere que lo mejor es siempre susceptible de transformarse en lo peor”. Los términos utilizados están lejos de compatibilizarse con el simple cálculo de las relaciones de fuerza y se entienden solo en la obligante esfera de la moral.

Eichmann en Jerusalén, el libro de Hannah Arendt que instaló uno de los debates más intensos y prolongados sobre verdad, moral y política, da cuenta del juicio de Adolf Eichmann, el especialista alemán en “traslado de personas”, que desempeñó un papel prominente en el gigantesco operativo de transportar seres humanos –en su mayoría judíos– hacia lugares de concentración que generalmente concluían con la muerte. La singularidad del crimen contra los judíos adquirió una presencia en el mundo que antes del juicio ni remotamente se había manifestado, aunque quince años atrás los más destacados jefes nazis habían sido condenados en Núremberg, en un juicio organizado por las potencias triunfantes en la Segunda Guerra Mundial. Allí quedó al desnudo la rigurosa máquina, ajena a toda piedad, que el nazismo había puesto en juego. El lugar privilegiado que había cumplido el odio a los judíos, sin embargo, se fue reconociendo posteriormente. En la conmovedora película documental de Alain Resnais, *Noche y Niebla*, producida en 1955 y que fijó para siempre las imágenes de los campos

de concentración, el riguroso texto de Jean Cayrol no menciona ni una vez la palabra “judío”, aunque eran casi exclusivamente de judíos, y por el hecho de serlo, las montañas de huesos y de pelos sobre los que la cámara se había detenido. El mundo se enfrentaba ante un nuevo tipo de crimen que no era fácil de reconocer y sobre el que nadie quería indagar demasiado. La historia se había vuelto un botín de guerra y cualquier aspiración a la verdad sonaba a sarcasmo. La “Guerra Fría” enfrentaba a los países que habían sido circunstancialmente aliados, la amenaza de la guerra atómica anunciaba finales, mientras el capitalismo y el socialismo parecían disputar el futuro de la humanidad. Jamás la mentira convenció y entusiasmó a tanta gente con tan buenas intenciones. La muerte judía fue utilizada como instrumento al servicio de intereses circunstanciales mientras los oídos se resistían a escuchar los relatos de sobrevivientes que solo podían hablar de la muerte y de la horrible percepción de estar vivos. En 1948 la creación del Estado de Israel sirvió, también, para que los poderosos intentaran lavar la culpa de no haber hecho nada para evitar la masacre.

El juicio a Eichmann, capturado en Buenos Aires por los servicios israelíes de inteligencia el 11 de mayo de 1960, no solo determinó que muriera ahorcado el 31 de mayo de 1962. En adelante la catástrofe judía multiplicó su presencia e Israel se convirtió en el legítimo representante del pueblo judío, “único heredero de los seis millones de judíos asesinados”, al decir de Ben-Gurión, quien había dispuesto otorgarles ciudadanía israelí a título póstumo. El arresto de Eichmann indujo nuevos juicios en Alemania y permitió la divulgación de numerosos archivos e investigaciones que habían permanecido desconocidos. En Israel, luego de la guerra árabe-israelí, se había promulgado una ley para llevar ante la justicia a los colaboradores judíos de los nazis. Más de doscientas instrucciones judiciales acusaron a “capos” y miembros de la policía y de los consejos judíos, residentes en Israel. Finalmente se rea-

lizaron cuarenta y dos procesos contra estos “criminales de guerra judíos” que concluyeron en algunas condenas a prisión. Diez años después, esta misma ley dictada en 1950 serviría para enjuiciar a Eichmann.² La década transcurrida fue ocupada por el gobierno israelí menos en perseguir a criminales nazis que en buscar formas para consolidar el nuevo Estado. Negociaciones para el pago de reparaciones a las víctimas del nazismo habían comenzado en 1949 y el 27 de setiembre de 1951 el canciller alemán, Konrad Adenauer, afirmaba ante el Bundestag “la voluntad del nuevo Estado alemán de hacer justicia a los crímenes terroríficos del pasado” a la vez que exoneraba de responsabilidad a “la inmensa mayoría del pueblo alemán que aborrecía los crímenes de que habían sido víctimas los judíos, y no habían participado en ellos”. Entre 1952 y 1963, Alemania pagó a Israel 820 millones de dólares que, entre otras cosas, sirvieron para construir buena parte de la red ferroviaria y de electricidad. El acuerdo estipulaba que el 70% del monto total debía ser utilizado en la compra de productos alemanes. Con todo, las implicaciones psicológicas y políticas eran aun mayores que los beneficios económicos: por primera vez en la historia los judíos tenían una reparación como consecuencia de persecuciones antisemitas. Los alemanes, a su vez, podrían imaginar que “habían pagado”. Una macabra ironía parecía quedar atrás cuando el juicio a Eichmann galvanizó al Estado de Israel. La “solución final” proyectada veinte años antes había dado por resultado una Europa casi “limpia de judíos”, mientras otros judíos armonizaban intereses con alemanes rejuvenecidos.

Hacia el mediodía del 20 de enero de 1942, altos dirigentes del Estado alemán adecuada y funcionalmente elegidos para participar, mientras almorzaban, dieron forma al concepto “solución

2. Brauman, R. y Sivan, E. *Elogio de la desobediencia*, Buenos Aires, FCE, 2000.

final”. Lo que después se conoció como “Conferencia de Wannsee” –por la mansión donde tuvo lugar, situada en la avenida Am Grossen Wannsee de un barrio de Berlín– no inventó la expresión “solución final”, ni decidió la suerte de los judíos de Europa. La idea de una solución final al “problema judío”, aunque sin perfiles precisos, permeaba desde siempre el accionar del nazismo y más de un millón de judíos ya habían sido eliminados en los territorios que ocupaba el ejército alemán. La “Conferencia” perfeccionó los mecanismos: reglamentó con más precisión las características del objeto sobre el que pondría en práctica la “solución” (definió quiénes debían ser considerados como judíos) y especificó algunas de las formas en que la “solución” sería ejecutada.³ El acta de la reunión, cuyo principal redactor fue Adolf Eichmann, no escatima en detalles:

En el marco de la solución final del problema, los judíos deben ser transferidos, fuertemente custodiados, al Este y afectados al servicio de trabajo. Formados en columnas de trabajo, los judíos válidos –hombres de un lado, mujeres del otro– serán conducidos a esos territorios para construir rutas. Es evidente que una gran parte de ellos quedará naturalmente eliminada por su estado de deficiencia física. El resto que finalmente subsista –y que es necesario considerar como la parte más resistente– deberá ser tratada en consecuencia. En efecto, la experiencia de la historia ha demostrado que, liberada, esta élite natural lleva en germen los elementos de un nuevo renacimiento judío.⁴

3. Gerlach, C. *Sur la conférence de Wannsee*, Paris, Liana Levi, 1999.

4. Centre de documentation juive contemporaine. *Le procès de Jérusalem: Jugements-documents*, Paris, Calman-Levy, 1963.

El fuerte tono burocrático de la disposición se nutre de un presupuesto “objetivo” de carácter biológico-científico: producida la selección natural a través de la adaptación de los más fuertes, queda delimitado el grupo más temible, aquel que “lleva en germen los elementos de un nuevo renacimiento judío”. La idea de una acción de acuerdo a principios asépticos, banales, dictados por la ciencia (biológica o administrativa) fue, durante el juicio de Jerusalén, el argumento central con el que Eichmann explicó su actuación durante el régimen nazi.

Una estructura lógica externa, demostrable, imponía el qué hacer. Los Eichmann no hacían otra cosa que ser escrupulosos ejecutores de ese *qué hacer* que venía de afuera y cuya decisión de ponerlo en funcionamiento les era ajena. Eichmann era un criminal al servicio de la banalidad. La ciencia prescinde de lo excepcional. Pero el hecho previo, fundante, antes que una técnica adecuada fuera propuesta, fue llegar a concebir que la existencia de los judíos era un problema que impedía la realización del *destino* alemán. Y aun antes de que la idea de obstáculo tomara cuerpo fue necesaria la convicción de que un pueblo o una raza puede tener un destino fijado tal que requiera para su realización la extinción de otro grupo humano.

El nazismo logró aglutinar un clima espiritual en el que se encontraron un sistema de convicciones sobre la condición del ser humano y una manera de percibir la presencia de los semejantes que trastocara, invirtiéndolos, sentimientos morales fuertemente arraigados en los hombres. La Conferencia de Wannsee autorizó la “solución final”, la liquidación de los judíos de Europa incluidos los de Alemania. Un decisivo salto se había producido y eliminaba barreras éticas y afectivas aún existentes entre los propios alemanes. En adelante, solo había que aplicar un reglamento en el que se definía la suerte de los judíos alemanes según el grado de parentesco con sectores arios. La conciencia, cuando reposa en un

reglamento, prescinde de la moral pero, sobre todo, niega el pensamiento. No sanciona la imposibilidad de pensar cada uno; pretende que este acto que define al ser humano, se vuelva superfluo. Un mes antes de la Conferencia de Wannsee, una voz había abierto las compuertas.

El 7 de diciembre de 1941, Japón comenzó la guerra contra Estados Unidos. Después del ataque a Pearl Harbour también Alemania le declaró la guerra que, a partir de entonces, se pudo llamar “mundial”. La Segunda Guerra Mundial decretaba la extinción de los judíos de Europa. El 30 de enero de 1939 Hitler había hablado ante el Reichstag: “Si la judería financiera internacional logra en Europa y fuera de ella impulsar a los pueblos una vez más a una *guerra mundial*, los resultados no serán la bolchevización de la tierra –y a través de ello la victoria del judaísmo– sino más bien el aniquilamiento de la raza judía en Europa”. El 11 de diciembre de 1941, también frente al Reichstag, la voz de Hitler anuncia que Alemania estaba en guerra con Estados Unidos y que detrás de Roosevelt, el presidente de esa Nación, se encontraban los belicistas judíos. Unos días después, Hitler reunió a los más altos jefes del gobierno alemán. Su voz, de acuerdo a notas tomadas por Goebbels, dijo:

En lo que concierne a la cuestión judía, el Führer está resuelto a hacer tabla rasa. Él había profetizado a los judíos que sufrirían su destrucción si provocaban una nueva guerra mundial. No eran palabras vanas. La guerra mundial está allí, la destrucción de los judíos debe ser la consecuencia necesaria de la misma. Esta cuestión tiene que ser considerada sin debilidades sentimentales. No estamos aquí para manifestar piedad por los judíos, sino solo por nuestro pueblo alemán.

Un mes después de la Conferencia de Wannsee verificó que,

desatada la guerra, los judíos alemanes dejaban de tener valor como rehenes frente a Estados Unidos. Aunque no se decidiera recién allí, la Conferencia perfeccionó el alcance de la “solución final”. La matanza requería, en adelante, una buena administración de los recursos puestos en juego. El crimen más atroz de la historia solo parecía exigir, para llevarlo a cabo, acciones banales de perfeccionamiento técnico.

El mal está allí; como posibilidad que se muestra en hechos. El mal, la suma de todas las situaciones que consideramos indignas de los hombres, no admite sustancialidad porque no parece tener un lugar de llegada. Está en los sucesivos momentos materiales y espirituales que hacen posible su consumación en un acto. La resolución de actuar de determinada manera puede ser portadora del mal. La acción es el mal aunque ninguna etiqueta lo prescriba y aunque sea imposible precisar una intencionalidad. El mal resplandece en ese borramiento de signos. El mal, con ropaje banal, se expande sin gestos: es el puro actuar. Se esconde en el tratamiento. Se esconde en la eficacia; es esa eficacia. Está en la afirmación de la naturaleza incondicionada de ciertas normas.

“El mal” o “lo malo” han logrado existencia propia a través de un proceso de reificación. En realidad son un mero sustantivo y adjetivo. ¿Existen concepciones metafísicas representadas por estas palabras o las construcciones teóricas son formas explicativas de las mismas?

Algo “malo” expresa un atributo, compartido por todo aquello que puede ser valorado con esta categoría calificativa que, generalmente, es entendida con carga negativa. Podríamos decir que hay una clase de las cosas malas. “El mal”, sustantivo, aunque no tenga existencia propia prescinde de algo que puede ser evaluado. Salvo el reconocerlo, cualquier juicio tambalea. “Banalidad del mal” evoca un sentido absoluto aunque no metafísico. “Banalidad del mal” está pegado a un sentido moral: algo es malo porque es

malo pero aparece a través de hechos que normalmente no colocamos del lado del mal. Estos hechos no son un disfraz. Previamente han sido aceptados como normales: no-malos y no necesariamente buenos.

No es difícil ponerse de acuerdo en cierto orden clasificatorio cuando aparentemente no entraña un juicio moral. Por ejemplo, cuando “mal” es usado como comparación de aquello que llena las características de lo adecuado. Podemos señalar que algo es malo porque no satisface las expectativas puestas en ello, o en una determinada capacidad que se le asigna. El agua puede ser mala para beber y buena para regar. Es buena y mala al mismo tiempo. Los comportamientos morales no son producto de un acuerdo; nos exigen desde su indiscutibilidad. La banalidad del mal parte de la idea que la moral surge de un acuerdo arbitrario.

Las preguntas no se renuevan: ¿Hay algo que podamos mencionar “mal”, o alguna cualidad reconocible a la cual adjudicar este nombre? ¿O, simplemente, es una forma de denominar la derrota que sufre una expectativa, aun sabiendo que las expectativas resultan de un grupo de circunstancias, no necesarias, que las condicionan? Sin alguna resonancia religioso-moral, el mal resulta impensable. En su análisis de la relación entre sociología y moral, Zygmunt Bauman⁵ reconoce la dificultad de establecer un criterio de moralidad desde la teoría sociológica más frecuente:

Si la distinción entre lo correcto y lo erróneo, el bien y el mal, se encontrara única y exclusivamente a disposición del grupo social [...] no habría una base legítima para acusar de inmoralidad a esas personas [criminales de guerra como Eichmann] ya que no violaron las normas del grupo. Podríamos

5. Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1998.

sospechar que si Alemania no hubiera sido derrotada, ninguno de estos problemas se habría planteado. [...] No habría habido criminales de guerra y ningún derecho a juzgar, condenar y ejecutar a Eichmann a menos que hubiera existido alguna justificación para concebir que fuera criminal el comportamiento disciplinado, totalmente conforme a las normas morales que estaban en vigor en ese momento y en ese lugar.

La existencia del mal en el mundo (junto a la muerte, el sufrimiento, la injusticia, que podrían ser algunas de sus formas) plantea a las religiones que identifican a Dios con el bien verdaderos dilemas que han propiciado respuestas innumerables. El pensamiento judío, que se entreteje con la propia historia de los judíos, desde las épocas bíblicas no ha cesado de girar alrededor de esta pregunta: ¿Por qué el mal? Para el Antiguo Testamento la existencia del mal no es ajena a la responsabilidad divina: “¿No salen de la boca del Altísimo/los males y los bienes?” (Lm 3:38). Pero, en la misma medida, existe la oportunidad de rebelarse contra el dolor, la injusticia, el sufrimiento. El hombre no puede “comprender” la existencia del mal. Y no por una creencia insuficiente. Por lo contrario, en la no comprensión, en la no aceptación, esa creencia se confirma y se construye. El enigma abierto por Job no se resigna a ninguna explicación y está destinado a permanecer: ¿Para qué el mal?, ¿por qué la injusticia? Solo queda el reconocimiento de una infranqueable infinita distancia: “Sí, he hablado de grandezas que no entiendo,/ de maravillas que me superan e ignoro” (Job 42:3).

Aunque no olvida a Dios, la Cábala insiste en la responsabilidad del hombre en la existencia del mal. El mal, desde esta perspectiva, es una potencialidad de lo divino que emerge, adquiere presencia, como consecuencia de la acción humana. Los hombres hacen el mal porque *es posible* hacerlo. Pero es su decisión *no* hacerlo. La banalidad del mal no desborda este espacio; no es menor

ni la hondura del mal, ni la responsabilidad de cada uno. En toda circunstancia es exigible, dice Hannah Arendt, “que los seres humanos sean capaces de diferenciar el bien del mal incluso cuando todo lo que les puede servir de guía sea su propio criterio que, además, está enfrentado con lo que deben considerar como la opinión unánime de todos los que los rodean”. La banalidad del mal es el accionar del hombre que prescinde del pensar. La banalidad no es un rasgo del mal, ni remite a la noción de superficialidad, de intrascendencia. Tampoco lo común a todos:

¡Oh, no! –responde Hannah Arendt en un coloquio en el que alguien había interpretado que, según ella habría un Eichmann en cada uno– ¡No hay ninguno ni en usted ni en mí! Esto no significa que no haya un buen número de Eichmann. Pero tienen una apariencia bastante distinta. He odiado siempre esta idea de “Eichmann en cada uno de nosotros”. Sencillamente no es verdad. Y es tan poco verdadera como su opuesta, que Eichmann no está en nadie.⁶

La banalidad por la que el mal puede transitar, le otorga a este su máximo horror. La culpa de Eichmann, el infinito crimen del cual es responsable, consiste en no haber reconocido el mal presuponiendo que su actuar obediente a las órdenes lo liberaba de responsabilidad. “El mundo de la política en nada se parece a los parvularios; –concluye Hannah Arendt– en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa”. El no pensar, el claudicar de esa marca que hace hombres a los hombres, es el asiento del mal que adquiere el rostro de lo banal: los límites entre bien y

6. Arendt, H. “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

mal se vuelven irreconciliables. La Shoá se hizo posible porque el hombre moderno fue debilitando la distinción entre bien y mal, afirmaba el maestro jasídico Abraham Joshua Heschel, nacido en Polonia. En sentido contrario, sostenía, la Redención sólo se hará posible si se construye un mundo digno de ella. El mundo digno no vendrá después y como consecuencia de la Redención sino al revés: la Redención será consecuencia de ese mundo digno. Y ese mundo es responsabilidad de los hombres. Es de los hombres, decía Joshua Heschel, la decisión, la opción de elevar su existencia al plano de lo sagrado y a partir de ello, a partir de saber que no está solo, podrá intentar construir ese mundo digno de la Redención. Pero vivir próximo a lo sagrado no debe entenderse como un agregado al vivir actual. Tampoco su simple rechazo. Requiere vivir, desde ya, de otra manera. En la que el rechazo se haga visible.

Noticia del genocidio¹

Entre marzo de 1915 y julio de 1916, en plena Guerra Mundial, el gobierno del Imperio otomano, dirigido por los Jóvenes Turcos del partido Unión y Progreso, ejecutó un programado asesinato de armenios tendiente a eliminarlos como pueblo. Bajo el pretexto de deportarlos de sus lugares habituales por considerarlos peligrosos para la buena marcha de las acciones bélicas que llevaba adelante con su aliada Alemania, Turquía realizó una matanza ejemplar que 30 años después tuvo nombre: genocidio. El intento de destruir a los armenios del Imperio otomano solo por su condición de armenios, fue el primer genocidio de este siglo XX que concluye, tristemente, envuelto en el eco de otros genocidios y asesinatos colectivos cuyo punto culminante fue la empresa realizada por el nazismo alemán. La Shoá vino a iluminar, con insoportable brillo, un pasado conocido y negado. El genocidio perpetrado contra judíos y gitanos habilitó la existencia del otro, contra los armenios, cuyas precisiones, aunque divulgadas desde el momento mismo en que ocurrieron, fueron oscurecidas y negadas por la escandalosa trama de los poderes dominantes en el mundo.

1. Prólogo al libro *Genocidio y transmisión*, de Hélène Piralian, publicado en 2000 por Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 7-17.

El 9 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el Convenio para la prevención del genocidio². En 1973 la Comisión de Derechos Humanos, dependiente del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, consideró un informe que incluía algunas líneas sobre la cuestión armenia: “Existe una documentación suficientemente abundante sobre la masacre de armenios que se puede señalar como el primer genocidio del siglo XX”. Era la primera vez que en un documento oficial de la ONU aparecía el término “genocidio” asociado al asesinato de armenios por parte del Imperio otomano. Sin embargo, pesaron más los reclamos del Gobierno turco y la benevolente mirada de las grandes potencias: el texto nunca fue aprobado. En 1984, el Tribunal Permanente de los Pueblos,³ patrocinado por Bertrand Russell, estableció “que el exterminio de las poblaciones armenias por la deportación y la masacre constituye un crimen imprescriptible de genocidio”, pero los intereses geopolíticos volvieron a imponerse en 1990. En febrero de ese año el Senado de Estados Unidos rechazó una propuesta de establecer el 24 de abril⁴ como jornada nacional de conmemoración del genocidio

2. El término “genocidio” había sido recientemente inventado por el polaco Raphael Lemkin quien, desde Estados Unidos, llevó a cabo una campaña tendiente a condenar a los autores de actos destinados a destruir, total o parcialmente, un grupo nacional, étnico, social o religioso. En 1944 publicó el libro donde aparece justificado el concepto de genocidio: *Axis rule in occupied Europe* (Washington, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law). [N. de la E.: el nombre completo del acuerdo citado es Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio.]

3. [N. de la E.] Recién en 1985 la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de las Naciones Unidas aprobó el informe Withaker, cuyo párrafo 24º se refiere, entre otros, al genocidio cometido por Turquía. A su vez, en 1987 el Parlamento Europeo aceptó que los hechos que se produjeron contra los armenios constituyen un genocidio.

perpetrado contra los armenios: el Departamento de Estado había hecho saber que Turquía amenazaba con reconsiderar la presencia de tropas norteamericanas estacionadas en su territorio.

Las pruebas del genocidio armenio son indirectas, como casi todas las pruebas. Al fin, *genocidio* es una descripción político-civilizatoria y no el simple relato de los hechos. Es más bien la intencionalidad de realizar los actos antes que los actos mismos, aunque estos, por sí, resulten imperdonables. Lo que se muestra sustancialmente criminal es la forma de concebir el crimen. De todas maneras, centenares de documentos, que se constituyen en testimonios, pueden ser revisados: escritos de cónsules de países extranjeros enviados a las embajadas y luego archivados en los ministerios de relaciones exteriores de Alemania, Estados Unidos, Austria-Hungría; relatos de funcionarios menores, maestros y médicos, de viajeros y comerciantes; declaraciones de algunos de los ejecutores, casi siempre escudados en la obligación de obedecer órdenes, por inconsciencia, por cobardía. También por compartirlas. En realidad, en algún fragmento de la acción siempre algo se comparte: nadie es tan inconsciente como para eliminar totalmente la responsabilidad de un acto si se está en algún lugar de mando.

La acusación de genocidio contra los turcos tiene dos pilares fundantes: *El Libro azul* de los ingleses y el *Informe Lepsius*. Los dos informes, elaborados con materiales producidos entre 1915 y 1916, se redactaron independientemente y nada permite pensar que entre sus autores hubiera algún vínculo mientras los preparaban. Los resultados, salvo detalles, son similares: existió una decisión criminal por parte de los responsables del Imperio oto-

4. Una redada de armenios que tuvo lugar el 24 de abril de 1915 en Constantinopla se considera el comienzo del genocidio.

mano que buscaba el exterminio del pueblo armenio; existieron crímenes cometidos durante la deportación de los armenios, en lugares y épocas diversas, que no son hechos aislados y locales; existió una fuerza central organizada que premeditó e hizo ejecutar esos crímenes a través de instrucciones secretas o de indicaciones verbales.

El Libro azul, presentado por Lord Bryce⁵ y con una detallada exposición de Arnold Toynbee, se publicó en 1916 y da cuenta de los acontecimientos reagrupando publicaciones anteriores y testimonios de orígenes diversos.⁶ El *Informe Lepsius* lleva este nombre por el apellido del pastor Johannes Lepsius, su autor, que recopiló documentos en un viaje a Constantinopla realizado en 1915. Publicado en 1916, se perfeccionó tres años después con el libro

5. Bryce, J. y Toynbee, A. J. *The treatement of the Armenians in the Ottoman Empire*. Londres, J. Causton and Sons, 1916.

6. Al margen de la buena fe de Arnold Toynbee y de la seriedad intelectual de Lord Bryce, la publicación de *El Libro Azul*, fue parte de la acción bélica británica en la Primera Guerra Mundial. La intención que movilizó a difundir la acción criminal del gobierno turco por parte de los ingleses estaba motivada por el afán de desacreditar a sus enemigos más que por el sentimiento de indignación moral ante esos crímenes. Yves Ternon relata que en 1967 Toynbee reveló las circunstancias en que se llevó a cabo la investigación y que en ese momento él mismo desconocía: "Cuando en agosto de 1914 se hundió el frente ruso en Tannenberg, el gran duque Nicolás hizo evacuar de judíos la parte polaco-lituana del territorio. Los escarnios de que fueron objeto provocaron la protesta de comunidades judías de todo el mundo que, a su vez, habían sido informadas cuidadosamente por los alemanes. Para intentar contrabalancear el efecto nocivo de esta medida, el gobierno británico solicitó al diplomático e historiador vizconde James Bryce, de reconocida integridad, que reúna y publique una colección de documentos sobre las más grandes 'barbaries' cometidas por los turcos contra los armenios. El posterior conocimiento de estos hechos no modificó, sin embargo, las opiniones de Toynbee: las deportaciones fueron deliberadamente conducidas con una brutalidad calculada para provocar, durante el camino, el máximo de víctimas".

Deutschland und Armenien, 1914-1918, donde incluye documentos encontrados en la Cancillería alemana sobre el exterminio de los armenios. En la actualidad, los archivos vinculados con las masacres de armenios que se encuentran en Berlín, Viena, Londres, París y Washington, han sido abiertos. Su accesibilidad ha dado lugar a la producción de numerosos trabajos que ratifican las conclusiones a las que habían arribado los dos informes iniciales.

El genocidio del pueblo armenio dejó, según los cálculos más aproximados, alrededor de 1.200.000 muertos.⁷ Como ha ocurrido una y otra vez, las cifras de las víctimas de las grandes catástrofes se resisten a ser exactas. Los números difieren desde los censos. Según los datos oficiales otomanos, los armenios del Imperio sumaban 1.295.000 en 1914. Para el patriarcado armenio esa cifra ascendía a 2.100.000 y el número de muertos derivado del genocidio llegaba a 1.500.000. El Ministerio del Interior de Turquía, en 1919, aceptaba 800.000. Ambas fuentes coincidían en afirmar la eliminación de dos tercios de la población. El historiador inglés Arnold Toynbee, en 1916, fijaba una suma intermedia: 1.800.000 habitantes armenios en el Imperio otomano, de los cuales desaparecieron 1.200.000. En el propio lugar de residencia habrían sido asesinados 600.000 y otro tanto habría muerto durante las deportaciones como consecuencia del maltrato, enfermedades y hambre. Unos 200.000 armenios, según Toynbee, se habrían refugiado en el Cáucaso y 150.000 habrían podido escapar a las deportaciones. Del resto, alrededor de 150.000 sobrevivieron a la deportación encerrados en campos de cautiverio, ocul-

7. Gran parte de las referencias históricas señaladas en esta "Noticia" han sido tomadas del libro de Ternon, I. *Les Arméniens. Histoire d'un génocide*. Paris, Du Seuil, 1996; cuya edición original data de 1977. Ternon es un médico francés que ha dedicado buena parte de su vida al estudio de los genocidios y ha escrito largamente sobre la medicina durante el nazismo.

tos en el seno de familias turcas, kurdas o árabes y, en algunos casos, salvados por tropas de los países aliados que luchaban contra Turquía; los otros 100.000 se distribuyen entre niños secuestrados que fueron educados en orfanatos turcos islámicos y mujeres y hombres secuestrados cuyo paradero se ignora.

En 1908 había estallado la revuelta de los Jóvenes Turcos⁸ constituidos en el Comité Unión y Progreso donde confluían, a su vez, grupos nacionalistas inspirados en el “panturquismo” junto a los exiliados en París encabezados por Ahmed Riza, fuertemente influido por el positivismo de Auguste Comte. “Impedir el desmembramiento del Imperio otomano”, la consigna central del nucleamiento donde tradición e ilustración se abrazaban, encontró su natural primer lugar de inserción en Salónica, la multiétnica capital de Macedonia. En esa ciudad donde el 40% de la población estaba formada por la colectividad judía, comenzó la caída de Abdul Hamid, cuyo gobierno, nacido liberal, había impuesto un despótico reinado desde hacía 33 años. Allí destaca su presencia quien había sido director de la oficina de correspondencia del Correo de la ciudad, Kutchuk Talaat, uno de los líderes del movimiento y figura axial en el genocidio armenio. En un espacio de ilusionadas expectativas, el “turquismo” del filósofo Ziya Gökalp asienta su presencia: se trata de dejar emerger lo que está en el fondo del alma de la nación turca para que su misión histórica pueda ser cumplida. Si el otomanismo podía integrar la minoría armenia,

8. A semejanza de los movimientos Joven Europa y Joven Italia formados por Mazzini tres décadas antes, Midhat Pachá fundó en 1868 el partido nacionalista Jóvenes Turcos, que proclamaba su voluntad modernizadora y su adhesión a algunos principios de Occidente. En 1894, los Jóvenes Turcos formaron el Comité Unión y Progreso que en 1908 provocó la caída de Abdul Hamid. Al final de la Primera Guerra, el partido Jóvenes Turcos se disolvió junto con la caída del Imperio otomano.

el panturquismo requiere excluirla. En nombre de la proclamada expansión del alma turca, el genocidio fue posible y casi todos los pasos futuros se encaminaron hacia allí. Las dificultades en el gobierno estimularon las políticas xenófobas y griegos, judíos y armenios quedaron marginados de la nación turca. El territorio de Armenia era la frontera entre la presión dominante de Rusia –el principal enemigo externo del Imperio- y la vocación expansionista del panturquismo. Armenia se convirtió en el vértice mismo del peligro. La “razón de Estado” puede ser, también, la razón del crimen y la Guerra Mundial se ofreció como escenario adecuado para que se realice.

En febrero de 1915, el genocidio armenio estaba decidido a pesar de la oposición de Gökalp, el ideólogo del turquismo. Una fuerza es destinada prioritariamente a la tarea: la Organización Especial. Esta estructura parecía continuar la acción de infiltrarse en el enemigo externo –para ello había sido creada dentro del Ministerio de Guerra en 1911-. Ahora, sin embargo, se repliega hacia el interior y se vuelca a organizar la destrucción de los armenios residentes en el Imperio. Durante meses, columnas de deportados atraviesan Turquía; algunos pocos en tren, la mayoría a pie. El viaje por caminos secundarios hacia zonas aisladas, a las que poquísimos llegaron, se vuelve un hostigamiento constante: la dureza de los elementos naturales y la violencia desatada de otros seres humanos que los persiguen hasta la humillación. Son frecuentes las ejecuciones y las masacres de los hombres, la esclavitud o prostitución de las mujeres, el arrebato de niños. La mayoría –hombres, mujeres, niños– mueren maltratados. Una masa de seres humanos en caravana se ofrece a la imaginación de otros que habitan la pesadilla. Hablar de un éxodo armenio, en estas condiciones, se aproxima más a la ironía que a la descripción histórica. El desierto no es un lugar de llegada: se transforma en tumba de muertos que luego serán negados. Parodia de tumbas.

El crimen está allí, pero no habla. No se enuncia como tal, no pretende ser tolerado como crimen. Esto lo hace más crimen aún: cometerlo para que sea olvidado, para que las huellas se borren en el acto de negarlo. La tarea del olvido se perfecciona en el olvido del olvido. Cuando la memoria recuerda que algo ha sido olvidado, al menos marca un hueco: hay algo que no está pero que estuvo, que existió. El crimen contra lo humano se instala en el propósito de que cese la sensación de una carencia, como si se tratara de un puente que no puede reconocerse. El puente une cosas que necesariamente son distintas, que reconocen un hiato entre ellas. Se trata de ignorar el puente, no de disimularlo. Sin solución de continuidad se evita el riesgo de caer en el hiato. Desarticular la idea de puente aspira a escapar al abismo. Los genocidios –por ser obra de Estados, planificados y cuidadosamente ejecutados– cuentan con la potestad de la fuerza institucional, “legal”. El “monopolio de la fuerza” y por lo tanto el “derecho de usarla” que caracteriza al Estado, es un punto de partida difícil de superar cuando se intenta calificar o enjuiciar la corrección o la verdadera necesidad del uso de esa fuerza. La “razón de Estado”, generalmente, conlleva una ética particular que presupone la amoralidad. Solo el triunfador, el que finalmente domina, pretende poseer una ética comprensiva y por lo tanto compartible, en nombre de la cual afirma haber actuado.

En tres meses de acción en las provincias orientales de Turquía, desde su comienzo en abril de 1915, el “problema armenio” estaba resuelto. En julio se inicia la eliminación sistemática en la región occidental y hacia finales de año la mayor parte de los territorios habitados por los armenios había sido evacuada. Al sur de Bagdad, en la zona desértica ubicada entre Siria e Irak, permanecían aún 500.000 ocupantes de la antigua Armenia. El comunicado turco del 23 de marzo de 1915 había señalado esa zona como el destino prefijado de los armenios evacuados. Nunca se dijo que era el lu-

gar elegido para que casi todos murieran. Había pasado poco más de un año. Los hechos se habían consumado. Las cifras que reconocen el número de muertos apenas se aproximan al horror.

El genocidio no había terminado cuando comenzó a ser negado. Un *Libro blanco* publicado por el gobierno turco en 1916 señala como traidores a los armenios de los comités revolucionarios y justifica la “represión” como legítima defensa de los intereses del Estado. Los sucesivos gobiernos que se instalaron a partir de ese año encontraron nuevos argumentos para otras formas de ignorarlo, mientras investigadores e historiadores favorables a la causa oficial turca han argumentado contra la existencia del genocidio. No existen documentos que expliciten las características singulares del genocidio, es decir, la demostración específica de la voluntad de aniquilar (reducir a la nada) a un grupo humano por la sola razón de pertenecer a ese grupo. Quedan feroces indicios pero, como ya hemos subrayado, el acto genocida se acompaña normalmente de la intención de borrarlo, de declararlo no sucedido. Los que se sienten sobrevivientes, es decir, aquellos que viven después de otros, están obligados a contar muertos negados. A darles muerte, defender su muerte, para saber que alguna vez estuvieron vivos. Aún hoy los armenios que habitan la Tierra *necesitan* –a veces sin saberlo– que sus antepasados, las víctimas del genocidio, sean reconocidas. De esto y de las condiciones para que lo humano en cuanto tal no decline, habla el libro de Héléne Piralian.

Se trata de detener el olvido de una memoria cuya materialidad está suspendida. La obra de los genocidas fue implacable y sus consecuencias, aciagas: de los seis millones de armenios que actualmente habitan el planeta, apenas unos pocos se encuentran en aquellas provincias de Turquía que desde hacía más de 2.500 años eran conocidas con el nombre de Armenia. Esa Armenia no aparece ya en ningún mapa y apenas persisten los restos de los monumentos que proclamaban una civilización excepcional. El 22 de

agosto de 1939, en vísperas de la invasión alemana a Polonia que desencadenaría la Segunda Guerra Mundial, Adolfo Hitler habló a los jefes militares del Tercer Reich. Algunos sostienen que, entre otras cosas, habría preguntado: “¿Quién recuerda ahora el exterminio de los armenios?”. Los historiadores no han encontrado un documento donde conste este estremecedor interrogante que parecía garantizar la impunidad de lo que las tropas alemanas dejarían a su paso. Después, solo después de lo que hicieron esas tropas y esos jefes a los que Hitler se dirigía, el genocidio fue nombrado y cuando pudo verse a judíos y gitanos, los armenios del genocidio fueron visibles. Cuando se *pudo* recordar, la pregunta de Hitler se volvió verosímil. Aunque no se la hubiera pronunciado.

Las exigencias de la memoria¹

Si nos colocamos en el espacio de lo que se llama “memoria colectiva”, la memoria es un hecho moral. Por un lado nos instala en la irresuelta tensión entre verdad y política; por otro, la memoria nos interpela, uno a uno, y nos exige responder por nuestros actos. La memoria se vincula a la voluntad. Sin ella, sin la voluntad de transmisión, es decir, de trasladar ciertos recuerdos a través del tiempo, la memoria cesa. El olvido, inevitable y necesario, no es otra cosa que una interrupción de esa voluntad de recordar: la memoria cede al olvido lo que no ha privilegiado retener y en esa elección de un recuerdo y no de otro condiciona nuestro ser en el presente. También le da forma al pasado y compromete el futuro.

La memoria es un hecho moral porque arrastra las consecuencias de una opción que habilita para actuar de una manera, pero que podría haber sido diferente. Nuestro pensamiento, que también puede reflexionar *contra* el presente, lleva la marca de esa posibilidad. La memoria ha elegido aquellos recuerdos que la constituyen y esa elección –aunque nuestra conciencia al respecto sea precaria– se asienta en principios derivados de alguna cons-

1. Artículo publicado originalmente en 2000 en la revista *Punto de Vista*, año VIII, núm. 68, p. 5-9, Buenos Aires.

trucción ética. En consecuencia, la memoria resulta menos sorprendente de lo que suele afirmarse. Es misterioso, en cambio, el proceso por el cual la voluntad se ejerce en uno u otro sentido: ninguna descripción de variables, por compleja y abundante que sea la trama, da total cuenta de cómo se ha constituido el sustento ético en el que la voluntad se apoya. Y sin embargo la práctica de esa voluntad, que se confunde con la memoria, marca nuestra condición humana. Solo los hombres vivimos y nos reconocemos en una memoria que nosotros mismos sedimentamos. La oscura e indelegable responsabilidad del hacer humano emana, justamente, de que es posible habitar el mundo de más de una manera. Por esa misma razón, también podemos juzgar y ser juzgados.

Es igualmente inquietante la relación entre memoria e historia. No pueden dejar de evocarse, de confundirse, de negarse. No siempre la memoria retiene lo que la historia pone en evidencia. A veces lo recupera parcialmente; otras, lo deforma. Es frecuente que historia y memoria sigan caminos paralelos, que tiendan a no cruzarse. La memoria suele recordar acontecimientos que la historia jamás relató. Su familiaridad con lo imaginario social le otorga, más allá de la erudición, un lugar cómodo en la intimidad humana: la memoria suele despreocuparse de la “verdad histórica” registrada en documentos. A veces simplemente se desinteresa por la verdad: ella, la memoria, oficia de verdad. Maurice Halbwachs, el primero en estudiar la significación de la memoria colectiva, destacó diferencias sustantivas entre memoria e historia. La memoria colectiva escribió “es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que nada tiene de artificial pues solo retiene del pasado lo que permanece vivo o que es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la sostiene”. La memoria colectiva tiene la dimensión de lo que ese grupo dispone recordar y permanece tanto como el propio grupo. “Cuando un periodo deja de interesar al período que sigue –afirma Halbwachs– no es el mismo

grupo el que olvida parte de su pasado: se trata, más precisamente, de dos grupos que se suceden”. Memoria y grupo se pertenecen. Por eso la memoria está siempre en riesgo. Solo es presente: no hay memoria colectiva en pasado. Si por alguna razón desaparece la voluntad de sostener y transmitir un recuerdo, esa memoria colectiva, que por otra parte siempre es múltiple, desaparece. “El presente –dice Halbwachs hablando de la memoria colectiva– no se opone al pasado como se distinguen dos períodos históricos vecinos. Porque el pasado no existe más, mientras para el historiador los dos períodos tienen la misma realidad”.²

2. En 1925 Halbwachs había publicado *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Alcan), donde indaga las condiciones sociales en las que la memoria se construye. Su aporte más decisivo y específico, sin embargo, lo constituye la recopilación publicada en 1950, seis años después de su muerte, bajo el título *La mémoire collective* que, en 1997, fue objeto de una edición crítica (Paris, Albin Michel). Seguramente los escritos de este libro eran parte de los trabajos del escritor cuando fue deportado al campo de concentración de Buchenwald en 1944. Allí murió, enfermo, irónicamente olvidado hasta de sí mismo. Él, que había contribuido como pocos a comprender por qué los seres humanos solo viven cuando pueden recordar.

Jorge Semprún, que también estaba prisionero en Buchenwald, donde sobrevivió trabajando en la sección administrativa del servicio de trabajo, el Arbeitsstatistik, había sido alumno de Halbwachs en la Sorbona y ahora era testigo y actor involuntario de una tenebrosa ceremonia de desdibujamiento de un ser humano. En *La escritura o la vida* (Tusquets, 1995) recupera las últimas imágenes de Halbwachs, ya moribundo, en su camastro ubicado en el bloque donde se alojaban los que, por diversos motivos, estaban en cuarentena: “Los primeros domingos, Maurice Halbwachs todavía hablaba [...] pero pronto empezaron a faltarle las fuerzas para pronunciar siquiera una palabra. [...] Se vaciaba lentamente de sustancia, alcanzada la fase última de la disentería, que se lo llevaba en la pestilencia [...]. Maurice Halbwachs ya no tenía manifiestamente deseo alguno, ni siquiera el de morir [...] dos días después figuraba en la lista de los fallecidos diarios [...]. Busqué en el fichero central de la Arbeitsstatistik el casillero correspondiente a su número. Saqué la ficha de Maurice Halbwachs, borré su nombre: un vivo podría ocupar ahora el lugar de ese muerto. [...] Hice todos los gestos necesarios, borré cuidadosamente su apellido, Halbwachs, su nombre de pila, Maurice: todas sus señas de identidad”.

La historia, en el sentido de relato de lo acontecido, “búsqueda e indagación”, según sus orígenes en la lengua, no podría prescindir de su afán demostrativo. En su máxima pretensión, espera hacer irrefutable la existencia de los acontecimientos que narra, encontrar la razón de que hayan ocurrido y de que ocurrieran de esa manera. (No en vano el *histor* griego, que dio lugar a *historia*, alude al “sabio”, al “conocedor”). Sin embargo, es repetida la constancia con que la historia debe resignarse a aceptar que no necesariamente expresa la verdad o, al menos, que le resulta imposible agotar todos los aspectos de la verdad. El relato atrae unos hechos y no otros. Rigurosamente, en cambio, la mentira es poco frecuente. Son excepcionales las narraciones históricas construidas con la expresa voluntad de tergiversar, pero esas excepciones, cuando ocurrieron, fueron terribles. Por otra parte, si en la memoria se afianzan cosas que nunca pasaron por la historia no es necesariamente, por una insuficiencia de esta: existen cosas para las cuales el relato histórico simplemente carece de palabras.

La historia, en el mejor de los casos, se esfuerza tanto por poner en evidencia las *verdades de hecho* como por eliminar las falsedades que suelen recubrirlas. La memoria no debería desinteresarse de estas intenciones que tienden a establecer verdades alcanzables, pero no está obligada a registrar todo lo que la historia le ofrece. Las preguntas entre las que se mueve la memoria no la empujan a responder qué pasó o cómo pasó, aunque presupongan este entendimiento. El interrogante sustancial de la memoria es de distinta envergadura: ¿Cómo fue posible?

La Argentina muestra todos los desencuentros, todos los laberintos donde se pierde –y a veces claudica– la reflexión sobre historia y memoria. Nos faltan acuerdos elementales. Nos quedan por precisar puntos de partida irrenunciables: ¿A qué nos estamos

refiriendo cuando afirmamos la necesidad de recordar?, ¿cuál es el objeto interrogado?, ¿cuál, el sujeto que interroga? No se trata de una pura preocupación metodológica. De uno y de otro, de lo que llamamos objeto y de lo que aceptemos como sujeto, depende el tipo de verdad que se elabore. Sin duda la preeminencia es del sujeto pues en él se constituye el objeto a describir. Su manera de interrogar da cuenta de sus creencias y expectativas, pero también deja para la memoria un relato singular de algunos determinados acontecimientos. Desde la memoria, toda la responsabilidad recae sobre el sujeto que interroga el pasado, a sabiendas de que aunque aparezca como colectivo es indelegable la responsabilidad de respuesta de cada uno. La utilidad reconocible de la memoria supera cualquier instrumentalidad teleológica. Es inmediata e intransferible. Lo que hoy somos, en buena medida, deriva de los rastros que la memoria ha trazado en nosotros. Por eso sus mandatos, a veces indecisos, solo se verifican en el espacio de la ética.

En la Argentina estamos envueltos en un torbellino de voces que claman por la memoria. ¿La memoria de qué se intenta fortalecer, o recuperar, o construir? En el centro, sin duda, existe un hecho históricamente reconocible: la dictadura. Y para la actual memoria colectiva, cuando se habla de dictadura se nombra el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 y los años que lo siguieron.³ Pero un llamado genérico a favor de la memoria solo tiene sentido si se lo emite desde una perspectiva antro-po-filosófica, o desde una preocupación ontológica o desde una reflexión religiosa. En todo caso, difícilmente podríamos sortear el momento ético del interrogante. En realidad, cualquier indagación sostenible debería comenzar por allí, por hacer explícito lo que subyace en la postulación de la memoria. En nuestro caso sería una manera de encontrar alguna forma reconocible en ese difuso llamado a la memoria que ha contagiado a numerosos sectores y que parece próximo a convertirse en moda académica con fuerte impregna-

ción mediática. Los riesgos de la proliferación son diversos. Dos parecen evidentes: por un lado, amenaza con ampliar en tal proporción la virtud heurística de la palabra, que el concepto de “memoria” quedaría doblegado por el parloteo intrascendente que caracteriza nuestra época. Por otro, existe el riesgo de otorgarle a la palabra memoria una función ejemplificadora (cuando no mágica), devota de un determinismo opaco. En todo caso, el necesario anclaje histórico que requiere cualquier búsqueda se vuelve, para ese determinismo, un obstáculo desechable. En reemplazo del esfuerzo, se difunde una superficial invocación que pretende lo siguiente: la memoria confundida con la inmanencia de la evocación hará suyos, naturalmente, acontecimientos que tendrán la virtud de producir la inmediata visibilidad de una significación que un grupo le ha otorgado de antemano. Producido el efecto, lo demás vendrá por añadidura: repartición de culpas, justicia, reencontro con un destino que el olvido había logrado sepultar.

La memoria colectiva es memoria de algo. Recorta la voluntad de grupos más o menos numerosos que coinciden en mantener ciertos recuerdos a través de los cuales se sustenta una identidad

3. ¿Hasta cuándo la memoria colectiva evocará este hecho? Y aún hoy, ¿en qué grupo se recorta la memoria colectiva? En otros momentos, “dictadura” aludía a 1966 y, antes, a 1955. Para los que ejercieron o sostuvieron la de 1955, hablar de dictadura era referirse al gobierno que la “Revolución Libertadora” se había encargado de destituir. Un grupo no despreciable de la nación consideraba el período peronista como una “segunda dictadura”, posterior a la ejercida, un siglo antes, por Juan Manuel de Rosas. En la campaña electoral de 1973, las columnas de militantes del peronismo pro-montonero, entre irónicas y amenazantes, anunciaban alborozadas la inminente llegada de la “tercera tiranía” que, por supuesto, iba a ser personalizada en Juan Domingo Perón. (El cántico, con pretenido acento plebeyo, entonaba: “Y llora, llora, la puta oligarquía/ porque se viene la tercera tiranía”). Ocurre que la palabra “dictadura”, en la imaginación de una buena parte de la izquierda argentina antes de 1976, más que espanto, propiciaba una esperanzada forma de liberación.

colectiva. Sin embargo no hay una vivencia colectiva de la memoria, aunque la pertenencia al grupo es condición insustituible y la experiencia de compartir sea una de las formas en que la memoria adquiere sentido y admite continuidad. La memoria, en cuanto sustento de la conducta cotidiana de los hombres, solo se ejerce individualmente. Exige a cada uno. Aunque se vuelque al grupo, cada uno recuerda por sí. O no hay recuerdo. Las iniciativas que tienden a construir “museos de la memoria” muestran una constante: la dificultad de definir aquello que intenta ser conservado. En la raíz se encierra un equívoco tal vez insalvable. El museo expone, muestra. ¿Pero cómo la memoria puede ser incluida en un museo? ¿Cómo reunir, clasificar, hacer público algo que sea memoria, salvo en un sentido ambiguamente metafórico? Y aun así, si se intenta sostener algún sentido preciso de algo ocurrido en el pasado, debería suponerse que existen estímulos más o menos permanentes cuya presencia desencadena un tipo esperable de reacción intelectual y emotiva. En todo caso, los museos suelen vincularse más a la información que a la memoria.

¿Puede construirse, realmente, una memoria? El Museo del Holocausto de Washington, seguramente el más impresionante esfuerzo realizado en este sentido, ha sido motivo de controversias sobre su verdadera capacidad de contribuir a plasmar un sentido de la memoria. Se ha señalado que su atrayente diseño, gracias al cual el visitante “recrea” en su deambular la suerte corrida por alguna de las víctimas de la Shoá, comporta una sustitución riesgosa: genera la ilusión de que la experiencia límite vivida por la víctima es reproducible, narrable. Tiende a generalizarse algo que es único. Como es único e intransferible el padecer y la muerte, la infinita soledad de quien se siente abandonado en el mundo. A pesar de la dolorosa emoción que experimenta el visitante, se produce algo del orden de la catarsis. La memoria, en cambio, no tiene función purificadora. Exige la persistencia de lo rememora-

do. La convicción de que cada crimen cometido es rigurosamente singular, irrevocable, insustituible. Tal vez imperdonable. La memoria es pura vivencia y por lo mismo no es mostrable.

Cuando hablamos de la memoria en nuestro particular contexto argentino, y en estos días, nos remitimos a las derivaciones de la dictadura, ejercida prioritariamente por militares, entre los años 1976 y 1983. La precisión de las fechas respeta datos cronológicos: hubo un golpe de Estado el 24 de marzo de 1976 y un traspaso de gobierno a civiles elegidos democráticamente el 11 de diciembre de 1983. También podemos afirmar que hubo muertos, confusión, miedo. Y el irrecuperable escándalo de los desaparecidos. Todo lo demás, al menos hasta ahora, son preguntas. La exactitud de las fechas no siempre sirve como garante de certidumbre. A veces engendran el engaño de que la historia puede fragmentarse en zonas relativamente autónomas. Si la memoria debiera insistir en su demanda de *cómo fue posible*, si aceptáramos el reto de una tarea que sabemos inacabable, nos encontraríamos ante un primer obstáculo que apenas ha comenzado a horadarse: ¿Qué pasó realmente en la Argentina? Aún ignoramos, por ejemplo, el número preciso de muertos y desaparecidos. Nada sabemos de cómo se urdió la ordenada estrategia militar destinada a concluir con la guerrilla y disciplinar el país empleando métodos que desafiaban cualquier sentido de humanidad.

No es solo la acumulación de documentos, testimonios y recuentos lo que permitirá saber qué pasó. Para reconocer la significación de algunos hechos, para adentrarnos en las condiciones que los hicieron posibles, será necesario reconstruir lo que podríamos llamar el “clima de la época”. Nada ayudará a aproximarnos al momento inentendible (indeseable de ser entendido) del crimen, pero podemos tratar de comprender en qué circunstancias los seres humanos pueden llegar a aceptarlo. No es frecuente este reclamo cuando se habla de memoria colectiva en la Argen-

tina. Deberíamos aceptar, en primer lugar, que simultáneamente pueden reconocerse diversas memorias y que el “clima de la época” pesa de manera distinta en cada una de ellas. Difícilmente el grupo que comparte una común memoria abarque al conjunto de la nación. Solo la falacia de las estadísticas –la omnipotencia interesada de algunos dirigentes políticos o intelectuales– pretende representar una totalidad que es heterogénea. La memoria colectiva no está antes sino después de las experiencias de un grupo, entre las que se incluyen las consecuencias de anteriores manifestaciones de memoria y la acción de creencias más permanentes. Pero la experiencia es insustituible. No hay una entelequia, preformada, expectante, que se llame memoria colectiva y que, como un recipiente hueco, esté a la espera de ser llenado por algo. En este sentido, la idea de “construcción de la memoria” se vuelve un concepto endeble. Pero tampoco es fácil concebir una nación –al fin y al cabo la Argentina es una nación– sin alguna forma de memoria colectiva, al menos de algunos comunes jirones de recuerdos en los que se reconozcan los interlocutores. Lo que ocurre es que los recorridos de esa memoria inscrita en la sociedad o en un sector numéricamente significativo de la sociedad, transitan por espacios distintos a los apetecidos por algunos promotores de memoria. Aquí se detiene bruscamente la ilusión determinista. No es, obligadamente, falta de memoria lo que acontece en el conjunto social. La memoria ha hecho, más bien, otra selección en el desierto infinito del olvido.

Cualquier interpretación que simplificara las causas llegaría a conclusiones indemostrables sobre el porqué de la última dictadura argentina. Ninguna complejidad, por otra parte, agotaría su entendimiento. Solo por comodidad colocamos fechas para hablar de la dictadura. Quien pueda recordar el 23 de marzo de 1976 tendrá en sus manos un caudal de registros que rápidamente perdieron independencia y construyeron una trama que, aglutinada en

un aparato represor, bloqueó toda posibilidad de matices. Las víseras deberían ser recuperadas en sus detalles para que la memoria ahonde en interrogantes precisos. Memoria e historia, a pesar de todo, se necesitan. Lo que comparten, sustancialmente, es el lenguaje. Las palabras son actos de la mayor importancia para entender los hechos históricos. Para la memoria la palabra es todo. El 23 de marzo de 1976 la palabra “aniquilamiento” no era ajena al vocabulario corriente. Era el triste bálsamo del clima de la época que algunos no podíamos reconocer en sus anuncios de catástrofes y que por eso, porque no podíamos reconocer, se alojaba con comodidad en nuestras bocas. No había otra mira en un mundo donde todo cabía en dos bandos: amigos y enemigos. O los amigos liquidaban a los enemigos o serían, a su vez, liquidados. Ellos o nosotros; nosotros o ellos. Al día siguiente del 23 de marzo de 1976, los oídos argentinos estaban habilitados para escuchar el relato del aniquilamiento de uno de los bandos. Los oídos no se estremecieron; los corazones ya se habían acostumbrado a la impiedad. La voluntad mayoritaria de los argentinos acompañó explícitamente o de manera pasiva la decisión militar de terminar con la violencia guerrillera aplicando una violencia multiplicada y de crueldad inaudita. En medio del estrépito no se oyó el gemido de la desmesura, el horror de los gritos silenciosos emitidos por madres y padres que, a ciegas, buscaban algún rastro de lo que había sido un hijo. Oír requiere tener oídos para ello y la sonoridad del miedo vivido y del terror impuesto solo permitió la pobre esperanza de que todo concluyera. La voluntad para decir no, estuvo ausente. Tal vez esta sea una de las claves que nos permita indagar en la pregunta de cómo fue posible.

Deberíamos arriesgarnos a reconocer las condiciones que propiciaron el golpe de Estado de 1976 y a registrar que fue bienvenido por gran parte de la población. Deberíamos, al mismo tiempo, y sin que el reconocimiento previo lo condicione, poder afirmar

que el acto radicalmente criminal de negar la condición humana de sus víctimas, es responsabilidad no compartida de las fuerzas que en aquel momento ejercieron el poder del Estado. La memoria colectiva se nutre en el entretejido de estas convicciones. Entonces, ¿de qué memoria deberíamos hacernos cargo?: ¿De la violencia, de la dictadura, de la represión, de los desaparecidos? ¿Es todo parte de un mismo proceso que la historia se encargará de ordenar buscando causalidades y razones? Entre el hecho “desaparecidos” y el resto de categorías del recuerdo, se produce un salto abismal. Sin ellos, sin los desaparecidos, la memoria de la dictadura sería distinta. Como el recuerdo de la Alemania nazi sería otro sin la Shoá. El Mal, intensamente, se aloja allí como lugar privilegiado. Entre las acciones que dieron lugar a la desaparición como método de lucha contra la guerrilla y el desaparecido real, media algo infranqueable. No hay continuidad de sentido entre la voluntad de hacer desaparecer y la desaparición consumada. El “método” entra en un cálculo de eficacia ratificado por los resultados. Solo la convicción moral de que “no todo es posible” puede inhibir el uso de instrumentos que aseguren de manera contundente un objetivo propuesto. El claro sentido del mandato bíblico, “No matarás”, presupone el sentido limitante que funda cualquier ética. Pero la contracara, el “todo es posible”, solo puede imaginarse en la época del predominio tecno-científico, luego de conjeturada la muerte de Dios y la innecesaridad del hombre. El método utilizado tendiente a la “desaparición” quedó consagrado como un crimen y como criminales quienes lo ejecutaron. Podría no haber sido así en caso de una consolidación permanente de los triunfadores.

El crimen de haber utilizado este método puede llegar a ser tipificado y los criminales enjuiciados y condenados. El “desaparecido” no solo es el objeto del acto criminal. La memoria del desaparecido, más que el crimen, hace presente una fisura en la estructura

misma de la sociedad. Una herida que no convoca, exclusivamente, a las leyes establecidas, aceptadas en común, y que por lo tanto podrían ser otras. El desaparecido transgrede un orden que nos trasciende, que está antes de cualquier legislación y que sobrevive a cualquier forma humana de reglamentación de la vida colectiva. Al crimen político se ha respondido con un “crimen ontológico”, si podemos utilizar la interpretación que George Steiner realiza para Antígona.⁴ Los desaparecidos son nuestra memoria. Un mal que existe en el cuerpo de la nación, en nuestros cuerpos personales. Una huella con la que vivimos y que ninguna justicia puede borrar. Deuda impagable, sin compensación posible. Así trabaja la memoria: como una marca con la cual tenemos que vivir. Como una terrible elección de nuestra conciencia.

4. Tal vez sea lo que no entienden algunos militantes de “derechos humanos” y especialmente algunas Madres de Plaza de Mayo, cercanas a Hebe de Bonafini, cuando creen que la manera de mantener viva la memoria de sus hijos consiste en reivindicar los ideales que sustentaron como militantes guerrilleros. Al asumirse como encamación de sus propios hijos, olvidan al desaparecido. Ese cuerpo negado para la vida y para la muerte se diluye al borrar su absoluta unicidad. La desmesura de la desaparición no se mide a través de las ideas que sustentaban los desaparecidos, ni por la justicia y dignidad que defendían con su lucha. Podríamos renegar de las razones que esgrimieron y de su accionar como combatientes; la desmesura, el crimen sin límites, perduraría. Más aún: podría ocurrir que, un día, cada uno de los que sabemos que, por ejemplo, un hijo desaparecido no puede sino estar muerto (y que siente que *su* palabra “muerto”, temblorosa ante la incertidumbre, se vuelve impronunciable en sus labios), pueda descansar en la constancia de esa muerte. Es posible que un día cada uno sepa qué ocurrió, cómo ocurrió. Que alguna materialidad testimonie la presencia del que tuvo vida. El desaparecido dejaría de ser tal, la memoria de los desaparecidos, como tales, dejaría de existir. No debería, en cambio, desaparecer la memoria de lo que ocurrió, de que alguna vez fue posible que ocurriera. El crimen seguiría existiendo. Confundir el crimen con la víctima conspira contra la memoria del crimen. Pero sin víctima el crimen sería una fría construcción del intelecto: no habría dolor, no habría un sentido resquebrajado del mundo.

Una ética de la memoria¹

¿La memoria es algo construible? ¿Entendemos por memoria ese algo que podríamos moldear? No puedo disimular cierta duda acerca de ese poder de construir la memoria. Tal posibilidad solo puede ser afirmada si se le otorga a la memoria una especie de objetividad, de lugar, con límites precisos que se sabe construir. Se trataría, entonces, de un objetivo imaginable que requiere de buenos artesanos. ¿Es posible hablar de un museo de la memoria? El museo expone, muestra. ¿Cómo reunir, clasificar, hacer público algo que sea “memoria”? ¿Qué tipo de memoria es estimulada, evocada, mediante la mostración de determinados objetos? Es obvio que nada llamado “memoria” es mostrable. La memoria, aunque se inscriba en lo colectivo, solo se ejerce individualmente. La memoria, memoria social en nuestro caso, solo tiene validez si hay sujetos que actúan de acuerdo a lo que esa memoria elabora, muestra. Es decir, de acuerdo a cómo han sido separados del olvido algunos elementos que se rescatan para que queden en la memoria colectiva y sirvan para la acción de cada uno. Creo que lo

1. Artículo publicado originalmente en el 2000 en la revista *Puentes*, año 1, núm. 1, pp. 40-44, La Plata. [N. de la E.] Publicación de la Comisión Provincial de la Memoria de la provincia de Buenos Aires.

que hay, en general, es un infinito olvido y lo que hace la memoria es rescatar del olvido aquellos elementos que considera rescatables. ¿Cómo se establece; qué hechos, o qué pensamientos, rescatar? Hay algo previo que indica, sugiere, hace poner de acuerdo a un conjunto de personas, sobre aquello que vale la pena rescatar. Antes de rescatar del olvido aquellos elementos que constituirán la memoria, hay valores que condicionan la elección de qué permitir que el olvido se lleve y qué rescatar para que quede con nosotros. En este sentido, diría que la memoria es un hecho moral. De acuerdo a los valores con que nos manejamos en una comunidad o en nuestra propia existencia, sacamos del olvido aquello que debe constituir la memoria. La memoria, por lo tanto, vista desde esta perspectiva, es aquello que impone alguna manera de existencia. Si la memoria es meramente instrumental, si la memoria es simplemente para algo, una vez logrado ese algo (aunque fuera algo tan noble, tan deseable, como el castigo a los criminales de la dictadura argentina), y si solo sirve para eso, se agota ahí. La memoria tiene sentido en la medida en que está presente de manera constante en nuestra vida cotidiana. ¿Por qué se insiste entonces sobre la necesidad de la memoria? ¿Cuál es su sentido? Yo me animaría a sintetizarlo de la siguiente manera: la memoria tiene sentido en la medida que realiza la convicción de que no todo es posible. Este es el eje de cualquier reflexión que tienda a asentar nuestra acción dentro de ciertos valores. No todo es posible.

Si algo señala la presencia del mal –palabra que aquí ha sido infrecuente aunque se ha estado aludiendo a él permanentemente– si algo caracteriza a eso que llamamos mal, es la creencia de que todo es posible. La dictadura argentina está marcada por un hecho sustantivo: los desaparecidos. Ahí está el mal. Me atrevería a pensar que la mirada sobre la propia dictadura sería distinta sin la existencia de los desaparecidos. Así como sería distinta aunque no menos mala, nuestra percepción del nazismo sin Aus-

chwitz. Acaso algún día sea distinta la percepción de la Primera Guerra Mundial cuando se divulgue y se verifique, cuando se haga parte del conocimiento general, lo que fue el genocidio armenio en medio de esa Primera Guerra Mundial. Allí está el lugar de la memoria, la memoria como lugar para el pensamiento. Los turcos y sus aliados creyeron que todo era posible. Por ejemplo, la limpieza racial mediante la eliminación de los armenios. Este es el primer genocidio que ocurrió en nuestro siglo y tal vez el primer genocidio, en cuanto tal, que se recuerde en la historia. Es el espacio del mal. Y cuando uno habla del mal no tiene otra posibilidad que incorporarlo a cierto tipo de valores. El mal es negar a otro la condición de humano. Si bien no creo que sean demasiado comparables, fenómenos como la Shoá o el de los desaparecidos, tienen en común ese mostrarse del mal. Negar al otro su ser humano. ¿De qué manera? Negándole no la vida, sino la muerte. Los desaparecidos son tales porque no tienen muerte. Pero, ¿qué hacer con la memoria en un momento de la cultura del mundo donde todo tiende al olvido? Porque este es otro punto sobre el que sería bueno reflexionar. El valor de la memoria tiene vigencia también según las épocas. Hay condiciones para que la memoria actúe de una u otra manera. Digo que vivimos en un mundo en donde todo tiende al olvido. Y no solo al olvido consciente de los hechos políticos, sino al olvido de nuestra existencia como seres humanos. Creo que si algún rasgo es reconocible en la vida cotidiana del año 2000, es la fugacidad de absolutamente todo. El hecho es evidente cuando se habla de los medios masivos de comunicación. Es menos manifiesto cuando aludimos a la fugacidad que reemplaza a la permanencia de ciertas estructuras que hasta ahora han caracterizado al mundo. Tal vez Internet pudiera ser una metáfora de este mundo que se deshace permanentemente. ¿Cómo tener memoria de la absoluta fugacidad? ¿Cómo tenerla, sustrayéndola del juego espectacular en el cual todo se transforma en moda?

¿Cómo ahondar en la memoria de tal manera que resulte algo exigente para cada uno de nosotros y no simplemente un elemento de acción cívica y de acción política? ¿Cómo evitar que se repitan las cosas si estamos convencidos de que todas las cosas se repiten siempre pero de manera diferente? ¿La memoria puede evitar la repetición de algo, como habitualmente se señala? ¿Algo ha logrado que no se reproduzcan las cosas que hemos vivido este siglo?

Si la respuesta a esta pregunta es dudosa, es seguro que la garantía del olvido estimula la preparación de cualquier crimen que incluya la voluntad de borrarlo. Es el caso de los genocidios. El “olvido” del genocidio armenio estuvo presente –extraña memoria que recuerda un olvido– cuando se calculó la matanza ejercida por el nazismo alemán. Se dice que Hitler habría expuesto: “¿Quién se acuerda hoy de la eliminación de los armenios?”. La expresión es verosímil, aunque no conste su veracidad. Hay un trabajo que tiende a facilitar el olvido. Es posible –como creen los historiadores– que ningún decreto hitleriano haya dispuesto expresamente la eliminación de judíos y gitanos. Pero la suma de decisiones que marcaron el camino hacia el genocidio no deja lugar a dudas de esa voluntad manifiesta. Detrás no estaba la falta de pensamiento, sino el terrible pensar que todo es posible. La memoria es un acto perteneciente al campo de la ética. Solo podemos crear condiciones propicias para que la memoria persista cuando nuestro combate, si es posible un combate, se da fundamentalmente contra el olvido. Contra aquellas cosas que, justamente, no deberían olvidarse. En la tradición bíblica, nada está más vinculado a la memoria que la existencia del pueblo judío, un pueblo que ha vivido en la memoria. La ley, el mandato de no olvidar, es simple y perentorio, exigente e inexcusable: “No olvides que fuiste una vez esclavo”. Este ha sido el gran mandato: “No olvides que fuiste liberado de Egipto”. Es decir, no olvides que alguna vez te constituiste para ser responsable de tus actos. Este es el

punto central: no olvidarse del gran mandato que tenemos los seres humanos, y no solo los judíos por supuesto, de ser responsables de nuestros actos. Responsabilidad que se deriva de la condición que tenemos, por ser seres humanos, de poder optar. Es decir de aquello que algunos describen como libertad, fundadora de lo humano. El poder optar, el poder de decisión, nos vuelve responsables de la existencia del mundo. Y la responsabilidad, es otro de los temas que parece substancial para hablar de la memoria con relación a lo que aquí se ha mencionado como “responsabilidad colectiva”. Una responsabilidad que alcanza al conjunto de los seres que vivimos alguna circunstancia histórica. La siempre existente posibilidad de decir “no” señala nuestra condición en el mundo. Si hubiera algo que impone nuestra manera de actuar y ante lo cual no podemos rehuir, dejaríamos, al menos en ese aspecto, de ser seres humanos. Esta posibilidad de decir “no” y la opción de sostener un determinado sentido de la presencia humana en el universo, significa a veces el sacrificio. Si bien a nadie se le puede imponer ni sugerir el sacrificio, podemos optar también por el sacrificio cuando ese es el precio de decir “no”. La otra cara señala que cuando decimos “sí” a algo, somos responsables de la decisión. Me parece que aquí trabaja la memoria: en esta coerción moral que nos orienta a ser de una manera o a ser de otra. Pero esa moralidad, esa ética fundante de nuestro existir en el mundo, depende de nuestras creencias. De ideas que, por ejemplo, permiten postular que todo es posible y que hoy se manifiestan en la posibilidad de fabricar seres humanos. Es decir, hacer un mundo de objetos humanos de acuerdo a cierto modelo que se presupone útil para algo. Un mundo de seres cuyo comportamiento sea rigurosamente previsible y que conforma el núcleo central de cualquier totalitarismo. Ser totalitario es pensar que todo es posible.

En el Museo del Holocausto, en Washington, hay distintas secciones que tienden a demostrar el conjunto del fenómeno de la

Shoá. ¿Cuánto nos atreveremos los argentinos a pensar seriamente el clima de época en que se asentó en la dictadura? El tema es complicado, porque a un joven de hoy le resultaría difícil trasladarse a aquel clima de época en el que la dictadura decidió poner en práctica su voluntad de aniquilar al enemigo por cualquier medio. Hecho el esfuerzo podríamos recordar que la palabra “aniquilar” se nos aparece, para horror de cada uno, en nuestras propias bocas. Hablar de “aniquilar” hace 25 años era relativamente frecuente, era el clima de la época. O nosotros aniquilábamos a nuestros enemigos o ellos nos aniquilaban a nosotros. Pero aun este hecho que puede ser inquietante para la reconstrucción de la historia, estas condiciones en las que una sociedad, un espacio público, hizo posible que se instalara una dictadura como la que se instaló, con el beneplácito de una inmensa mayoría de la población argentina, aun esto, no quita a la dictadura ni un gramo de responsabilidad absoluta por este acto criminal que fue la desaparición en la Argentina. Deberíamos arriesgarnos a esto. A decir que hubo condiciones propicias y hubo satisfacción por el golpe militar y que, sin embargo, el acto de desaparición, que niega la existencia de lo humano, es absolutamente inclasificable, imperdonable y que por lo tanto ninguna justicia podrá llegar a remediarlo. Señalo esto con toda la intención de destacarlo: los desaparecidos y el pensamiento que los hizo posibles es un mal que existe en nuestros cuerpos como Nación, como pueblo, en nuestros cuerpos personales. Tenemos que saber que vivimos con eso. Que ninguna justicia podrá compensar no solo el cuerpo de los desaparecidos. Tampoco podrá compensar esta marca con la cual nosotros tenemos que vivir como una terrible elección de nuestra existencia. Esta es la memoria: el saber cuáles son los límites insostenibles de tolerar si es que los seres humanos queremos seguir siendo seres humanos. Y esto, cotidianamente. La memoria no solo nos obliga a la evocación y al accionar colectivo. Si la me-

moria es obligante, lo es para nuestra conducta diaria, que suele aparecer separada de estos otros hechos que son las agrupaciones con fines políticos.

Porque, o la ética es la que sustenta la memoria, una ética de nuestro existir, o los hechos volverán a repetirse y cada tanto se considerará al otro como alguien “que no merece vivir” (lema sobre el cual se irguió la racionalidad genocida del nazismo). Quiero concluir aludiendo a Antígona, que considero debería estar en el principio de nuestras reflexiones. Si algo simboliza la voluntad, el deber de memoria de todo ser humano, tal vez sea la conocida tragedia de Sófocles. Quiero recordar algo que George Steiner estudia brillantemente en su libro *Antígonas*. La historia es conocida: Creonte ordena que Polinices, el hermano de Antígona, muerto en batalla, no debía ser enterrado porque había atentado contra las leyes del Estado; lo cual era real. El cuerpo sin sepultura era el infamante acto de repudio a los traidores. En ese sentido, el edicto de Creonte es congruente con la necesidad, con la pasión del Estado. Un castigo político razonable dentro de las leyes del Estado. Para Antígona, en cambio, el signo es otro. Antígona sabe que su hermano había cometido un crimen político. Pero lo que aparecía como un edicto coherente con la sociedad política, para ella es un crimen ontológico, un crimen contra el ser del ser humano. Antígona sabe, en su historia, que lo que ella va hacer –darle sepultura a su hermano– es un acto criminal. Sabe que está cometiendo una falta desde el punto de vista de la sociedad. Sabe que desde la legitimidad del Estado ella comete una falta, un acto igualmente criminal. Aunque consciente de estos hechos, Antígona sobrepone su deber frente al “crimen ontológico”: el deber de la hermana de cubrir el cuerpo del hermano muerto. Su propia muerte no llega a ser injusta. Las leyes acordadas se han cumplido. La responsabilidad por la que Antígona acepta morir es de otro orden distinto al jurídico. Los tiempos que corren no nos obligan necesariamente

te a morir por cumplir el deber de ser seres humanos. El deber de considerar al otro también como un ser humano. Me pregunto, sin embargo, si los nuevos genocidios no se están construyendo por lados menos sangrientos. Tal vez en algunos laboratorios donde no se fabriquen bombas sino donde se crea que “todo es posible”. Quizás nunca como ahora la memoria se ha visto tan exigida en su más alto destino: recordar que ningún hombre es menos que un ser humano.

La memoria incierta¹

En nuestros días, la memoria –sin la cual ninguna idea de lo humano podría sostenerse– vacila constantemente al filo del derrumbe. Es posible que no siempre haya sido de la misma manera. Pero la idea de memoria colectiva, tal como ahora la entendemos y en su irresuelta disputa con la historia, nació ya en el tumulto donde las palabras se habían vuelto inseguras. Sin garantía sobre la validez de las palabras, ¿dónde afirmar una memoria que solo en ellas, en las palabras, encuentra refugio y garantía? Así formulado y sin respuestas a la vista, el interrogante sintetiza el drama de una época, la nuestra, en la que las incertidumbres se han apropiado de casi todos los espacios.

El horizonte, sin embargo, aparenta ser de otra manera. Una fulgurante multiplicación del uso de la palabra “memoria” estampada en acciones públicas que anuncian la vocación de recordar, permitiría pensar más bien en una recuperación y no en una pérdida del sentido de la memoria. Pero se trata de un simulacro. Cuando el bullicio se atenúa, no es difícil reconocer la mar-

1. Prólogo al libro *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, de Claudia Feld, publicado en 2002 por Siglo XXI, Madrid, pp. 6-9.

ca de un inquietante olvido. El brillo, proveniente las más de las veces de tubos catódicos, puede llegar a encandilarnos hasta que la pantalla cesa de enviar sus golpes luminosos. Entonces, tras la penumbra, solo queda tierra arrasada. Memoria sin raíces. No es exactamente el olvido en el sentido que pretendía Nietzsche: “es posible vivir casi sin recuerdos, y de vivir felices, como lo demuestran los animales, pero es imposible vivir sin olvidar”. El aforismo nietzschiano destaca, rigurosamente, que para los seres humanos la memoria y el olvido son actos de su indescriptible voluntad. Los animales, en la afirmación de Nietzsche, pueden vivir sin recuerdos. Pero no depende de ellos hacerlo de otra manera. La imposibilidad humana de vivir sin olvidar no debería entenderse como un elogio de la amnesia, sino como condición para que la memoria persista seleccionando lo que no *debe* ser abandonado. La forma más engañosa del olvido es la pretensión de que todo esté presente en el mismo tiempo. La memoria humana no prescinde de la capacidad de elegir.

Mientras tanto, la decisión de borrar la memoria suele ser más explícita. Algunos regímenes políticos durante el siglo xx tuvieron la aterradora audacia de suponer que el olvido podría ser perfeccionado mediante la búsqueda de olvidar el olvido. El cálculo no era incorrecto: recordar que algo fue olvidado es una manera de hacerlo presente, de posibilitar una búsqueda que recupere aquello que se consideraba perdido. El caso argentino es demostrativo. Apostando al olvido, sistemáticamente se destruyeron o se ocultaron los archivos vinculados a la represión ilegal. Luego se negó que hayan existido. Cuando los documentos son inencontrables, el olvido parece asegurado. Quedan entonces los relatos que, según las épocas, se vuelven más o menos verosímiles. Quedan los testigos, mientras existen, como portadores irremplazables de esos relatos. Los testigos componen especies de “comunidades de memoria”, concepto inspirado en la “memoria de gru-

po” descrita por Maurice Halbwachs y donde el escritor francés, él mismo muerto en un campo de concentración alemán, encontraba el asiento de la memoria colectiva. Y cuando el testigo deja de serlo (porque calla, olvida o muere), el relato persiste. El grupo continúa mientras tiene un relato para contarse; es decir, mientras se mantiene la memoria de grupo. El relato compartido hace al grupo. Cuando este relato cambia, el grupo ya es otro. El relato no desaparece con el grupo, sino al revés: el grupo permanece como tal cuando la voluntad de transmisión permite que el relato pase de una generación a otra. El olvido, por su parte, es una amenaza permanente que se hace presente cuando la voluntad de transmisión declina. El olvido no es otra cosa que esa interrupción del relato.

El estudioso (tal vez la palabra “buscador” sería más acertada) puede reandar el camino de los olvidos. Sabe que lo que hoy aparece en la memoria es el punto de llegada de una sucesión de opciones que han ido prefigurando una versión actual de los hechos. Rehacer el camino, en nuestra mirada, no significa sugerir la posibilidad de llegar a un origen sin mácula, a una especie de verdad *en sí* de la memoria. Es, simplemente, verificar el tipo de decisiones (de límites) que se consideraron necesarias en cada momento para que la memoria retenga lo que hoy recuerda. Pero comprobar la elección de una u otra posibilidad arrastra otros presupuestos igualmente significativos. En primer lugar, implica que podrían haber perdurado otras experiencias. El segundo es menos obvio y más alarmante: la memoria no es un continuo, no tiene existencia por sí misma sino que es el resultado de contingencias a través de las cuales filtra sus sedimentos. Lo más relevante de estas contingencias reside en el sistema de valores y creencias que impregnan las decisiones que en cada momento determinan la consolidación de la memoria.

El mérito sorprendente de la investigación de Claudia Feld, que

sirvió de base a la escritura de este libro, consiste en haber encontrado los atajos precisos por los que se movieron las imágenes televisivas de un juicio sin precedentes en la historia de la Argentina. El recorrido, condicionado por claras situaciones políticas, configura un ejemplar muestrario de la acción que puede ejercerse para promover estructuras de memoria colectiva. A estas conductas suele llamarse “políticas de la memoria”, al margen de la voluntad o la conciencia de los actores que la ejecutan. El aporte de Claudia Feld no evita la imaginación, lugar entrañable de la verdad. Este es uno de sus méritos más destacables. La historia de las imágenes grabadas durante el juicio es una suma de desapariciones, ocultamientos e inesperados hallazgos, que evoca la suerte de aquellos que están en el centro del drama que justificó el juicio: los desaparecidos. Pero este prólogo no trata de mostrar la habilidad de una especialista que, por otra parte, se comprueba holgadamente en las páginas impresas. Importa, sí, destacar que después del cuidadoso relato de los hechos, después de las exactas conclusiones, el libro nos abre a (o nos sumerge en) desafíos tan iluminadores como consternantes. ¿Cuándo arranca esa historia que tuvo un episodio culminante en el juicio a las Juntas Militares que ejercieron el poder en la Argentina entre 1976 y 1982? ¿El 24 de marzo de 1976, cuando se produjo el golpe de Estado? ¿El 6 de octubre de 1975, cuando un decreto de Ítalo Luder, a cargo provisoriamente de la presidencia, imponía: “Las Fuerzas Armadas bajo el Comando Superior del Presidente de la Nación, que será ejercido a través del Consejo de Defensa, procederán a ejecutar las operaciones militares y de seguridad que sean necesarias a efectos de aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país”? ¿O antes, en un tiempo tan antes que se vuelve irreconocible? La pregunta por dónde empezar alguna construcción de la historia puede alterar sustantivamente la recolección de datos. De allí que resulte sustancial. La historia, a la

que los vacíos mortifican, no puede abandonar la búsqueda de hechos explicativos de lo que acontece. Y no está mal que tales ejercicios se expandan generosamente, aunque sepamos que ninguna acumulación de documentos puede dar precisa cuenta de por qué las cosas ocurrieron de una manera y no de otra. El trabajo del historiador tal vez nunca sea excesivo. También es verdad que a veces se confunde el esfuerzo por verificar los hechos con la acumulación desordenada de datos irrelevantes, pero la abundancia es un peligro menor en la Argentina donde es notable la carencia de investigaciones cuidadosas.

La memoria siempre es selectiva. Solo recuerda lo que considera necesario para otorgar algún sentido a quienes se reconocen en ella. Una memoria puede prescindir de datos que para otra se vuelven ineludibles. Esta posibilidad tiene un aspecto inquietante: cuando la memoria colectiva –que siempre es memoria de un grupo, por numeroso que sea– se pretende imponer como verdad obligante para todos, aparece el riesgo de las conductas autoritarias. La historia aspira a ser demostrable; la memoria se arraiga en algunas creencias compartidas que permite la continuidad de la existencia en común, sin la cual tambalea cualquier posibilidad de vivir humano. La memoria aconseja alguna conducta y en ese sentido se vincula estrechamente con la ética. Pero la historia le ayuda a evitar los sinsabores de la falsedad. Si la memoria colectiva es producto de una manera de evocar el pasado y auspicia algún comportamiento en el presente, la historia tiene un papel indelegable: ayudar a entender cómo fue posible ese pasado.

Cuando se trata de actos criminales como aquellos que determinaron el juicio a los comandantes de la dictadura, para la memoria no debería haber otra verdad que el crimen mismo. Sin embargo, no es necesariamente así. Antes de la memoria de los hechos, ya lo hemos sugerido, está la voluntad de incluirlos o arrojarlos al olvido. En esta elección no se juegan meras descripciones de

acontecimientos, sino el orden de valores con el que esos acontecimientos son juzgados. Los llamados “crímenes contra la humanidad” toman su denominación del supuesto de que es universalmente aceptable el criterio por el cual existen acciones que nunca, en ninguna circunstancia, resultan admisibles. Nadie debería poder decidir que la vida de otra persona es innecesaria, como ocurrió en el caso de los genocidios reproducidos en el mundo hasta hace apenas algunos años. Nadie, en ninguna circunstancia, debería arrogarse el poder de ordenar la desaparición de un ser humano, es decir, de negarle la vida condenándolo a no dejar rastros de su muerte, como ocurrió entre nosotros, en la Argentina de la dictadura. Resulta desolador pensar que hay seres humanos que no compartan estos criterios. Es engañoso, sin embargo, creer que basta con enunciarlos para establecer una coincidencia unánime. No fueron pocos los que participaron o dieron su consentimiento a la ejecución de estos crímenes. Multitudes fueron los indiferentes. ¿Cuántos crímenes semejantes se están reproduciendo ante nuestros ojos incapaces de verlos?

Recordar, simplemente, puede convertirse en una tautología. La memoria tiene otras exigencias. (Lo mismo ocurre con las creencias cuando no son vanas). Recordar puede llegar a ser el mandato primordial para un pueblo, como ocurre en la tradición judía. O la voluntaria obsesión que alimenta la vida de los héroes y el destino de sus naciones. Heródoto cuenta (*Historia*, V 105) que cuando Darío supo que los atenienses habían participado en el incendio de Sardes, imploró a Zeus que le fuera dado vengarse de ellos y “ordenó a uno de sus servidores que, cada vez que la comida estuviera servida, le repitiera tres veces: ‘Señor, acuérdate de los atenienses’”. Darío, el celebrado rey persa, estaba urgido por mantener vigoroso su impulso a la venganza. Acordarse de los atenienses, en cada comida, equivalía a reforzar la convicción de que nutrir su cuerpo adquiriría sentido en la medida que

lo mantuviera capacitado para la lucha vindicatoria. El cuerpo de Darío, atravesado por la grandeza del Imperio, no era otra cosa que un servidor de la memoria. No es la venganza, seguramente, lo que inspira al llamado a “Nunca más” con que culmina el juicio a los militares que sirve de piedra angular para la elaboración de este libro. Tal vez sea, sí, un mandato a reconocer las abigarradas contradicciones entre las que se plasma la memoria. El “Nunca más” también puede convertirse en una tranquilizante expresión de deseo de una sociedad indiferente a su propia responsabilidad en la historia que ahora se condena. Si se tendiera a las consecuencias últimas, debería reconocerse que ese reclamo de irrepetibilidad conduce, sustancialmente, a una rigurosa búsqueda por comprender las circunstancias que admitieron la posibilidad de concebir la ejecución de crímenes que los humanos deberían considerar inconcebibles. Para intentar que no se repitan esas circunstancias. Para no olvidarlas.

Verdad e impunidad¹

La impunidad es un fantasma familiar en la historia de la Argentina. En realidad, desde la mirada de los vencidos, todas las historias podrían ser vistas como una suma de impunidades. No ocurre lo mismo, por supuesto, con los vencedores: cada triunfo contribuye a que las condiciones previas no aparezcan como producto de anteriores triunfos sobre otros, sino como lo necesariamente dado. Cada nuevo triunfo tiende a borrar la memoria de que lo que antes existía era, a su vez, resultado victorioso de alguna disputa. Cuando, después del triunfo de un determinado poder material o espiritual, el pasado conflictivo se desdibuja, la amnesia disuelve la conciencia de los crímenes que suelen acompañar a las victorias. Simétricamente, para los vencidos (la expresión claramente alude a Benjamin) cada derrota consolida la derrota anterior.

En la Argentina de las últimas décadas la impunidad ha tenido el nombre de víctimas precisas: los desaparecidos. Una impunidad que ha quedado como presencia humillante en el dolor que acompaña a los familiares de esos desaparecidos. El dolor, que está más allá de cualquier expectativa de punición, se ha hecho cicatriz en

1. Artículo publicado originalmente en 2002 en la revista *Media Development*, vol. XLIX, núm. 2, pp. 22-25, Londres.

la memoria de esos familiares; es una marca alojada en sus cuerpos que ningún castigo justiciero podría borrar. También, aunque aparentemente no sea visible, impregna el tejido social.

En estos días, mientras preparo algunos borradores, el reclamo contra la impunidad, aquí, en la Argentina, es un viento que agita las estructuras de la sociedad. Sin embargo no se trata de los desaparecidos. Las viejas cuentas, momentáneamente, se han diluido. Los actos para los que se reclama punición son más inmediatos² y se vinculan a diversos aspectos de una crisis generalizada: funcionarios acusados de ineptos o corruptos, jueces que no respetan el deber de hacer justicia, políticos insensibles a las demandas ciudadanas, empresarios que se apoderaron ilegalmente de las reservas económicas del país. La suma de reclamos es heterogénea y desbordante. En ocasiones unos se contradicen con otros. No siempre las protestas se sostienen en hechos demostrables; pero muchas veces la indignación prescinde de las razones admitidas en los momentos de calma.

Entre los protagonistas, cierta sensación de abismo convive con

2. En el diario *La Nación* aparece la fotografía de un grupo de personas que protestan en el interior de un banco de la Ciudad de Buenos Aires. Reclaman la devolución de ahorros efectuados en dólares y que, por disposición oficial, no solo serán transformados en pesos nacionales, sino que fueron ampliamente postergados los plazos para su recuperación. La escena posee algo de grotesco: un hombre de edad madura, con un silbato en la boca, parece hacer contorsiones de un extraño baile mientras algunas mujeres, también adultas, con los rostros desencajados, claman a viva voz (sus bocas están exageradamente abiertas) por sus derechos.

Algunos de los participantes que aparecen en la fotografía muestran carteles con la siguiente inscripción: “Puse dólares. Quiero dólares” Ante la imagen, en la que el grupo parece jugar su vida, no puedo dejar de evocar –de la tragedia a la comedia– a las madres que hace más de veinte años reclamaban por sus hijos desaparecidos y que empuñaban carteles que decían: “Con vida los llevaron, con vida los queremos”.

la certeza de tener en sus manos las riendas de su inmediato destino. El murmullo vociferante de la calle llama al castigo. La lucha contra la impunidad parece un patrimonio común. Con todo, y ante la generalización del reclamo para que aquellos a quienes se señala como culpables sean castigados, no puedo evitar la pregunta que, como una traba, perturba mi reflexión desde que me propuse escribir sobre este tema: ¿Desde dónde hablar de la impunidad?

Hacia la reconciliación

Lo inquietante es ese desde dónde. Presupone la posibilidad de que el concepto de impunidad puede ser entendido de distintas maneras. La pregunta entonces se desgrana: ¿Desde qué historia hablar?, ¿desde qué geografía? Y más allá: ¿Desde qué criterio de verdad, desde qué valores éticos y sociales, desde qué creencias declarar la culpabilidad de alguien o establecer la criminalidad de actos que merecen punición? Además, si bien es cierto que la impunidad genera un estado de desamparo; el castigo, ¿qué tipo de reconciliación auspicia? Solo en el orden teológico podríamos aproximarnos a una respuesta coherente aunque socavada por innumerables matices. Para una parte de la mirada cristiana, por ejemplo, la punición, la no-impunidad, es el camino para el reencuentro en el cuerpo del Cristo, la re-ligación de un orden que se había roto y que, por lo tanto, alguna vez estuvo entero. La falta –el crimen– no debe permanecer impune para que la unión con Dios, perdida por los pecados humanos, pueda ser restaurada; para que se realice la obra redentora de Cristo. En el reconocimiento del hecho redentor se hace posible el reencuentro entre los seres humanos.

Pero la idea de reconciliación no solo llama a pensar en el nuevo acto apetecible. Impone, con igual fuerza, la necesidad de recordar que la conciliación, que alguna vez existió, se había interrumpido. La memoria de esa interrupción, de las circunstancias que hi-

cieron posible ese quiebre, es condición imprescindible para que acontezca otra oportunidad. Se trata de conciliar, unir a los que están separados, después de que las culpas fueron hechas públicas y los culpables castigados. Después de la obligante elección de vida que impone la propia presencia de Jesús: “¿Creéis que estoy aquí para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división. / Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres” (Lc 12:51-52).³

La impunidad deshace cualquier esperanza. Cierra el camino de la expiación, que no es solo castigo y reparación sino reconocimiento de que otro vivir es posible. En el caso de la teología judía, el momento de la expiación es sustancial: entraña, además de un acto de justicia y arrepentimiento por los daños causados a otros, la promesa de reconciliación a partir de un otro actuar y el ruego para que Dios haga posible esa reconciliación. La expiación está antes del perdón del pecado, entendido este como una infracción a la Ley divina que incluye las faltas cometidas hacia los otros tanto como las que provienen del incumplimiento de los deberes hacia el Creador. Deliberada o inconsciente, la ofensa debe antes que nada ser expiada por voluntad propia del pecador.

La expiación, en este sentido, es una expresión de la libertad humana: así como es libre de pecar, el hombre es igualmente libre para arrepentirse y para buscar los caminos que lo lleven a no insistir en los pecados. Su salvación (la vida digna de ser vivida) no proviene primordialmente de su decisión de promover la justicia, sino de ser justo él mismo:

Y tú, hijo de hombre, di a los hijos de tu pueblo: la justicia del justo no le salvará el día de su perversión, ni la maldad del malvado le hará sucumbir el día que se aparte de su maldad. Pero tampoco el justo vivirá en virtud de su justicia el día en que peque. / Si yo digo al justo: “vivirás”, pero él, fiándose de

su justicia, comete la injusticia, no quedará memoria de toda su justicia, sino que morirá por la injusticia que cometió (Ez 33:12-13).

La relación entre verdad e impunidad

Extrañado de consideraciones estrictamente teológicas, el tema de la impunidad (que difícilmente puede eludir reverberaciones religiosas) debe dar cuenta de su relación con la verdad. Si la acción contra la impunidad tiene como objetivo algún tipo de sanción a los responsables –individuales, grupales o institucionales– de determinados crímenes, la búsqueda de la verdad se propone, rigurosamente, llegar a entender cómo esos crímenes fueron posibles. La memoria ocupa un lugar de privilegio en esta relación entre verdad e impunidad: de ella, de la memoria, dependen una y otra. No hay posibilidad de justicia si se tolera la impunidad. Pero no hay forma de arbitrar justicia sin una memoria que actualice y otorgue significación a los hechos. A esa memoria suele darse el nombre de “historia”. Sin embargo no son lo mismo. Más aún: la relación entre memoria e historia es conflictiva aunque no puedan dejar de evocarse, de confundirse, de negarse. No siempre la memoria retiene lo que la historia pone en evidencia. A veces lo recupera parcialmente; otras lo deforma. La memoria suele recordar acontecimientos que la historia jamás relató. La memoria no obedece, necesariamente, a la “verdad histórica” registrada en documentos. En ocasiones, simplemente, la memoria se desinteresa de la verdad.⁴

3. Esta y las otras citas bíblicas que aparecen han sido tomadas de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986.

4. Véase Schmucler, H. “Las exigencias de la memoria”, *Punto de vista*, núm. 68, Buenos Aires, diciembre 2000. En esta edición, pp. 199-210.

El lugar que ocupa la llamada “cultura mediática” y la expansión de las tecnologías informáticas agregan complejidad al análisis de estas relaciones. Sin el papel dominante que desempeñan los medios, sería difícil imaginar buena parte del actual escenario mundial en el que se multiplican las denuncias contra la impunidad y se demanda la condena de algunas personas acusadas de actos criminales contra la humanidad. El lugar de lo mediático adquiere tal magnitud, que puede llegar a confundirse la auténtica voluntad de justicia con el montaje espectacular que caracteriza a los medios en nuestra época y que responde a la lógica mercantil que preside su funcionamiento. ¿Cómo consolidar una memoria que alerte contra la impunidad en la absoluta fugacidad de la realidad mediática? Pero, ¿cómo pensarla en nuestro tiempo sin tomar en cuenta estas tecnologías que parecen concentrar la memoria del mundo?

Refiriéndose a la verdadera pasión por la memoria que se instaló en Occidente en las últimas dos décadas del siglo veinte (particularmente en Europa y Estados Unidos), Andreas Huyssen sugiere la posibilidad de una nueva relación entre memoria y olvido.⁵ Des-

5. Huyssen, A. “En busca del tiempo futuro”, *Puentes* (publicación del Centro de Estudios por la Memoria), núm. 2, La Plata, diciembre 2000.

6. Por otra parte y aunque esté inspirada por las mejores intenciones, ¿en qué se sustenta la exigencia –o la esperanza– de que los medios masivos de comunicación cumplan su papel de ser propagadores de la verdad? ¿Acaso este “deber ser” está en su naturaleza? ¿No sería oportuno revisar ciertas ideas tributarias de la modernidad –y especialmente del capitalismo triunfante– sobre el papel iluminador que cumplen los medios masivos? Debería ser evidente que estas preguntas no intentan desconocer los enormes beneficios que han aportado y aún aportan los medios a la conciencia humana. Sólo pretendo llamar la atención sobre la necesidad de interrogarnos sobre el verdadero lugar que los medios han ocupado en la elaboración de nuestro mundo tal cual es y que –otra vez en el sendero de Walter Benjamin– puede ser visto como una incesante acumulación de ruinas.

pués de verificar que para algunos críticos la contemporánea “cultura de la memoria” está impregnada de olvido, Huyssen señala:

La acusación de amnesia viene envuelta, invariablemente, por una crítica a los medios, cuando son precisamente esos medios (desde la prensa y la televisión a los CD-Roms e Internet) los que día a día nos dan acceso a más memoria. ¿Qué sucedería si ambas observaciones fueran ciertas, si el *boom* de la memoria fuera inevitablemente acompañado por el *boom* del olvido? ¿Qué sucedería si la relación entre la memoria y el olvido estuviera transformándose bajo presiones culturales en las que comienzan a hacer mella las nuevas tecnologías de la información, la política de los medios y el consumo a ritmo vertiginoso?⁶

La pregunta, por verosímil, es alarmante. ¿La impunidad y su contrario, la justicia, sufrirían las mismas modificaciones? Entre el espectáculo de la acusación y el juicio construido en la pantalla, y la búsqueda cuidadosa de que el crimen no quede impune, ¿se confundirán los límites? ¿Dónde encontrar la verdad? ¿Desde dónde nombrar la impunidad?

Las definiciones legales resultan insuficientes aunque tengan el atractivo intelectual de contener valores que, por vía de los acuerdos, se anuncian como universalmente aceptados.⁷ Las definiciones jurídicas recortan categorías organizadas de tal manera que no resultan contradictorias y tipifican delitos y responsabilidades para que los unos se correspondan con los otros sin que la ley deje lugar a la sospecha. Imaginariamente una norma de convivencia aceptada por todos, que castigara a quienes transgredieran criminalmente las disposiciones, restauraría incesantemente la convivencia. Pero ¿sobre qué verdad podría sustentarse esa norma para que resulte aceptable y duradera? ¿Qué verdad podría soportar la

embestida del relativismo que invade el planeta como un eco –o como una causa– de la insustancialidad que exige el espíritu de mercado? ¿Existen, realmente, verdades permanentes y universales; o necesariamente son siempre ocasionales y derivadas de decisiones circunstanciales?

Algunas de estas preocupaciones son abordadas por Philip Lee en un trabajo publicado en 1997 y que tiene como eje una sutil diferencia en la transcripción de las palabras que habría pronunciado Pilato frente a un Jesús que iba a ser condenado. En el Evangelio según San Juan, Jesús afirma: “Yo para esto he nacido/ y para esto he venido al mundo: / para dar testimonio de la verdad. / Todo el que es de la verdad, escucha mi voz” (18:37). La respuesta de Pilato admite dos versiones: “¿Qué es la verdad?” o “¿Qué significa la verdad?”. De acuerdo a lo que señala Philip Lee, la primera se habría impuesto en la tradición británica a partir del ensayo de Francis Bacon, “*Of Truth*”, publicado en 1601, cuyo comienzo dice: “¿Qué es la verdad?, preguntó Pilato mofándose; y no esperaba la respuesta”.⁸ La otra interpretación, en la misma línea semántica que ya se manifestaba en traducciones inglesas previas a Bacon, es

7. De acuerdo a un informe de Naciones Unidas, citado por Charles Harper, “Overcoming impunity-reconciliation in Latin America”, *Media Development*, Londres, núm. 3, 1997, el concepto de impunidad comprende “todas las medidas y prácticas por las cuales los Estados, por una parte, abandonan sus obligaciones de investigar, enjuiciar y castigar a los responsables de violaciones a derechos humanos y, por otra parte, impiden a las víctimas y sus familiares el ejercicio del derecho a conocer la verdad y la restauración de sus derechos”. El alcance de la palabra impunidad –recuerda Harper– queda limitado a las violaciones de naturaleza grave, sistemática y masiva. Otro matiz adquiere desde el punto de vista de las víctimas y sus familiares, para quienes la impunidad se materializa en condiciones legales o en medios por los cuales las personas acusadas de crímenes contra la humanidad evaden la acusación, juicio y castigo por actos criminales cometidos con aprobación oficial en tiempos de guerra o de regímenes dictatoriales.

tomada de *The Original New Testament*, publicado en 1985 y traducido del griego por Hugh J. Schonfield.

Entre el “qué es” y el “qué significa” se juegan dos maneras de aproximarse al tema de la verdad. Si la primera se recorta en un marco vinculado a lo ontológico, la segunda instala la posibilidad de que la verdad sea mirada como algo insustancial, lo que tal vez le hizo oír a Bacon un tono de mofa en la respuesta de Pilato. Pero, además de mofa, la respuesta, así traducida, también expresa una trágica voluntad de no saber: ¿Qué hubiera ocurrido si Pilato *esperaba* a fin de escuchar la respuesta de Jesús? ¿Qué, si hubiera visto en él “la verdad” y si, gracias a la respuesta, se hubiera convencido de que, sin la verdad, nada, ni la historia que estaba protagonizando, era posible? Lo trágico de la voluntad de “no saber”, ejercida por Pilato, radica en que su “descuido” era necesario para que la verdad de Cristo viniera al mundo. Lo que tuvo que decir Pilato es que la disputa sobre el sentido de la verdad no tendría fin (como posiblemente no haya tenido comienzo). Pero que hay algo que se llama verdad. La verdad, antes que nada, como un acto de fe en las palabras. Un acto de fe que fundamenta la humanidad de los seres humanos. Fe en las palabras y palabras que dan fe de “reales presencias”, cuya garantía es Dios, en el decir de George Steiner. Verdad y no indefinida deriva de significaciones que, en el límite, solo lleva a la nada. Sin alguna idea de verdad donde anclar nuestra mirada sobre el mundo, ninguna convivencia, ningún reconocimiento del otro como condición del ser de cada uno, sería posible. La humanidad sería lo que amenaza ser: una idea frustrada. La justicia, un vano desvarío.

8. La traducción al español corresponde a Bacon, F. *Ensayos*, Buenos Aires, Aguilar, 1980. En el texto de la *Biblia de Jerusalén* en español aparece: “Le dice Pilato: ¿Qué es la verdad? Y, dicho esto, volvió a salir donde los judíos” (Jn 18:38).

Vuelvo a la Argentina. La lucha por la verdad, como en todas partes, es prioritaria. Un desafío en el que se juega el reconocimiento de cada uno en una historia común.⁹ En medio de la confusión, la pugna por la verdad –que incluye la voluntad de no olvidar y de no dejar impune lo que atentó contra la humanidad de lo humano– es, aún, un gesto esperanzado.

9. Lamentablemente, no siempre la vocación de verdad es patrimonio de algunos movimientos vinculados a los derechos humanos. Sigue actuando, muchas veces, la fatídica convicción de que ocultar o deformar algunos hechos puede beneficiar la argumentación a favor de la justicia. El antiguo temor a “no dar armas al enemigo” (que sirvió, en la práctica, para facilitar algunas de las peores ignominias de la historia contemporánea) lleva a quitar sustento o volver dudosas las causas más nobles. En todos los casos, sufre la verdad y, en consecuencia, la posibilidad de construir algo nuevo sustentado en la confianza. En la Argentina, 25 años después de producidos los hechos, se ignora el número de desaparecidos. El ocultamiento de los datos es otro de los graves delitos de los represores. Sin embargo, no contribuye a su esclarecimiento la repetición de que alcanzarían a 30.000 cuando no existe ningún indicio que pudiera demostrarlo. Pareciera que si la cifra llegara a menos de la mitad –como resulta probable– se aminorara la significación y el horror del crimen. En el mismo sentido sería pertinente analizar la conducta de un sector de las Madres de Plaza de Mayo. La intransigente búsqueda de sus hijos desaparecidos, que repercutió en el mundo entero, fue cambiando de signo para transformarse –en disputa con otras integrantes del mismo movimiento– en un grupo político que reivindica los postulados y las acciones de sus hijos como militantes guerrilleros de los años setenta.

Los tiempos de la memoria¹

El pensamiento no solo requiere inteligencia y
profundidad, sino sobre todo coraje.

Hannah Arendt

¿La memoria se corresponde con algún tiempo verbal? Aunque se vincula espontáneamente con el pasado, la memoria no puede dejar de ser presente. Cuando, como en el caso del libro de Andreas Huyssen,² alude al futuro, la memoria se esfuerza por buscar algo “perdido”. Un pasado que no ocurrió ni podría haber ocurrido porque su única posibilidad estaba en un tiempo por venir. La tensión que establecen las palabras dibuja la tragedia contemporánea: un futuro perdido cuando el tiempo futuro siempre contiene la expectativa de que algo se realice. En verdad se trata de un fracaso del presente, cuya aridez lo condena a la esterilidad, a concluir en sí mismo sin esperanza de llegar a ser pasado, es decir, sin esperanza de que haya un futuro que lo recuerde. El instante trá-

1. Artículo publicado originalmente en 2002 en la revista *Zigurat*, año 3, núm. 3, pp. 132-136, Buenos Aires.

2. Huyssen, A. *En busca del futuro perdido, Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, Fondo de Cultura Económica-Goethe Institut, 2002.

gico se instala no tanto en la certidumbre de lo perdido, sino en la imposibilidad de aceptarlo como tal. De allí la búsqueda, la espera de recuperar algo condenado a alejarse indefinidamente. Bruscamente, leído en la Argentina, el drama contenido en el título del libro describe el hueco infinito de los desaparecidos.

Huysen, que con notable erudición y perspicacia estudia diversas maneras en que la memoria claudica y triunfa en nuestros días, está lejos de ofrecer una mirada pesimista. Ninguna melancolía recorre las páginas de este libro que muestra la cancelación de proyectos de futuro que hasta hace unas décadas movilizaban las inquietudes del mundo. El intento está aplicado, más bien, a reconocer las borrosas señales que, aun en medio de la confusión, pueden indicar las nuevas formas de sensibilidad con que la cultura actual sostiene la antigua vocación de no olvidar. Los diez capítulos del libro –ensayos recopilados de diversas fuentes donde habían sido publicados– recorren un extenso camino que va desde rigurosas consideraciones teóricas (el primer capítulo, “Pretéritos presentes: medios, política, amnesia”, ilumina al conjunto), hasta intervenciones más ocasionales que no siempre se compadecen con el espíritu crítico que nutre la mayor parte de los trabajos (tal el caso del capítulo 8: “Miedo al ratón: las transformaciones de Times Square”). El último capítulo, “Recuerdos de la utopía”, sin embargo, deja entrever las reverberaciones de cierta nostalgia. Aunque la voluntad expresa de Huysen es otra (tal vez acompañada al mundo académico en el que se desenvuelve y donde resulta de mal gusto encontrar cerrados los caminos), se respira un aire de decepción cuando afirma que “no puede existir utopía en el ciberespacio porque no hay ningún lugar allí desde el que pueda surgir la utopía. En esta era de proliferación ilimitada de imágenes, discursos, simulacros, la misma búsqueda de lo real se ha vuelto utópica y esa búsqueda está investida fundamentalmente de un deseo de temporalidad. La afirmación de Huysen nada tie-

ne de celebratoria porque la posibilidad de imaginar utopías es la manera de impedir que se diluya nuestro propio presente. No es posible encontrar “otro” lugar (significativamente el inalcanzable lugar de la utopía es, sustancialmente, otro) desde un espacio desintegrado como el que se nos ofrece. Con todo, Huyssen reinstala la palabra “utopía” en la literatura y el arte contemporáneos, que constituyen las regiones privilegiadas por los análisis de *En busca del futuro perdido*. Allí el autor observa las zonas resistentes de un terreno que no se resigna a perder. Allí, en la literatura y el arte contemporáneos, Huyssen observa “obsesiones con la memoria y la historia” que “ocupan una posición utópica, por un lado frente al nihilismo posmoderno chic y cínico y, por el otro, frente a la visión del mundo neoconservadora”.

Para bien y para mal las palabras no regresan, de la misma manera que no se repiten las historias pese al lugar común que afirma lo contrario. En el mejor de los casos las historias son relatos de lo que les acontece a los hombres que, ellos sí, repiten indefinidamente los rasgos que los caracterizan como humanos. Cuando las palabras parecen regresar, ya son otras. El momento que las palabras evocan revive en el presente. Se trata, rigurosamente, de un salto al pasado: las palabras recuperan la intensidad del recuerdo que parecía borrado y que en realidad nos estaba esperando. Pero ellas ya son otras cuando nos permiten reconocer que somos nuestro pasado más nuestra apetencia de un futuro. Estamos en las comarcas de la memoria. Un término que nunca, como en nuestra época, había alcanzado tanta expansión estimulada, seguramente, por el dominio de la informática. La informática, dicho sea de paso, no solo multiplicó sin límites el uso de la palabra memoria: también lo sumergió en la banalidad de un cifrado indiferente a cualquier significado. La memoria electrónica, al expresar su propia insustancialidad, reproduce una cultura edificada sobre el borramiento de los tiempos verbales que muestra la

inconsistencia de un existir volcado a la nada de un presente irrecognocible. Sin lugar ni para el pasado ni para el futuro. El equívoco es escandaloso: se nombra de la misma manera tanto la ajenidad de un objeto que retiene combinaciones binarias de marcas ciegas, como esa inexplicable capacidad humana de hacer presente (o imaginar) lo que ocurrió ayer y lo que podría ocurrir mañana.

La memoria en la que se sustenta la existencia humana es un espacio de riesgo: carga de responsabilidad nuestros actos. Tal vez por eso resulta inquietante. Épocas como la nuestra la vuelven sospechosa, lo que muestra la inconsistencia que nos rodea. Resulta ingrato que, sospechada, cada palabra demande el esfuerzo de aclarar lo que no debería entenderse cuando se la menciona. La confianza exige un común reconocimiento del espesor que el tiempo ha depositado en ellas. Parecemos obligados a redescubrir palabras que nunca deberían haber sido alcanzadas por el olvido. Si jamás es ingenuo invocar la memoria, menos lo es la sospecha con que se la rodea y que repite los lugares comunes de un pensamiento que merecería ser enfrentado. La tradición moderna, que ha construido el culto a lo nuevo, gime ante cualquier mención del pasado que no se proponga principalmente sepultarlo. De allí que se haya divulgado un credo negativo sobre la nostalgia o sobre la voluntad de conservar tradiciones. Es verdad que la memoria resulta inseparable del pasado, pero su ejercicio no pretende dolerse en la contemplación de lo irremediamente perdido: su mirada al futuro cabe en la no aceptación de ese irremediable. El “futuro perdido” bien puede interpretarse como la pérdida de un pasado en que el futuro era posible.

El otro peligro que rodea a la memoria proviene de un lugar en las antípodas de la sospecha: la moda. El libro de Huyssen da cuenta de una imparable tendencia que se reproduce en Europa y en los Estados Unidos, donde la memoria se ha ido expandiendo como tema privilegiado en ámbitos académicos, en grupos socia-

les de acción colectiva, en comunidades presurosas por inscribir su identidad en límites precisos. Para usar un término de la dominante jerga del mercado, podría afirmarse que la memoria vende. Vende desde proyectos de investigaciones en diversos centros de estudio, hasta libros: testimonios, biografías, novelas. El espectro se extiende a todas las formas de lo mediático: películas cinematográficas, programas de televisión, canciones, vestimentas. Los museos se multiplican y se museifican los espacios urbanos mientras los monumentos indican una interpretación que pretende orientar la memoria. Nada de esto, en sí, es demasiado definitorio para impedir el avance de la oleada de olvido que está en la raíz misma de las ideas dominantes en el mundo. Tampoco entraña riesgos desproporcionados para la consolidación de una conciencia crítica. La amenaza está en su condición de moda, es decir, en el necesario olvido que sigue a toda moda. La memoria, incorporada a lo que Adorno y Horkheimer llamaron “industria cultural”, puede llegar a constituirse en apenas otro producto del *marketing*. En la época de la producción mercantil de la cultura (un acto de barbarie que, bajo la bandera de la democratización, se anuncia como intento de superar la barbarie), la moda ofrece la posibilidad de expandir su consumo en círculos concéntricos cuya magnitud final solo depende del tiempo que se mantenga el impulso expansivo. Cada vez que el círculo se amplía queda incluida una masa creciente de consumidores, aun bajo el ropaje de productores. Los fabricantes de “bienes simbólicos” (el contradictorio sentido de la expresión que une, en una misma naturaleza, lo simbólico con bienes, equiparables a “capital”, ha sido señalado por varios autores) forman una extraña categoría que comprende al consumidor como productor, es decir, a aquellos cuya función en el ordenado mapa del consumo tiene asignada la función de “creador”. La academia, en buena medida, ha sucumbido a este marasmo. En la frágil realidad de la Argentina contemporánea, la creciente preocu-

pación por el tema de la memoria, que se manifiesta en algunas esferas públicas, tiene motivaciones legítimas más que suficientes. Y sin embargo, es preciso reconocer que no deja de enrolarse en la sugestiva tentación de la moda que, subalterna, puede transformar nuestro esfuerzo en algo tan incorpóreo como cualquier eco.

Las consideraciones precedentes surgen de interrogantes que, aunque no siempre de manera explícita, quedan habilitados por el libro de Andreas Huyssen. Pero solo tiene sentido formularlas si evoca un significado compartido sobre lo que mencionamos como memoria. La disputa que desencadena la palabra *memoria* cuando se la utiliza en círculos intelectuales no es insignificante. En los espacios más sensiblemente políticos (incluidos algunos movimientos por los derechos humanos), la palabra, entre nosotros, tiene especial poder irritativo. En nada se parece a las querellas ideológicas con fuerte sesgo estético que analiza Huyssen. Al margen de cualquier énfasis patético, podríamos afirmar que mientras en otras geografías se alude a documentos sobre los cuerpos, en nuestro caso la memoria toca cuerpos aún calientes.

Si prescindimos del evocar indiferente, la memoria, como voluntad de recordar y de transmitir, suele verse exigida a responder sobre su legítimo lugar en el mundo. ¿Para qué estudiar la memoria? La pregunta, cargada de finalidad, presupone que la memoria es instrumento para otra cosa que no es ella misma. El objetivo a lograr justificaría la preocupación por indagar en su espacio. “Para que no vuelvan a repetirse hechos repudiables”, “para que se haga justicia y se condene a los responsables de crímenes aberrantes”, “para que determinados ejemplos sirvan de guía en el accionar colectivo presente”, constituyen respuestas frecuentes tanto en la Argentina como en otras regiones. El para qué presupone, en todo caso, una elección prevista del relato que la memoria se encargaría de hacer perdurable. Y esta presunción, la de una memoria que necesariamente instalará el tipo de verdades que han

hecho suyas quienes aspiran a ciertos resultados, suele naufragar ante la trama imponderable que configura la memoria colectiva. De hecho, y el caso es frecuente en la Argentina, se trata de imponer una visión de los hechos acontecidos (¿una versión de la historia?) que produzca ciertas acciones en el quehacer político. La “militancia” por la memoria suele otorgar a su práctica un valor envolvente y “memoria”, vuelta sobre todo ideología, reemplaza cualquier especificidad cuyos bordes no deberían diluirse: en “memoria” suele subsumirse la política, la historia, la ética. Panacea universal, comparte con la búsqueda alquimista, la intención de encontrar un remedio para todos los males. También puede pegarse a un determinismo que, al obligarnos, borre las huellas de la imaginación.

En lo inmediato, la holgura con que se menciona la palabra “memoria” tiende a colocarla entre los conceptos desguarnecidos de rigor que se expanden, por contagio, epidémicamente.

Entre nosotros coexisten todas las variables: desde consigna política hasta esfuerzo por comprender el pasado (y en este caso los límites con la idea de historia apenas son visibles). Desde zigzagueos caprichosos de un pensar precarizado hasta banderas (girones de banderas) que combaten por ondear en el lugar más visible. Desde el ya señalado plegamiento a tendencias académicas de los países centrales,³ hasta la reducción de los alcances temporales de la memoria a los años en que se ejerció el terrorismo de Estado durante la última dictadura. Vale la pena destacar los sentidos contradictorios de las últimas opciones señaladas: mientras en el último caso se impone una resonancia política que, muchas

3. Pese a los argumentos biempensantes de quienes, seducidos por las redes, creen que los “centros” han caducado, formas precisas del poder siguen señalando los rumbos por donde se deslizan las bibliografías.

veces, lleva a hacer sinónimo el tema de la memoria y el de dictadura; en el anterior, la política suele ser aleatoria y, en más de una ocasión, la apuesta transita andariveles estéticos o por polémicas entre analistas de intencionalidades constructivistas que, con frecuencia, se agitan en diferenciar o fusionar tipos de prácticas culturales que incluyen sistemáticamente las expresiones *mass* mediáticas. La pugna, habitualmente, deja escapar al objeto que está en su origen: la memoria. En su lugar solo aparecen instrumentos y la fuerza significativa del hecho de la memoria queda sofocada. La memoria, residencia de lo humano, deja de ser interrogada en su magnitud trascendente.

Como el dolor, la imaginación o el interrogarse por los orígenes, la memoria es un dato inescindible de la existencia humana. Al conformarlo, la memoria define los límites del mundo. Un simple cambio en la pregunta nos instala en la hondura de su esencia. No se trataría de exigir un “para qué”, sino en dejarnos arrastrar hacia las inquietudes del “porqué”.

¿Dónde encontrar la verdad?¹

Aunque hace mucho que la relación entre verdad e historia ha dejado de ser apacible, ningún apunte sobre la cuota de arbitrariedad que entraña su construcción, ni el señalamiento de que siempre es precaria la certidumbre que puede ofrecernos, impide aceptar que en nuestro tiempo, “historia” designa un trabajo de indagación sobre las acciones de los hombres en el pasado. Ya en el origen griego está, primero, la voluntad de saber. De *histor*, “sabio”, “conocedor”, se derivará (la) historia. La historia sería un producto de aquel que trabaja para conocer. Por ser necesariamente un conocimiento adquirido mediante investigación, una información adquirida mediante búsqueda, “historia” remite a un espacio en el que la idea de verdad resulta ineludible. A la historia se llega; exige opciones entre series de hechos igualmente recuperables.

Los conocimientos espontáneos no pertenecen al campo de la historia: no hay una historia, por ejemplo, de la necesidad de comer; aunque puede haberla de las formas en que los hombres la

1. Artículo publicado originalmente en 2002 en la revista *Puentes*, año 2, núm. 8, pp. 62-65, La Plata. [N. de la E.] En este artículo, el autor se refiere al libro *Pasado y presente*, de Hugo Vezzetti, y a los comentarios de Hilda Sabato y Miguel Dalmaroni publicados en *Puentes*, núm. 7.

han satisfecho o de los conflictos humanos que se produjeron a causa del hambre. La historia es solo de los seres humanos y en esto coincide con lo que llamamos “cultura”. Cuando se habla de otras historias (de los animales, del universo, de las ideas) se alude, en realidad, a las formas en que los hombres se vinculan con esos mundos. De allí que la historia sea inquietante. Tan inquietante como son los seres humanos que la inventaron. “Para los que se formaron y educaron en el Occidente moderno, resulta difícil comprender que el interés por la historia no sea un don innato de la civilización humana”, destaca Yosef Yerushalmi.²

En las sociedades primitivas (cabría preguntarse si solo en ellas) el tiempo mítico era lo único real. La historia, que es indisoluble de alguna forma de sucesión temporal, era ajena a su percepción del mundo. No debería resultarnos extraño: “Muchas culturas, tanto en el pasado como en el presente –agrega Yerushalmi–, no encuentran una virtud particular en la dimensión histórica y temporal de la existencia humana”. Entonces, ¿para qué la historia? Heródoto, a quien Cicerón llamó “padre de la historia”, comienza su obra clásica,³ escrita probablemente hacia el año 440 a.C., declarando su objetivo:

Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce. Trabajo, pues, para que la memo-

2. Yerushalmi, Y. H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982.

3. Heródoto. *Historia*, Madrid, Gredos, 2000.

ria conserve los actos humanos dignos de destacarse (tanto de los propios “griegos” como de los “bárbaros”, los otros) y el porqué de las guerras que protagonizaron.

El énfasis está puesto no especialmente en los hechos, sino en las condiciones que hicieron posible esos hechos.

Para Yosef Yerushalmi, la historia judía, en la que todo adquiere sentido por la presencia de un destino marcado por Dios, se funde con el “recuerdo de las intervenciones de Dios en la historia y de las reacciones –buenas o malas–, que suscitaron entre los hombres”. No se trata del legítimo deseo de salvar del olvido los grandes e importantes acontecimientos nacionales (muchos de los relatos de la Biblia judía, por otra parte, solo tienen el propósito de aplastar el orgullo de la nación), sino de “evitar el olvido de lo esencial, como ocurrió el pasado”.

Si para Heródoto la historia era depositaria, sustancialmente, de los “motivos” de los enfrentamientos (entre los que no se descarta la enigmática presencia de los dioses), para los judíos la historia se resuelve en la irrenunciable memoria del lugar de Yahveh en el pasado, que hace posible el presente:

Cuando Yahveh tu Dios te haya introducido en la tierra que a tus padres Abraham, Isaac y Jacob juró que te daría: ciudades grandes y prósperas que tú no edificaste,/ casas llenas de toda clase de bienes, que tú no llenaste, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñedos y olivares que tú no plantaste, cuando hayas comido y te hayas saciado,/ cuida de no olvidarte de Yahveh que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre (Dt 6:10-12).

En el espacio teológico, lo histórico puede tener un lugar avasallante. A la historia secular, por su parte, le ha resultado difícil hasta ahora desprenderse de sus impregnaciones trascenden-

tes: la oscura presencia de algún sentido sigue presente aun en las más empecinadas negaciones del mismo. La Biblia judía (con ella o contra ella se ha edificado una fracción considerable del pensamiento de Occidente) es la historia de los hechos que atraviesan la marcha hacia un objetivo que estuvo presente en la Creación. La historia –lo que ocurrió y lo que ocurre– está signada por una finalidad que trasciende a los acontecimientos en particular; y estos, a su vez, adquieren algún sentido desde la visión del objetivo redencional que alienta y justifica la existencia humana. La historia bíblica está impregnada de teleología: cada hecho evoca, aunque no necesariamente en sentido unívoco, el lugar de llegada. Pero todo –que es creación divina– se realiza en la tierra y de allí la carnadura histórica del plan original. Conocer a Dios, en el Antiguo Testamento, es conocer sus actos. Pero es primordial la memoria del lugar de llegada.

Historia para la memoria

En cualquiera de las hipótesis que hemos ensayado, la historia parece existir para que sea posible la memoria. Sin embargo, aunque la memoria sea el excepcional dominio donde los seres humanos se reconocen a sí mismos, pocos saberes han sido tan sospechados en nuestro tiempo como los que corresponden al orden de la historia. No faltan razones: resulta intranquilizadora la posibilidad de poder afirmar que hay cosas que sucedieron (en un sentido la historia es la pura conciencia del acaecer humano) y que ningún relato las pueda expresar inequívocamente. Si la historia en cuanto relato resulta inconstante, se borra la garantía de la existencia misma de los hechos y, salvo hasta ahora, el espíritu humano no tolera concebir que se pueda aceptar como referente real algo que, sustancialmente, no es.⁴ Otra cosa es admitir que la convicción de que las cosas existieron depende de un acto de fe.

Precisamente, para oponerse al valor de la pura creencia, los historiadores procuran acreditar sus dichos con documentos. Pero aun así, inevitablemente ciertas abstracciones están detrás del gesto de historiar. Son abstracciones las que le otorgan sentido a los documentos que se muestran y que, antes, han inclinado al investigador a buscar una y no otra constancia, a posar su interés –sus ojos, sus oídos, su voluntad– en la prueba de aquello que desea afirmar. A esos valores abstractos podríamos entenderlos como convencimientos éticos. No lejos de este postulado y marcadamente cerca de la teología, para Walter Benjamin⁵ la reconstrucción del pasado –una manera de nombrar la historia– se instala en un “tiempo-ahora”: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro”. Y si bien el “lugar” donde se construye la historia es necesariamente el tiempo, no se trata de un tiempo homogéneo y vacío donde los hechos se suceden. El tiempo de la historia se confunde con el de la memoria.

Para Benjamin existen “estados de excepción” que se repiten. Un relampagueo en el pasado que nos ilumina para la comprensión de lo que relampaguea en el presente. “Existe –subraya Benjamin– una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra”. Hay acontecimientos del pasado que miran al presente, pero no como continuidad y tampoco como causa. Forman, más bien, “constelaciones”, afinidades al margen del tiempo cronoló-

4. La expresión “realidad virtual” es disparatada. Para que se haya instalado en el lenguaje ha tenido que mediar una profunda transgresión cultural: la aceptación de que la representación carezca de algo representado, de que nuestra observación se aplique a algo sin ser.

5. Benjamin, W. “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.

gico. La memoria hace presente el pasado; parece repetir el tiempo. La construcción histórica instituye los tiempos y vincula los hechos a través del espíritu “redentor” que los anima: presencia “mesiánica” de los hechos que Benjamin convoca para ratificar, justamente, su visión de una historia materialista. Las cosas que ocurrieron (la historia) están allí, indiferentes, en la medida que no tienen conciencia de sí mismas. La historia entendida como relato, en cambio, no podría soportar la descripción de la vida que propone el *Macbeth* de Shakespeare: “un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y furia, que no significa nada”. El que indaga, el *histor*, otorga algún sentido –o al menos una relación causal– entre los hechos que ha decidido poner de manifiesto. El tipo de elección ya es una forma explicativa de lo acontecido. Para el relato de la historia, las explicaciones no solo son posibles; también son deseables.

La memoria, en cambio, se justifica por su sola presencia: ni exige ni acepta explicaciones. En nuestra experiencia contemporánea, mientras los tiempos míticos son impensables y el predominio de la explicación histórica resulta indefendible, historia y memoria se entrelazan, a veces se confunden. Disputan espacios de los cuales ambas creen tener derechos adquiridos. No tendrían por qué oponerse pues cohabitan la imaginación de los hombres de nuestra época, al menos en los herederos de Occidente; y, sin embargo, la tensión es interminable. Estrictamente se trata de una disputa por algo que ninguna elaboración teórica ha resuelto y mucho menos aplacado: ¿Dónde encontrar la verdad? La pregunta por la verdad, a pesar de las argumentaciones con que pretendimos relativizarla, regresa obsesivamente. Nos resulta difícil (que en este caso puede ser sinónimo de doloroso) vivir sin algunas certezas. El antiguo expediente por el cual se encuentran ideologías en conflicto allí donde chocan puntos de mira contrapuestos, tal vez ignore la decisiva porción de misterio que alien-

ta el existir humano, pero permite un respiro en medio del “ruido y la furia”. Si se pudieran evitar los determinismos simplificados, bien se podría llamar ideologías a las maneras de comprender el mundo por parte de distintas fracciones humanas. La memoria, en sí, se despreocupa de la verdad. La llamada “lucha por la memoria” tal vez podría traducirse como el conflicto entre ideologías, voluntades (colectivas o individuales) que intentan establecer su propia verdad.

Las disputas argentinas sobre la memoria

El libro de Hugo Vezzetti, *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*⁶ (y algunos comentarios aparecidos en la revista *Puentes*),⁷ me inducen a repasar el vocabulario, a recorrer los significados que han ido cargando ciertas palabras a lo largo de mi propia experiencia. Los resultados no dejan de sorprenderme en el mismo sentido que a veces uno se siente extrañado de su biografía. Tal vez, me digo, los que tenemos dificultad para separar biografía y bibliografía (porque vivimos un tiempo que no las separaba) nos encontramos en un momento propicio para recapitular, es decir, para imaginar una síntesis que busque nuevo ordenamiento a los capítulos de nuestro íntimo aprendizaje. El propósito, en todo caso, es no rendirse. (“Capitular” también puede evocar el acta que consagra la derrota).

El primer mérito de *Pasado y Presente* es hacer posible comentarios divergentes como los que ha suscitado y que encienden polémicas iluminadoras en un espacio muchas veces marcado por la

6. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

7. Ver Sabato, H. “Una reflexión sobre la sociedad” y Dalmaroni, M. “La voluntad democrática”, *Puentes*, núm, 7, julio 2002.

repetición opaca de lugares comunes y reiteradas consignas. Hugo Vezzetti pone sobre el escenario actual de la Argentina temas sustanciales que permanecen apenas esbozados, conflictos que circulan casi secretamente en la trama colectiva y que emergen en momentos inoportunos, interrogantes cuyas respuestas no hacen más que alejarse y que tal vez nunca sean alcanzadas. ¿Qué pasado se filtra entre las grietas que la Argentina actual muestra desordenadamente y a veces sin pudor? ¿Cuáles son las historias que se niegan a ser contadas? ¿Qué narraciones circulan solo para ocultar algunas regiones del pasado?

Alrededor de preguntas como estas –aunque no formuladas en idénticos términos– se ordena el cuidadoso razonamiento⁸ de Vezzetti. Perplejos, los argentinos comprobamos que ninguna memoria colectiva⁹ nos empuja a reconocernos como conjunto. Sin duda existen cosas, nombres, fantasmas, que están en la memoria de casi todos. Pero esa coincidencia no configura una memoria colectiva, un relato que nos identifique como grupo. Oscilamos, con facilidad admirable, entre una mirada orgullosa que

8. Miguel Dalmaroni, en su comentario en la revista *Puentes* (op.cit.), vertebra buena parte de sus apreciaciones en lo que considera una inusual “auto exigencia” de Vezzetti para construir “argumentos”. Es retenido el lenguaje con que Dalmaroni hace presente su crítica a la “pasión razonada” que, en su criterio, permea el libro. La molestia del autor de la nota por la adscripción a la “teoría crítica” que descubre en el autor del libro, lamentablemente, no se refuerza con la explicitación de criterios por los cuales resulta insuficiente tal adscripción. Me interesa señalar este hecho no para tomar partido sobre las virtudes o defectos de una escuela de pensamiento (al margen de las consideraciones a que podría dar lugar la presentación que Dalmaroni realiza de los postulados de esa tal escuela) sino para subrayar que en la disputa por la memoria está básicamente en juego una concepción de la historia que, por razones que hemos sugerido llamar ideológicas, intenta establecer su vigencia hegemónica, es decir, imponerse sobre otras. Es, claramente, la entendible pugna de la política.

proclama nuestra excepcionalidad (“granero del mundo”, “crisol de razas”, “bandera jamás atada al carro de ningún triunfador de la tierra”, “Maradona ayudado por la mano de Dios”) y la decepcionante convicción de que, literalmente, el nuestro es un país sin destino. Ambos excesos valorativos han dificultado, con frecuencia, el reconocimiento de imágenes que podrían ayudar a establecer criterios menos inútilmente taxativos.

La inseguridad y los temores del presente, más que las generalidades que aluden a la crisis, pueden resultar propicios para reconsiderar palabras que otros temores y otras complacencias han mantenido indiscutidas hasta ahora. La puesta a prueba de los deslizamientos entre verdad y memoria es un ejercicio de fortalecimiento moral. A la vez, pueden resultar tan mortificantes como suele ser el hecho de repensar el pasado.

En contraste con la perplejidad, y tal vez para doblegarla, en la Argentina aparece con frecuencia una voluntad fundacional. El arco que se extiende entre la dictadura implantada en 1976 y el ascenso del gobierno elegido en las elecciones de 1983 se asien-

9. Hilda Sabato (op.cit.), que subraya la importancia de las propuestas de Vezzetti, destaca el lugar prominente que ocupa el juicio a las juntas y la difusión del *Nunca Más* –tema largamente considerado en el libro– para la elaboración de representaciones sobre los años de la dictadura. Si mal no interpreto, el autor de *Pasado y Presente* se muestra menos convencido que la comentarista sobre el hecho de que esas representaciones, surgidas a partir de la instauración democrática, construyeran una “memoria colectiva”. Con esta anotación solo trato de destacar la importancia que adquiere nombrar de una u otra manera los fenómenos vinculados a la memoria. El peso del llamado “imaginario colectivo” (cuyo parentesco con la “memoria colectiva” es presumible) en la constitución de los “climas de época”, parece considerable. A su vez, los “climas de época” (cuyo análisis aún es precario) no solo constituyen un factor decisivo para cualquier estudio político sino que aparece como un aspecto sustancial a tener en cuenta en la indagación histórica que no se resigne a la anacronía.

ta en dos voluntades fundantes. La dictadura pretendió reorganizar el país y se valió de un método abominable: el “terrorismo de Estado”. El gobierno presidido por Raúl Alfonsín, en las antípodas, imaginó ordenar para siempre la República bajo el imperio de una legalidad democrática que tuvo como símbolo la Constitución Nacional. Ambos lograron parte de sus propósitos y ambos presenciaron sus propios descabros. Cualquier intento de

10. El propio concepto de “terrorismo de Estado” (al que Vezzetti pareciera otorgarle una clara definición) es impreciso y sujeto a disputas políticas que le otorgan límites y alcances diferentes. En un artículo esclarecedor, “Políticas de la memoria y formas de clasificación social. ¿Quiénes son las víctimas del terrorismo de Estado en la Argentina?” –publicado en Groppo, B. y Flier, P. (comps.), *La imposibilidad del olvido*, La Plata, Al Margen, 2001–, Virginia Vecchioli muestra ciertas discusiones alrededor de la construcción del monumento a las víctimas del terrorismo de Estado, que se erigirá en la ciudad de Buenos Aires. La documentación utilizada para el análisis que propone este trabajo surgió fundamentalmente de las reuniones y elaboraciones de la comisión especial designada para este efecto y donde participa un extenso espectro de instituciones vinculadas a los derechos humanos, órganos legislativos, y representantes de víctimas o parientes de las mismas. La investigación realizada por Virginia Vecchioli demuestra la “imposibilidad de afirmar la existencia de ‘víctimas’ independientemente de los agentes que le dan existencia social (abogados, familiares, militantes, legisladores), así como la imposibilidad de comprender el sentido de esta categoría fuera de las luchas sociales que dichos agentes sostienen con el propósito de otorgarle un sentido exclusivo”. Está claro que no se trata de los hechos criminales derivados de la acción estatal, sino del sentido “político” que se intenta heredar a las generaciones siguientes. En la disputa por establecer la categoría de “víctimas”, de todas maneras, se ponen en juego versiones encontradas de lo que se denomina “terrorismo de Estado”. Tampoco es menor la disputa para establecer los criterios a fin de determinar el número y el listado de las “víctimas”. La persistencia de algunos en fijar en 30.000 el número de desaparecidos, por ejemplo, podría llevar a la casi macabra situación de que se dispongan “lugares” en la espera de nombres que es posible que jamás se inscriban porque el número real de desaparecidos sea sustancialmente menor a esos 30.000. Podría consumarse una especie de doble desaparición a la que, por razones insostenibles, se prestarían personas que, sin duda, están animadas de defendibles intenciones.

explicación de por qué las cosas sucedieron de esta manera exige reconocer las múltiples contradicciones sobre las que se asienta el conjunto social argentino y los irregulares caminos por donde circulan las convicciones de sus habitantes. Vezzetti opta por un mirador desde donde reconocer el terreno: “Este libro trata sobre un acontecimiento y una experiencia únicos, el terrorismo de Estado [...]. Trata sobre el ciclo de la criminalización del Estado, sobre sus condiciones y sus efectos hacia el presente”. El lugar de observación elegido no es meramente simbólico: “esa etapa de extrema barbarie expuso rasgos presentes en la sociedad”. El libro se demora, con audacia, en señalar los lugares donde esos “rasgos” se hacen visibles y en proponer, de acuerdo a la percepción del autor, claves de interpretación sobre la historia que culminó en el “terrorismo de Estado”.¹⁰ Es previsible que los “rasgos” que se describen no resulten siempre gratos a quienes piensan los males del mundo como la consecuencia de la acción de algunos malvados sobre la inocente bondad espontánea de la mayoría.

El lugar de la memoria en el imaginario político¹

Ninguna concepción de la historia piensa el pasado como un todo. Por el contrario, la historia suele mirar el pasado fijándolo en capas cronológicas precisas que aparecen enmarcadas en un período determinado: fechas, hechos, movimientos del espíritu. En otras ocasiones, la historia elige un orden de acontecimientos o de experiencias que tiende a reconocer a lo largo de un tiempo indefinido. En el primer caso, es frecuente concebir la historia como la recolección de evidencias objetivas que están como a la espera de que el investigador las registre, las clasifique y, finalmente, las interprete. En el segundo, el propósito de la búsqueda se orienta al reconocimiento de rasgos repetidos en diversas épocas y que, construidos como datos, pueden ser reconocidos en el presente. La idea de que existen constantes en la historia deriva del hecho de que los historiadores pudieron verificar (o imaginar) que en diferentes momentos y lugares han existido o existen circunstancias comparables en las que la conducta de ciertos actores humanos asume características similares. Esta segunda descripción de la manera en que la historia se enfrenta con el pasado habilita

1. Artículo publicado originalmente en 2003 en la revista *La Intemperie*, núm. 3, pp. 32-35, Córdoba.

diversos interrogantes que inquietaron a los seres humanos desde siempre: ¿Existen hechos primigenios que condicionan las historias particulares de los pueblos? ¿Cargan esos pueblos con un “destino” marcado por esas improntas originales?

El primer acercamiento acepta un conocer inmanente de acontecimientos y, en todo caso, se ocupa de razonar sobre los efectos de causalidad que unos hechos provocan sobre otros. En el segundo, es fácil sospechar que existen factores externos al devenir mismo de los acontecimientos y que imponen una dirección a los hechos, que los condicionan obligatoriamente. Otra mirada, próxima a la anterior, afirma más radicalmente las predeterminaciones: no habla de destinos propios, singulares, sino del valor universal de ciertos ciclos y leyes que rigen la totalidad de los procesos históricos.

Historia y política

Las versiones de la historia que podrían entenderse como “deterministas”, obedientes a destinos o leyes perentorias, de hecho excluyen la política como manera en la que los hombres pueden proyectar, en su tiempo, formas específicas de la convivencia: todo futuro estaría inscripto en el destino o en las leyes de la historia. La política, por el contrario, exige la capacidad de imaginar y sus posibilidades de ejercicio son incompatibles con la pura determinación. Tan incompatible como con el puro azar. Si todo fuera azaroso se diluiría cualquier voluntad de cambio. La política trabaja sobre un mundo dado al que intenta conservar, modificar o rehacer. Pero el mundo existe y es inútil, desde el hacer político,

2. [N. de la E.] Se refiere a la aceptación del mundo como “naturaleza”, es decir, tal como existe, por oposición a la acción política de transformación.

cualquier gesto que lo ignore. Ignorar el mundo resulta igualmente ajeno a lo político como aceptar su necesidad.² La política se niega a sí misma cuando los alcances de su acción se limitan a perfeccionar la conducción de una marcha cuyo sentido está previa e inexorablemente trazado. Ni predeterminado, ni azaroso, la dignidad del trabajo de la política se vincula a la libertad constitutiva de lo humano. Una libertad sin la cual ninguna responsabilidad es concebible y que se realiza en el acto de imaginar formas de existencia que no derivan simplemente de las encrucijadas propuestas por el pasado sino de la capacidad de negarlo como único camino posible. El trabajo de la política, expresión y ejercicio de la libertad humana, transita por los antecedentes de la historia, pero no se siente obligado a que el paso siguiente sea, necesariamente, la consecuencia de lo previo. Las historias reconocerán, según sus propios puntos de observación, los hechos que les sirven para construir sus relatos. Siempre, aunque parezca innecesario recordarlo, los hechos son históricos después, cuando la narración los rescata. Solo una percepción rigurosamente ingenieril de la historia puede definir a priori el lugar que los hechos ocuparán en la descripción futura. Nada es causa antes de que algún “efecto” sea interpretado como consecuencia de algún antecedente reconocible.

Hechos traumáticos

Existe en la historia un orden de acontecimientos –los “hechos traumáticos”– cuyas consecuencias son tan imprecisables previamente como cualquier otro, pero cuya presencia posterior suele describirse como “síntomas”. La descripción de lo traumático (cuya obvia filiación es psicoanalítica) contiene todo el peso de la subjetividad puesta en juego en el diseño de cualquier diagnóstico. Del hecho traumático se puede decir, por lo menos, que constituye una desmesura. Al escaparse de una explicación racional, entra

en el espacio de lo innecesario: ningún encaminamiento lógico de los hechos –para el observador– lo hace previsible. Al sobrepasar las expectativas de un funcionamiento regular, los llamados hechos traumáticos se acercan a lo siniestro. La marca indeleble que dejan sobre la historia instala a este tipo de hechos en el espacio del destino, aunque le es ajena, generalmente, la presencia heterónoma de los dioses.

La inevitabilidad de su presencia en las acciones del presente (lo traumático se vincula al presente) admite escuchar la resonancia del determinismo impuesto por las leyes de la historia. Sin embargo, ninguna ley prevé los rasgos de los síntomas.

Memoria y presente

La política, nacida de la conciencia humana instalada como tal en el mundo, es el campo donde confluyen memoria e imaginación. Su tiempo, como el de la imaginación y la memoria, es el presente. Pero, ¿cómo definir el presente si no en la manera en que el pasado es reconocido, es decir, en la percepción de una historia? La identidad del tiempo presente surge de una lectura de esa historia que, en un mismo movimiento, la reconoce como su historia y la aparta. El presente, como tal, requiere autonomizarse del relato histórico, al que sin embargo pertenece. El presente es otra cosa y, a la vez, lo que no podía ser previsto. Le resulta imposible proclamarse como continuidad o ruptura con ese pasado aunque no tiene otra realidad que ser continuidad y ruptura. La idea de revolución es un caso ejemplar de “presente”. Las revoluciones modernas (la idea misma de revolución es inseparable de la Modernidad, por lo cual el adjetivo resulta tautológico) se han entendido generalmente como ese acto de ruptura que abre las puertas para una continuidad de la historia cuyo “motor inmóvil” se mimetiza con el progreso.

Memoria e historia

Memoria e historia se entrelazan. La memoria se interna en el pasado, mira hacia atrás, para que el hoy muestre su diferencia en una secuencia histórica. El lugar de la memoria es primordial aunque nada significa en sí misma. El sentido del presente es y no es un derivado de la memoria. Así como no hay hechos históricos en sí, el sentido que otorgamos al presente surge de una doble opción en la que la memoria se pone en juego: cómo recordar el pasado y qué pasado recordar. El cómo está primero en la medida que presupone el conjunto de valores y creencias desde donde se parte para situar la búsqueda. Cómo instalarse en el pasado, no es una mera táctica de rememoración. Es hacer del pasado el terreno de una indagación y, por lo tanto, presupone una selección del espacio de la búsqueda. Del lugar que asignemos al pasado dependerá qué pasado construirá la memoria.

La memoria en Argentina

¿En qué pasado debería instalarse la memoria en la Argentina contemporánea? Hay buenos argumentos para pensar que la memoria acuda a los hechos del pasado reciente, caracterizados como “experiencias colectivas traumáticas”, y que encuentre un eje articulador en el “terrorismo de Estado” impuesto por la dictadura que se instaló a partir del golpe de Estado de 1976. Definido como “traumático” –y para algunos como el más intensamente traumático de toda la historia del país–, las secuelas simbólicas y políticas de este periodo seguirían vigentes durante un tiempo indefinible. Los verdaderos problemas surgen en el momento de precisar lo que, casi irónicamente, podríamos denominar el “objeto de estudio”. El hecho traumático, una vez aceptado como tal, puede llegar a categorizarse; pero, ¿constituye de la misma manera un “objeto de estudio” el desgarramiento individual y colectivo en el que

se reconocen las secuelas? Aun si dejáramos a un lado la aporía a la que nos conduce el anterior señalamiento, hay interrogantes que no deberían eludirse. Al mencionar el período dictatorial, y aunque haya habido un día preciso en que una presidenta civil fue reemplazada mediante un acto de fuerza por un presidente militar, ¿cuánto abarca ese periodo llamado “dictatorial”? ¿Coinciden las fechas reconocibles con la suma de acontecimientos que podrían describirse como pertenecientes a ese tiempo? Suele proponerse, para una más adecuada rememoración, tener en cuenta el pasado reciente previo a la dictadura. Pero, ¿hasta dónde se extiende el “pasado reciente”? La forma de concebir la historia, como insinuamos más arriba, es previa a cualquier búsqueda. Es esa interpretación la que se pone en juego cuando se definen los alcances de un “periodo” que la memoria alimenta. El cómo y el qué son indisociables.

Porque la historia no es mero azar ni simple acatamiento a un destino o a leyes prefijadas, la comprensión del último periodo dictatorial argentino exige tener en cuenta el periodo que lo precede. Pero, ¿hasta dónde extender esa etapa previa? ¿Hay un momento en que la raíz pueda ser advertida? Existe una narración de la historia argentina que acepta como una constante la voluntad de liquidación del otro, del adversario político. ¿Desde cuándo arranca? En sectores vinculados a la “defensa de los derechos humanos”, en Argentina aún se discute sobre quiénes están incluidos bajo la designación de “víctimas del terrorismo de Estado”. La debilidad de las clasificaciones más frecuentes muestra el largo camino que aún es necesario recorrer para que las palabras construyan una memoria de la sociedad. ¿Existe, en realidad, algún punto de llegada? La memoria del inclasificable crimen de los desaparecidos corre el riesgo de formar parte de un ordenado catálogo de atrocidades. ¿Es acaso esperable que sea colectiva la experiencia de quienes buscan fantasmas –hijos, padres, hermanos–

que nunca terminarán por reposar en la muerte? Tal vez en uno, se concentre el mayor riesgo entre todos los posibles: que la memoria colectiva, cuyo más sólido sentido consiste en alimentar la conducta cotidiana, se congele en puras tesis de doctorado.

Un aspecto singular de las formas en que la memoria se sedimenta en el sentido común lo constituye la aceptación más o menos generalizada de que el periodo dictatorial fue un momento de la no-política. Más aún: suele señalarse el origen del creciente deterioro del interés por la política en ese momento de forzada inacción de los partidos, los procesos electorales cancelados, y los diálogos paralizados por el terror. El renacer político –pero ya herido– se produce, según convicción compartida, después, con la “llegada” de la democracia. Dictadura y democracia quedan traducidas a fenómenos comparables con los de la naturaleza. Sin embargo –y este es un hecho que merece atención– la frecuencia con que se habla de la “llegada” de la democracia no corresponde a una expresión semejante en relación a la dictadura. Ocurre que decir “dictadura” aún hoy en la Argentina delata una toma de posición. La memoria frecuente el término “Proceso”, que era la forma en que se autodenominaba el gobierno de facto. La apreciación del periodo dictatorial como no político, se contradice curiosamente con el enunciado de sus propósitos reflejado en su propia caracterización: “Proceso de Reconstrucción Nacional”. El proyecto explícito de la Juntas Militares es político. Algo similar ocurre con la memoria: la dictadura no intenta borrar la memoria sino que proclama una otra memoria, antagónica a la que alentaban los sectores que había venido a destruir. La voluntad política de la dictadura es precisa: se quiere reorganizar una sociedad que estaba organizada de otra manera, se intenta restituir un orden (es decir, establecer un orden distinto) frente al desorden derivado del accionar de determinados grupos políticos. El discurso esencialmente político de la dictadura se pronuncia negando la políti-

ca. ¿Era un discurso solitario, solo compartido por las Fuerzas Armadas? Nada parece confirmar este supuesto si se considera que el golpe de Estado contó con el beneplácito más o menos explícito de buena parte de la población. La memoria colectiva, como se sabe, desecha aquello que por alguna razón no ha seleccionado para que permanezca. Recordar la dictadura como una época de no-política es olvidar que había un proyecto político y que con él se identificaba una porción considerable de la población.

El borramiento de la imagen política de la dictadura recibió un paradójico refuerzo por parte de un hecho político sin precedentes en la historia contemporánea de América Latina: el juicio a los comandantes de las Juntas Militares. Al organizar su alegato alrededor de una mirada sobre la dictadura que privilegiaba el tema de la violación de derechos humanos, es decir, al deshistorizar el proceso que estaba enjuiciando, el tribunal logra su objetivo: condenar los crímenes y, por tanto, a los miembros de las Juntas identificados como criminales. La dictadura resulta condenada en las personas responsables de crímenes aberrantes cometidos en el marco del terrorismo de Estado. Lo jurídico, único espacio posible en el juego institucional, contribuye a aquella visión despolitizada de la dictadura. Para poder actuar, la justicia pone entre paréntesis el proceso político predictatorial y la historia, carente del tejido conectivo de la política, queda fragmentada.

El funcionamiento de las instituciones republicanas, bajo el gobierno constitucional de Raúl Alfonsín, toma el significado –por voluntad política– de un nuevo hecho fundacional: reunificar la Nación sobre la base de una ley soberana, la Constitución, y reconstituir la historia estimulando la memoria del país prometido a las generaciones pasadas. La sutura no es, necesariamente, una reconciliación que invita al olvido. La sutura se proclama como superación de las diferencias dilemáticas (aquellas que se resolvían por eliminación del adversario) a partir de una idea compartida

de convivencia que está por encima de todos. Esta idea ilusoria, que sueña con un proyecto común, debía olvidar la posibilidad de reconocer que el país estuvo enfrentado violentamente. El gesto está movido por la voluntad de reunificar, pero al mismo tiempo reitera, en sentido contrario a lo que proclama, la tendencia despolitizadora: no supera sino que, de hecho, niega la guerra. Esta negación se vuelve una de las claves de disputa sobre el pasado argentino. Reconocer un pasado de guerra o negarlo, son maneras radicalmente diferentes de ejercer el cómo del pensar la historia.

Los llamados “nuevos actores sociales”

En este marco, ¿qué significa hablar de nuevas subjetividades? Buena parte de los nuevos actores sociales que se describen en la Argentina, no hablan de ese pasado. Al instalarse al margen y más bien en contra de la política, los “nuevos movimientos”, en su mayoría, colocan a la política como representante de lo diabólicamente negativo, causa de todas las desventuras. Omnipotente e innecesaria al mismo tiempo. Al negar la política estos movimientos no necesariamente cuestionan el poder. Por el contrario, se colocan en coincidencia con una versión administrativa de su ejercicio. De hecho repiten, al margen de su intención, el discurso de las Juntas. Los valores sustanciales de la nacionalidad esgrimidos por las Juntas como fundamento e inspiración para su acción, no distan demasiado, como principio, del rescate de valores inmanentes en las multitudes.

Los llamados “nuevos actores sociales” solo rescatan la memoria de sí mismos. Su identidad, justamente, está sostenida en esa ausencia de pasado, esa simple omisión, por innecesaria, de cualquier historia. Los nuevos actores sociales argentinos podrían definirse por lo que carecen: son lo que no son. Sus luchas, mostradas a veces como expresión del radicalismo contemporáneo,

suelen agotarse cuando su condición de víctimas desaparece. Es abismal la diferencia entre las luchas de los desocupados y las que protagonizaban los obreros (al margen de la adhesión que suscita cualquier causa que pugne por la justicia): los desocupados son víctimas, los obreros son actores. Unos aspiran a abandonar su situación; los otros (aspiraban) a protagonizar los cambios. La definición en cuanto víctimas fragmenta, salvo que pudieran reconocerse como múltiples víctimas de un mismo victimario. En ese caso se volvería a cierta idea de totalidad, a costa de perder uno de los rasgos característicos de estos grupos que es su “singularidad”. Singularidad que se ajusta tan bien a la retórica de la diversidad. Los “nuevos movimientos sociales” que aparecieron en la Argentina enarbolaron valores que, en muchas ocasiones, no solo eran diferentes sino que podían ser contradictorios. Los movimientos, en la experiencia argentina, han hecho de la negación un arma que se vuelve contra su propia existencia. La negación del pasado, más que una crítica, se vuelve un olvido. La negación de sus diferencias –que los podría conducir a un enfrentamiento– les impide reconocerse a sí mismos. Llevan el olvido en su germen. El drama en el que se debaten estos nuevos actores de vida fugaz, está habitado, justamente, por el fantasma de ese olvido.

¿Cuándo comenzó el terror?¹

Cualquier relato vinculado con la historia exige responder a una pregunta previa: ¿En qué momento situar el comienzo? La elección puede ser decisiva. Está en juego la comprensión misma de los hechos. Es verdad que algunos acontecimientos poseen contornos reconocibles para todas las miradas, pero, como se sabe, la historia no se agota en la escueta descripción de circunstancias puntuales.

Hay una “historia” de los momentos históricos que no solo ayuda a comprenderlos, sino que les otorga significaciones particulares. Si el punto de partida es resultado de una elección, bien podría ser otro. Sin embargo, en cada caso la arbitrariedad es aparente. La elección del comienzo del relato está fuertemente condicionada por las convicciones previas del relator, por la memoria colectiva en la que se inscribe, por la mirada presente que aspira a proyectar hacia el futuro. El escrutinio del pasado abre tantas puertas, una detrás de la otra, que en algún momento titubea cualquier esperanza de encontrar un comienzo justificable como tal. Una biografía, sin embargo, parece tener límites temporales

1. Artículo publicado originalmente el 28 de marzo de 2004 en *La Voz del Interior*, Córdoba, suplemento “Temas”, pp. F1-F2.

obligatorios: el nacimiento y la muerte (si se ha producido) del sujeto cuya vida se evoca. También es cierto que entre uno y otro extremo –entre el nacimiento y la muerte– se multiplican los interrogantes. Toda vida tiene algo de impenetrable, de imposible.²

La biografía de José López Rega (1916-1989) escrita por Marcelo Larraquy desborda de elementos para la extrañeza y para el estremecimiento. Agrega perplejidad a la ya inquietante pregunta sobre cómo fue posible esa época de sistemático terror, de desprecio sin límite por la condición humana, que emergió en la Argentina con los métodos represivos utilizados por las Fuerzas Armadas durante la dictadura instalada en marzo de 1976. Porque, ¿cuánto de lo monstruoso estaba ya vigente en la sociedad argentina desde muchos años antes? ¿Cuánto de desprecio inmisericorde por el otro? ¿Cuánto de arbitrariedad, de odio, de crueldad? La consternación aumenta cuando se logra verificar que algunos de estos rasgos aparecieron bajo el andamiaje de ideales que admitían la presunción de nobleza, de principios trascendentes, de promesas de horizontes luminosos, de grandezas tan imperiosas que hasta parecían justificar la anulación prepotente de las razones de los otros. ¿Cuándo, entonces, situar el comienzo del terror?

Las explicaciones simplificadoras, esas que apenas ratifican nuestros prejuicios, aunque se trate de la verdad y la justicia, suelen contribuir al engaño. Algunas maneras de esencializar el conflicto entre el bien y el mal generan la vana ilusión de que el bien, encarnado, tiene como destino triunfar en el hasta ahora inagotable enfrentamiento. López Rega, en las páginas de esta biografía,

2. [N. de la E.] Se refiere al libro de Marcelo Larraquy, *López Rega. La biografía*, editado por Sudamericana, Buenos Aires, 2004. Sin resultar cabalmente una reseña, el artículo de Schmucler retoma y comenta este libro, aparecido unos meses antes de la publicación de esta nota.

aparece dominado por la creencia en que era un elegido para que ese triunfo fuera posible. Si bien no siempre los datos que aporta son verificables (las fuentes documentales, a veces relevantes, no son frecuentes) el libro de Larraquy se ocupa con detalle de ese espacio de ideas del que la historia suele prescindir y recoloca una memoria que se ha ido sustrayendo de las polémicas de estos últimos 20 años.

López Rega es una figura incómoda para gran parte de los relatos históricos que circularon en el tiempo posdictatorial. Indagar las vicisitudes y las circunstancias que hicieron de este modesto agente de policía, en el último tercio del siglo XX, el hombre más influyente en los juegos inmediatos del poder, podría sacudir muchos de los lugares comunes que circulan como vagas explicaciones del drama argentino. En más de un sentido, la oscura trama que envuelve los días de López Rega sirve como metáfora del modo en que el país se enfrenta a sí mismo: la Argentina tal vez admita una historia que se articule alrededor de personajes atrapados por pensamientos ajenos a la acostumbrada racionalidad de la llamada “política moderna”.

Premoniciones y misterios

Todo es premonitorio en la vida del que sería secretario de Perón: desde su nacimiento, un 17 de octubre, hasta los encuentros con las tres esposas del líder. López Rega frecuentó durante gran parte de su vida, en distintas latitudes, círculos vinculados a un esoterismo impuro, mezcla de religiosidad y autoayuda. Allí definió el sentido de su tránsito terrenal. Su lugar en la historia, por lo tanto, no proviene de un proyecto definido de antemano.

Para López Rega la acción política es solo un instrumento en la realización de diseños cósmicos de alcance universal: es un elegido, pero no de la política sino de los misteriosos emprendi-

mientos del umbandismo y de la “rosa mística”. La biografía sigue los sucesivos encuentros con seres que fueron “iluminando” su camino y que, desde una mirada mundana, podrían interpretarse como casualidades o posteriores construcciones imaginarias.

Para López Rega, pero también para muchos de los que lo rodeaban, su destino –incluido el político– ya estaba marcado.

Escenarios y caminos

La estrategia narrativa de Larraquy describe escenarios múltiples donde se movilizan personajes que se cruzan permitiendo que la historia avance. Un entramado casi teatral elige derroteros tan frágiles que solo moverían a ver ingenuidad si el lector no supiera que detrás acecha lo siniestro. La protección de Filomeno Velasco, un fascista jefe de policía durante el primer gobierno de Perón, le permite a López Rega formar parte de la guardia que protegía la residencia presidencial. Desde su puesto apenas si distinguía una ventana de alguna de las habitaciones del Palacio, pero López Rega se imagina protector e intérprete de la inabarcable existencia de la esposa del presidente. Con Evita lo une, además, su evocación artística, aunque Evita ya era Eva (según la acertada descripción que propone Beatriz Sarlo en *La pasión y la excepción*) cuando él comienza a cantar arias de óperas en Radio Mitre gracias a la influencia de José María Villone. La primera esposa de Perón, Aurelia Tizón, habría sido (según el mismo López Rega) su primera profesora de canto, pero lo que hace que ahora merezca una biografía fue su estrecho vínculo con la tercera.

María Estela Martínez solo reconocía una familia: la de José Cresto. Los Cresto, venidos de Corrientes, habían establecido una escuela espiritista en Buenos Aires. En ese hogar, “Estelita” encontró protección, formación espiritual y el afecto negado por sus padres biológicos, a quienes detestaba. Un común clima esotérico

facilitó el encuentro de López Rega con la que ahora era la esposa de Perón y sus conocidos nombraban “Isabel”. Fue en la casa del mayor Alberte, en una de las reuniones políticas que la enviada del exiliado en España sostuvo con sus partidarios para reordenar las fuerzas del peronismo sacudidas por la heterodoxia de Vador. Era 1965 y la impresión que recibió Isabel abrió una ruta que condujo a López Rega a la residencia madrileña de Perón y luego al Ministerio de Bienestar Social (uno de los cargos que Perón no estaba dispuesto a negociar en el gabinete de Héctor Cámpora) y luego a las Tres A. Luego, a su derrumbe cuando el país se había convertido en un espacio de iniquidades.

Entorno y discurso

El núcleo mafioso que rodeaba a López Rega, y que podría confundirse con una pandilla de cómicos embaucadores, fue un polo de atracción hacia el cual convergieron las formas más diversas de corrupción y criminalidad impregnadas de ambiguas o explícitas manifestaciones religiosas. Pero no fue en los tenues tramados del espíritu donde López Rega ancló su reino, sino en las resistentes, aunque porosas, estructuras de la política de los años sesenta y de los comienzos de los setenta. López Rega, es preciso registrarlo, se hizo fuerte de la mano de Perón y su última esposa. Su presencia tiñó un capítulo tenebroso de la singular historia de una Argentina que giraba incesantemente alrededor del peronismo y de su conflictiva articulación de fuerzas. Ya tocado por la muerte, tal vez las palabras más verdaderas de Perón fueron aquellas que anunciaron que había regresado a la Patria “descarnado”. Cuando prefirió la afirmación de que “para un argentino no hay nada mejor que otro argentino”, Perón se negaba a sí mismo. Durante 30 años había contribuido a construir un país fracturado en el que las multitudes llegaron a vibrar de entusiasmo frente al apotegma

que rezaba: “Para un peronista no hay nada mejor que otro peronista”. El “pueblo peronista” se perfilaba como identidad auténticamente nacional, que arrojaba al resto de los habitantes a la zona despreciable y sospechosamente enemiga del “antipueblo”. Cuando sus opositores intensificaron las acciones en su contra, Perón llamó a la venganza. “Al enemigo, ni justicia”, clamó entonces, legalizando una soberanía que tenía antecedentes en la historia pasada y cuyo espíritu alimentaría, una y otra vez, la crueldad infinita de la dictadura más reciente.

López Rega. *La biografía* aventura en sus páginas –no todas convincentes– un desafío estimulante: desalojar la idea de excepcionalidad, de escandalosa marginalidad, que suele adjudicarse al lopezreguismo. López Rega no fue producto necesario del peronismo, pero sin el peronismo resultaría impensable. Buena parte de las formas del terror practicado por la dictadura ya transitaba el país antes del 24 de marzo de 1976: casi dos mil asesinatos asigna Larraquy a la acción de la Triple A amparada por López Rega en los dos años de su desenfrenada vigencia. El mismo autor, pero en un artículo publicado en *La Nación*, afirma que ya antes del golpe de Estado se contaban 600 desaparecidos. Los militares perfeccionaron el terror, lo multiplicaron, lo sistematizaron, lo hundieron en todas las zonas penetrables del cuerpo de la Nación. Los métodos ilegales, que ya se aplicaban bajo el imperio de las normas legales, se volvieron la legalidad misma durante la dictadura que se asentaba, explícitamente, en la arbitrariedad de la fuerza.

La pregunta sobre cuándo comenzó el terror desencadena una memoria que salta sobre los fragmentos de un tiempo histórico inconvenientemente segmentado y percibe un vendaval que arranca, sin duda, antes del 24 de marzo de 1976 aunque no logre reconocer una fecha precisa de comienzo. En ese momento, el terror y el crimen ya eran familiares para el conjunto social. Solo así podría explicarse, tal vez, que se aceptara sin demasiado espanto

la atroz presencia de la dictadura. La memoria del terror guarda, sobre todo, palabras que anidan en los cuerpos y se reproducen.

La memoria, que está antes que la historia, reconoce las palabras y establece vínculos no siempre evidentes para la historia. A veces confunde: ¿Cómo diferenciar el origen de las palabras cuando suenan idénticas? La revista *El caudillo*, bajo la dirección de Felipe Romeo y el directo auspicio del Ministerio conducido por López Rega, se constituyó, de hecho, en vocero de las Tres A. Su lema, amenazante y funesto se mostraba siniestro: “El mejor enemigo es el enemigo muerto”. Los oídos de los jóvenes militantes de la izquierda peronista, mientras tanto, exaltados por el entusiasmo de la venganza purificadora que alguna vez había prometido Perón, se habían habituado a escuchar sus propias voces: “cinco/por uno/no va a quedar ninguno”. La cadencia, enfática y cortante, destacaba las cifras: por cada uno de los nuestros, caerán cinco de los otros, los enemigos. La proporción presagiaba el final triunfante. El estribillo de las huestes inscriptas en el montonismo y la consigna macabra de la revista lopezreguista respiraban un común espíritu.

Pero para los jóvenes tocados por la pasión revolucionaria la diferencia era escalofriante: si los cinco caídos que prometían eran otros, el enemigo muerto celebrado por *El caudillo* eran ellos mismos. La muerte fue puntual, surgió de la frase que servía de consigna y fue acallando las voces del entusiasta coro callejero. Las palabras trasladaban ferocidad y muerte, tanta como es posible en la lucha fratricida. Algo aparentemente incomprensible acentuaba el terror: las amenazas de los unos y de los otros encontraban su razón última en la defensa de Perón.

En aquellos años de la década de 1970, el país todo estaba sumergido en un lenguaje que, ya a esa altura, solo anunciaba finales. No todos los que lo enunciaban eran ejecutores, pero un odio viscoso ocupaba los rincones menos perceptibles de una espiral

imparable, nutrida de palabras que llamaban al espanto.

El aire común, se volvía insoportable. Atrás había bombas arrojadas sobre multitudes reunidas en la Plaza de Mayo en 1955, había fusilamientos de quienes se levantaron contra la “Revolución Libertadora” en 1956, había un pasado de humillaciones y resentimientos y las palabras de Perón desde el exilio. El 12 de junio de 1956 Perón le había escrito a John William Cooke: “La desesperación, el odio, la venganza, suelen concitar fuerzas aun superiores al entusiasmo y el ideal. Los pueblos que no reaccionan por entusiasmo solo reaccionan por desesperación: es a lo que está llegando nuestro país. Los fusilamientos no harán más que acelerar el proceso”. Y en las instrucciones generales para los peronistas en la Resistencia, según cita el libro de Larraquy, Perón explicaba:

El enemigo debe ser atacado por un enemigo invisible que lo golpea en todas partes, sin que él pueda encontrarlo en ninguna. Un “gorila” quedará tan muerto mediante un tiro en la cabeza, como aplastado “por casualidad” por un camión que se dio a la fuga. Los bienes y las viviendas de los asesinos deben ser objeto de toda clase de destrucciones mediante el incendio, la bomba, o el ataque directo. Los gorilas deben llegar a la conclusión de que el pueblo los ha condenado a muerte por sus crímenes y que morirán tarde o temprano en manos del Pueblo. Los medios para eliminarlos importan poco, hemos dicho que a las víboras se las mata de cualquier manera.

En los 1970 todas las palabras habían sido pronunciadas. Todas aludían al terror. Apenas regresado de España, al día siguiente de ese punto sin retorno que significó el enfrentamiento de Ezeiza el 20 de junio de 1973, en un mensaje por televisión a todo el país, Perón expresó con claridad su comprensión de las cosas: “A los enemigos embozados y encubiertos o disimulados, les aconse-

jo que cesen en sus intentos porque cuando los pueblos agotan su paciencia suelen hacer tronar el escarmiento”.

Los campos quedaban definidos y el futuro anunciado. El 1º de octubre de 1974, muerto Perón y López Rega en plenitud de su poderío, el Consejo Superior Peronista hacía circular otras instrucciones que permitían evocar las que Perón distribuyera casi 20 años, pero donde el enemigo era otro: “los infiltrados marxistas del Movimiento”. Un llamado a asumir la propia defensa y a atacar al enemigo en todos los frentes y con la mayor decisión: “Nadie podrá plantear cuestiones personales, o disensiones de grupos o sectores, que afecten o entorpezcan la lucha contra el marxismo”. El ítem 9, Medios de lucha, precisaba: “Se utilizarán todos los que se consideran eficientes, en cada lugar y oportunidad. La necesidad de los medios que se propongan, será apreciada por los dirigentes de cada distrito”.

Un año después, en 1975, el gobierno constitucional que aún era presidido por Isabel Perón emitía el decreto 2772 que disponía: “Ejecutar las operaciones militares y de seguridad que sean necesarias a efectos de aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país”. Era el mes de octubre. Algunos meses después las fuerzas armadas consideraron que una de esas “medidas necesarias” era tomar las riendas del Gobierno, y el 17 de diciembre de 1976, el jefe del Estado Mayor del Ejército, Roberto Viola impartía “órdenes secretas” que precisaban las formas de la lucha “contra elementos subversivos”:

Aplicar el poder de combate con la máxima violencia para aniquilar a los delincuentes subversivos donde se encuentren. La acción militar es siempre violenta y sangrienta. El delincuente subversivo que empuñe armas debe ser aniquilado, dado que cuando las FF.AA. entran en operaciones no deben interrumpir el combate ni aceptar rendición.

El balance, ahora que podemos mirar con alguna distancia temporal, resulta oprobioso. Traer a examen la figura de José López Rega significa elegir un camino lleno de asechanzas, plagado de sombras y equívocos. Sin embargo, no hay otra alternativa para los que hemos aprendido que nada justifica declinar en la búsqueda de la verdad. Aun convencidos de que la verdad no es otra que esa búsqueda incansable y en buena medida desesperanzada.

La memoria y los usos políticos del miedo¹

Los días y las noches están entretejidos de memoria y de miedo, de miedo que es un modo de la esperanza, de memoria, nombre que damos a las grietas del obstinado olvido.

Jorge Luis Borges, “East Lansing”

En su *Ética*, publicada en 1677, Baruch Spinoza había demostrado que “no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”. Colocados en el espacio de los afectos que mueven las potencialidades humanas, miedo y esperanza se necesitan. Spinoza argumenta que en la esperanza, esa “incesante alegría” que nace en la idea de alguna cosa, anida siempre alguna duda (algún miedo de que no se realice); el miedo, por su parte, presupone algún resquicio de duda sobre la realización de la “cosa” temida (alguna esperanza de que no suceda). Si desaparece toda causa de duda, la seguridad toma el lugar de la *esperanza* y el miedo se vuelve *desesperación*. Pero solo el componente de la duda estimula la dignidad de la acción humana y pone en juego la exigente responsabilidad que se deriva del ejercicio de la libertad. La voluntad es innecesaria

1. Artículo publicado originalmente en 2004 en la revista *Oficios Terrestres*, año X, núm. 15-16, pp. 22-28, La Plata.

ria cuando el porvenir es seguro, inmodificable; la desesperación ante lo irremediable le quita al miedo cualquier capacidad de estímulo al acto.

Entonces, ¿el miedo es parte de la condición misma de los seres humanos, como lo es la memoria, sin la cual resulta impensable cualquier noción de identidad? La pregunta es inquietante porque incluye el discutido presupuesto de una “naturaleza humana”. Las creencias sobre las que se construyó buena parte de las ideas que predominan en Occidente lo incorporan de manera más o menos explícita y no renunciamos a este presupuesto en las consideraciones que siguen. Hay constantes que los hombres repiten y que hacen posible narrar historias sobre su tránsito en la tierra: no hay memoria de lo incomparable. El miedo nunca está ausente de estas descripciones.

La tradición bíblica, esa amplia zona de la cultura judeo-cristiana, sería irreconocible sin el valor constitutivo de la memoria y sin la constancia del miedo pegado a la carne. Recién habían comido el fruto vedado del árbol de la ciencia del bien y el mal, apenas se habían reconocido desnudos, cuando el hombre y la mujer, creados habitantes del Paraíso, oyeron el ruido de pasos de Dios que se paseaba por el jardín. Al no verlos, Él llamó al hombre con la pregunta instituyente de toda responsabilidad futura: “¿Dónde estás?”. En Génesis (3:10) se describe la respuesta de Adán: “Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí”. Para bien y para mal, la memoria del miedo sería inseparable de la aventura de los seres humanos en la tierra. Ningún ropaje ha logrado hasta ahora cubrir la desnudez del hombre. Esa es su condición, y desde allí continúa el diálogo incesante y necesario con el miedo aunque la época en la que vivimos haya inscripto como su más preciada consigna el propósito de anularlo. ¿Pero sería verdaderamente deseable eliminar el miedo? ¿Es imaginable la persistencia de lo humano sin miedo? La voluntad de

eliminarlo, derivado de un aparente ejercicio victorioso del poder de los hombres sobre el mundo, suele prescindir de la porfiada insistencia de los hechos. La modernidad se apartó de los dioses para que ninguna fuerza ajena al hombre decidiera sobre su suerte y el orden técnico se lanzó sobre todo existente para dominarlo y ponerlo a su servicio; sin embargo jamás el miedo se había enseñoreado del planeta como en nuestros días: en todas las cosas parece acechar algún peligro. Tanto es el miedo, que la búsqueda de seguridades suele aparecer, ante un mundo amenazante, como el más importante sentido del vivir.

Miedo y política

La política ha usado el miedo como instrumento de su acción en casi todas las épocas y de las formas más diversas. Dos de sus manifestaciones extremas están constituidas por la *idea* de traición y por la *práctica* del terror.

Con la idea de traición, el miedo instala una fuerza decisiva cuya memoria tiende a consolidar las voluntades de un grupo. En 1871 Dostoievski describió, en *Los demonios*, la necesaria presencia del traidor para la lógica argumentativa preconizada por la concepción nihilista del poder. *Los demonios* es la penetrante mostración de la amoralidad esencial que subyace y que sustenta esa concepción. En adelante, la historia no ha dejado de repetirse: el traidor representa el intolerable otro, el peligroso extraño al que hay que combatir; la idea de traición se vuelve necesidad sustantiva para legitimar la positividad de la acción política. Marca campos irreconciliables. Lo que se defiende se vuelve intocable.

El más frecuente uso que la política hace del miedo transita, sin embargo, por los caminos del terror. Entre ellos, el “terrorismo de Estado” –especialmente significativo en la historia argentina reciente– se presenta como una aberración insoportable para

cualquier orden jurídico aceptado. La criminalidad del terrorismo de Estado es incomparable. Pero su propia magnitud tolera equívocos que surgen de un empleo ilimitado del concepto: la expresión “terrorismo de Estado”, usada para dar cuenta de fenómenos que requerirían aproximaciones más sutiles, puede desdibujar los rasgos específicos de los hechos. La confusión semántica entre terrorismo y violencia está cargada de consecuencias aún más relevantes. El terrorismo, en realidad, no se define por la forma de la acción en sí, sino por los objetivos que persigue. Contra la imagen consagrada, el terrorismo puede adquirir la forma de la inacción: todo depende de la magnitud del miedo que genere, de la memoria de miedo que actualice. Rigurosamente, el terrorismo se concibe como una forma de inmovilizar al señalado como el enemigo mediante determinadas acciones o la amenaza de ejecutar determinadas acciones. Su objetivo es desanimar, hacer abandonar la conducta que los otros siguen y, en última instancia, crear las mejores condiciones de confusión que permitan llevar contra ellos una acción destructora. (La condena que provoca la inhumanidad de algunos actos que tienen como objetivo “producir terror” se instala en otro espacio, el de la moral, aunque pueda convertirse en lo más inaceptable, en la razón más sólida de su repudio). En la Argentina aún estamos lejos de definiciones convincentes sobre la significación y la génesis del terrorismo: la búsqueda de la verdad, si prescinde de la altisonancia mediática, deberá a atreverse a multiplicar preguntas y transitar caminos no siempre confortables.

Si bien está en el centro de la idea de traición y en la práctica del terror, cierta liviandad en el uso del lenguaje ha ido menguando la densidad de la palabra *miedo*. Su significación declina en la misma medida que el concepto encuentra lugar en cualquier circunstancia y se transforma en matriz explicativa de múltiples comportamientos. Así, por miedo o contra el miedo, cualquier acto humano podría hallar su clave. El riego es evidente: la inabarcable comple-

alidad de la existencia queda reducida a variables fijas que no dejan lugar para la imaginación ni para la historia. Considerado en el espacio de lo político, la extrapolación desordenada del concepto de miedo a las conductas públicas y privadas tiene como resultado inmediato la dilución de la responsabilidad. Como cualquier otro determinismo, el miedo puede mostrarse como la causa suficiente del accionar humano. Si el miedo inhibe la capacidad de elegir, el sujeto individual o colectivo se libera de obligaciones. Considerados sus actos como derivados de la dicotomía miedo/ausencia de miedo, el sujeto no se siente obligado a responder por las motivaciones de su acción, ni a cargar –en algún territorio de la ética– con las implicaciones de su gesto.

Otro riesgo se hace evidente y no es menor que el primero: quien adjudica a los otros conductas motivadas por el miedo, puede erigir su propio punto de vista en verdad indiscutible. Si se presupone que el recto proceder, individual o colectivo, debe orientarse en una determinada dirección y no en otra, todo desvío, considerado anormal, puede ser atribuido al miedo. El miedo se transforma en una patología y, en consecuencia, cualquier pensar sustentado en el miedo aparece como sospechoso. La arbitrariedad se sostiene en afirmaciones dogmáticas de aquello que se considera normal. En consecuencia, cuando se niega la razón del otro –razón que no debería excluir el estímulo del miedo como condicionante para la comprensión de las cosas– cualquier comportamiento no esperable desde las propias convicciones se vuelve inadmisibles. El pensar se endurece en estereotipos. Para el que juzga, los “destinados” a compartir sus propias posiciones –asumidas como las únicas posibles –, solo por miedo pueden desviar el buen curso de sus acciones. Los héroes, en cambio, son capaces de sobreponerse a la coerción del miedo. Así las cosas, ¿cómo entender que el miedo también puede condicionar el comportamiento del enemigo? Deshumanizado, el enemigo sólo merece desaparecer.

Miedo y traición

El miedo tampoco entra en consideración para quienes son señalados como traidores. Traición y miedo, desde esta mirada, establecen una larga cadena de eslabones que se refuerzan. El traidor es considerado más temible que cualquier otro enemigo porque es una clase especial de enemigo que actúa contra su propia naturaleza. El traidor, a su vez, temido y repudiado por los otros, alimenta su voluntad en el miedo a sentir el estigma de ser calificado como tal.

La “traición” y el “traidor” son lugares asignados por la subjetividad del acusador que se siente traicionado. En realidad, el presunto traidor puede, simplemente, haber cambiado su manera de interpretar las cosas. Entre traición y arrepentimiento las fronteras son tenues, pero la mirada del que acusa ejerce los extremos: oscila entre la oscuridad maléfica y la luz salvadora. El señalado como traidor, mientras tanto, si no es conscientemente traidor, tiene miedo a reconocer que ha cambiado su forma de pensar. Las lealtades son pactos que impiden los arrepentimientos. El acusado de traición se expone a uno de los peores sentimientos del miedo: percibir la propia debilidad, causada justamente por el miedo, que lo lleva a desdibujar las afirmaciones de su “conciencia”. Pero si la conciencia se ha debilitado hasta no reconocerse a sí misma en lo que era, ¿se puede ser traidor a algo? Dicho de otra manera (y esto es capital en la intensidad de la política), ¿es traidor quien no es consciente de serlo? También la parálisis, la no acción provocada por el miedo, gira imaginariamente en el espacio de la traición en un sentido útil y profundo: la traición a la libertad de elegir. “La fuerza esencial, el cemento que todo lo solidifica, reside en la vergüenza de la opinión propia”, se dice en *Los demonios*. El miedo a ser tratado de traidor impone pensar la traición como una esencialidad que se separara drásticamente de nuestra

propia experiencia. Solo así, colocándola en el exterior, logramos que la culpa no nos toque y exorcizamos el mal que de otra manera también podría instalarse en nosotros. La traición, señalada en el otro, nos protege: quedamos resguardados en un bando unificado por el miedo y la vergüenza.

Miedo y terrorismo

El terror, forma suprema del miedo, se asoció desde siempre a la *tragedia*. Por definición en la *tragedia* es explícito el intento de provocar, a la vez, terror y piedad. El terror trastorna, interrumpe cualquier regularidad, descoloca, derriba y paraliza. Quedar aterrado es permanecer primitivamente adherido a la tierra. En la *tragedia* a través del miedo ilimitado que produce la percepción del poder inexorable del *destino*, el terror pretende hacer posible la piedad hacia los personajes infinitamente expuestos a las fuerzas de los dioses.

Pero a partir de 1789 el *terror* fue una forma precisa de ejercer el poder político. Desde entonces “terror” alude al miedo colectivo que se instala en una población o en un grupo, a través de un acto voluntariamente ejercido, con el fin de quebrar su resistencia. El terror revolucionario dará nombre propio a un período de la Revolución francesa, el “Gran Terror”, que va desde junio de 1793 hasta el 27 de julio de 1794, desde la caída de los girondinos hasta la de Robespierre. “El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible”, había dicho Robespierre mientras ordenaba el trabajo de la guillotina contra aquellos condenados por una justicia impuesta por él en nombre de la “voluntad general” revolucionaria. Hasta que otros “justicieros” ejercieron sobre su propia cabeza el mandato de la historia encarnada. Poco más de un siglo después, la Revolución soviética limitó a la francesa y la “dictadura del proletariado” adquirió la forma de un terror largamente

justificado por los dirigentes del nuevo poder, siempre en nombre de la Historia. Entre una y otra revolución, y después de ellas, el mundo no cesó de acumular cadáveres de seres humanos muertos en manos de otros seres humanos. No a todo se le llamó terror, pero la conciencia igualmente se espanta. Una especie de miedo absoluto rodea la masacre.

En cualquier caso habría que tener cuidado en las afirmaciones y en los alcances que se atribuyen al terror: todo parece indicar que el triunfo de quienes lo imponen tiene más relación con la liquidación lisa y llana de aquellos a los que se combate, que con la desarticulación de la voluntad de los sectores de población que eventualmente podrían resistirse. El terror, por brutal que sea, marca simbólicamente sobre todo a quienes lo imponen. Impregna sustancialmente la historia que se construye por esas vías y que rige la vida de la sociedad aún después de que la memoria colectiva deja de evocar los padecimientos. Los crímenes del terror merodean lo trágico en cuanto sus autores aspiran, aunque no lo expresen, a repetir los personajes de la tragedia: detrás de los actos del terror se descubre la presencia de seres humanos que intentan actuar como dioses. Pero si en la tragedia la voluntad de aterrorizar va a la par del despertar de la piedad, el terror, en política, solo logra que todo sea desierto. Las consecuencias del terror político es la aridez donde la muerte es soberana.

“Absolutamente trágico”, llama George Steiner al estado de culminación del miedo. Una situación tal, que el mismo miedo se vuelve inexperimentable. En lo “absolutamente trágico” la culpa por la que el hombre es destruido radica en el elemental hecho de ser, de tener existencia. El crimen es ontológico y no político. Contra ese “crimen ontológico” ejerce su acción Antígona al recuperar el cuerpo de su hermano, culpable de un crimen contra el Estado. Nuestro tiempo, a su vez, muestra la cifra de la “tragedia absoluta”: la Shoá, uno de los signos de esa posibilidad, detuvo

el tiempo en el siglo XX. Su insoportable singularidad tiñe una edad impredecible pues algo tendrá que ocurrir, algo hoy inimaginable tendrá que ocurrir, para que la marca de su existencia no siga horadando los años que le están sucediendo. El crimen “ontológico” que pretendió superar Antígona, se transformó en el proyecto rigurosamente elaborado por un Estado: los judíos y gitanos debían ser eliminados por lo que ellos eran como sujetos reconocibles. El nazismo los destruyó por ser lo que eran, por haber nacido y no por la vida que habían llevado. En esas condiciones, ¿es posible denominar terror a la empresa ejecutada por los nazis? El objetivo genocida no es desarticular a un enemigo para impedirle actuar. Más aún: la misma categoría “enemigo” se vuelve inútil pues nada significa salvo como metáfora vacua. La pasividad del otro no es un logro estratégico; apenas si facilita su destrucción que, por otro lado, no tiene otra finalidad que la destrucción misma. ¿Cómo tener miedo a *ser*, cuando solo cuando *se es* el miedo es posible? No es infrecuente encontrar en la literatura maldiciones a sí mismo por haber nacido. Se puede deplorar el haber sido engendrado. Pero no es posible arrepentirse. El arrepentimiento solo es imaginable cuando se ha actuado anteriormente. Nadie, literalmente, ha actuado para nacer. Hasta hace poco no era pensable condenar a alguien por el solo hecho de nacer: esa es la siniestra y consciente excepción del nazismo. Los genocidios, en sentido riguroso, serán tales, antes y después, bajo la luz negra irradiada por el nazismo. (Solo ahora, a partir de la expansión de la industria de la manipulación genética, aparece en el horizonte la posibilidad de legitimar, de inscribir en una regularidad legal, la solicitud de castigo a quienes permitieron el propio nacimiento. Es el “nuevo género de barbarie” vislumbrado por Horkheimer y Adorno). El crimen ontológico está situado más allá de cualquier definición del terror político. No admite comparación con ninguno de todos los crímenes que se ejecutaron desde que Caín mató

a su hermano. Pero aun en su enormidad, que tiende a impedir las diferencias, los crímenes ontológicos reconocen particularidades. La dictadura argentina de los años setenta, por ejemplo, debería diferenciarse del genocidio nazi perpetrado contra judíos y gitanos. Los desaparecidos están más cerca de Polinices que de los cuerpos industrialmente aniquilados de los campos nazis de exterminio. La “tragedia absoluta” inhibe el miedo, está más allá de cualquier dolor. ¿Cómo sufrir el miedo de ser lo que se es, sin hundirse en la locura o apelar al suicidio?

El miedo colectivo más frecuente tiene un carácter difuso y se asienta en culpabilidades no evidentes. Ya no se trata de la adjudicación arbitraria de culpas que el poder pretexta para la represión, ni la condena de un grupo hacia algunos de sus integrantes. A menudo el miedo, en cada uno, surge del recuerdo de lo que se hizo ocasionalmente o lo que se compartió en el pasado. La latencia del recuerdo suele permanecer como una amenaza imaginaria que inquieta en el presente. No es esta la menor razón para que en la Argentina resulte tan difícil aceptar que la violencia de los años setenta configuró un tipo singular de guerra. Negarla u otorgarle calificativos amparadores de los crímenes (“guerra sucia”, por ejemplo) solo confunde. Desdibuja pero no borra. La dificultad en reconocerla se amplía por el hecho de que fue un “estado de guerra” que tuvo su acabamiento con otra guerra evidente e incómoda: la de las Malvinas. El miedo a enfrentarlas genera una memoria distorsionada o, simplemente, prefiere el olvido. El porqué de este persistente obstáculo habría que buscarlo en el hecho de que en ambas guerras, aunque en proporciones incomparables, el conjunto de la sociedad argentina había participado. Una de las formas de la distorsión o del olvido aparece en la imagen de “dos demonios” que se enfrentan en un escenario contemplado, con mayor o menor horror, por el resto de los pobladores del país. El miedo al demonio coloca los males fuera de la responsabilidad de

cada uno pero nada aporta al necesario ejercicio de reconocerlos como producto de la construcción colectiva. En la memoria apenas si quedan restos de la significación real de la guerra que los militares argentinos desencadenaron en las Malvinas. Una guerra que, progresivamente, ha sido incorporada como la fecha de una batalla más en la serie de gestas que marcan la cronología de nuestra historia. No es la más pálida de las oscuridades que a veces propicia la memoria. Aunque contenga parte de verdad, también resulta simplificadora la idea de que la guerra de las Malvinas fue una pura maniobra de la desfalleciente dictadura para lavar su imagen, luego del desenfreno criminal que había mostrado durante esa “guerra sucia” en la que estuvo ocupada durante los años anteriores.

En nuestros días, a veinte años del final del gobierno dictatorial, y justamente porque ya no existen leyes de excepción que los proteja, es fácil verificar que los militares no dudaban de la justicia que los acompañaba en la guerra contra la subversión, ni del heroísmo que habían desplegado, ni del rescate que finalmente haría la historia de su accionar. Ningún dato preciso indica que se sintieran culpables de algún error sustancial. Los contados esbozos críticos que se han escuchado no declaran una obstinada perversión ni confiesan la subordinación a pactos inapelables. Tampoco, necesariamente, dan cuenta de alguna forma de miedo. Más bien hablan de la permanencia de las ideas que los empujaron a actuar como lo hicieron. Si no se incorpora como hipótesis la solidez de las convicciones que guiaron su inmisericorde plan de lucha, se postergará la comprensión de un pasado que entorpece nuestros pasos actuales. El rápido expediente de adjudicarles una categoría demoníaca abre el camino a su inocencia. Hasta el derrumbe malvinense no es seguro que los militares argentinos se sintieran mortificados por algún escrúpulo: los triunfadores raras veces meditan sobre la legitimidad ética de los medios utiliza-

dos. Habían optado conscientemente por la lucha clandestina, sin cuartel y sin piedad.

La guerra de las Malvinas, de hecho, tendió a borrar las diferencias entre las manos que “defendían la soberanía” contra los ingleses (con el entusiasta apoyo de una inmensa mayoría de la población), de aquellas que habían dado muerte a miles de argentinos. Aldo Rico (hoy legitimado como hombre público) recordó hace casi veinte años –cuando en la Semana Santa conspiraba contra la presidencia democrática de Raúl Alfonsín– que esas manos eran las mismas. Es cierto que la “guerra contra la subversión” se había hecho, técnicamente, al margen del pueblo y que el clima de terror que impuso la dictadura neutralizó cualquier intento de protesta, pero es dudoso que solo por el miedo una buena parte de la población no haya reclamado. En 1988 Torcuato di Tella ofrecía un camino para la reflexión que aún hoy no ha progresado suficientemente: “No es para disculpar a los militares de los horrores que cometieron, pero la verdad es que todos estamos metidos en la etiología del fenómeno. Y hay tantos civiles como militares (en realidad, más) involucrados en la comisión, apoyo o acompañamiento de esos horrores” (*La Ciudad Futura*, núm. 8-9). Secretos miedos suelen ser un obstáculo tenaz para que el pensamiento haga un buen uso de la memoria. La opinión dominante, las pertenencias grupales, suelen ser aguas difíciles de remontar cuando está en juego una mirada lúcida y severa sobre el pasado.

El mayor logro del totalitarismo, insuperablemente expresado por Orwell en su *1984*, es instalar el miedo a pensar. Si se lo consigue, todo lo demás son añadidos. En la Argentina los temores a la memoria aún empañan la audacia del pensamiento. Deberíamos desentrañar las causas de ese temor para que la esperanza no claudique. La memoria no encuentra demonios en su esfuerzo de anamnesis, sino seres humanos cuya responsabilidad continúa a través del tiempo.

La represión de la dictadura –implacable, sorda a toda clemencia, ajena a cualquier moral– tuvo como objetivo declarado el destruir la voluntad revolucionaria de la guerrilla y arrancar sin miramientos las raíces que podrían alimentarla. En el país la violencia ya había crecido hasta límites insoportables cuando la dictadura sumergió en el terror a la sociedad entera. Pero, ¿es verdad que la sociedad entera *sufrió* el terror? La memoria no puede eludir esta pregunta aunque resulte mortificante. Lejos de intentar una acusación colectiva, cabe tener en cuenta que una parte significativa de la sociedad no padeció el mismo terror que esa otra amplia faja de la población que había simpatizado con la acción de los guerrilleros. Estos habían contribuido a “naturalizar” el derramamiento de sangre, habían pugnado por generalizar la guerra, habían aceptado instrumentalizar la muerte. La guerrilla, antes o después que el bando armado que los reprimía (no importa el detalle temporal para la memoria colectiva), contribuyó a la confusión de los espíritus. Los guerrilleros coincidieron en levantar como bandera política la fuerza *liquidadora* de las armas. Tal vez sin pretenderlo habían aportado a construir la ofuscación y la intolerancia.

Límites del miedo

Algunos rasgos hacen a la *humanidad* de los seres humanos, les otorgan un lugar específico en el mundo. Entre esos rasgos se encuentran la memoria y el miedo. ¿Qué quedaría de lo humano, en efecto, sin que el miedo coloque a los hombres frente a la realidad de sus límites? ¿Qué quedaría sin esa primera muestra de su conciencia que los capacita para percibir los peligros, reales o imaginados, cuando sienten amenazada su integridad como seres humanos? Ese miedo y esa memoria radicalmente humanos dan cuenta de la libertad sobre la que se sostienen todas las éti-

cas que hunden sus fundamentos en el reconocimiento de límites y en la responsabilidad que entraña el accionar de los hombres. En el otro extremo está la convicción de que “todo es posible”. Al afirmarlo, el nihilismo (cuyo rostro actual adquiere los rasgos de la barbarie tecno-científica) muestra su entera desesperanza. Hay un miedo y una memoria que no solo acompañan, sino que habilitan la existencia de esa “condición humana” a la que aludía nuestra pregunta inicial. Solo allí, en el reconocimiento de esa condición, se hace pensable la política en cuanto creación humana que se apoya en la certeza de que habitar humanamente la tierra es, sustancialmente, habitar con el otro.

La universidad como espacio para la memoria¹

Rara vez las universidades incorporan en sus planes académicos estudios específicos vinculados a la memoria colectiva. Sin duda no es la única carencia. Aunque la despreocupación por este orden de saberes podría ilustrar circunstanciales descuidos, sustancialmente se convierte en un dato sensible para analizar el tipo de valores sobre los que las instituciones de enseñanza superior conciben su lugar en la sociedad. Un reiterado discurso sobre la crisis de la Universidad suele insistir en las carencias económicas que a veces parecen sofocarla. La verdad del argumento resulta indiscutible, aunque tal vez resultaría provechoso considerar que no reside allí su más acuciante problema. La Universidad, al compás de ciertos procesos que abarcan el mundo entero, ofrece precaria atención a los conocimientos alejados de prácticas inmediatamente instrumentables. Si nos atreviéramos a usar un lenguaje que no por arcaico ha dejado de ser hondamente significativo, diríamos que las cosas del espíritu han sido paulatinamente olvidadas. En realidad, tal vez se haya eclipsado el más profundo sentido de estas fundaciones que nacieron para preocuparse de aquello

1. Editorial publicado originalmente en 2005 en la revista *Estudios*, núm. 16, pp. 7-8, Córdoba.

que interesa universalmente. No habría que descartar la hipótesis de que una reflexión que pusiera cuidado en pensar la crisis universitaria en el alejamiento de esos principios fundantes, facilitaría horizontes imprevistos y soluciones generosas.

Resulta significativo que la Universidad de Córdoba, a través del Centro de Estudios Avanzados, auspicie un Programa de Estudios sobre la Memoria que, en esta ocasión, ha sido encargado de dar forma al amplio compendio de trabajos que se ofrece en el presente número de la revista. No es pequeño el mérito de esta conducta institucional: en un sentido fuerte y crucial, la Universidad es un espacio donde la memoria ocupa un lugar cómodo y fecundo. ¿Qué otro destino podría imaginarse más alto que una vocación constante por la búsqueda del saber sin claudicaciones y que, simultáneamente, estimule el reconocimiento del pasado que lo alimenta? Sin memoria común los grupos humanos se diluyen. En ella se asienta cualquier forma de identidad que afirme la trama de nuestro vivir colectivo, de nuestro reconocimiento del otro, primer requisito para existir en común o, más intensamente, para encontrar algún sentido al vivir de cada uno. Los caminos que recorre la memoria son infinitos y alguna muestra de ello queda evidenciada en el material que se incluye en esta entrega de *Estudios*. Múltiples también resultan las formas en que la memoria se construye y subsiste: el arte, los testimonios, la búsqueda consciente entre residuos que a veces nos habitan calladamente; el azar: un olor que nos llega impensadamente, un rostro descubierto en el difuso contorno de una multitud o esa misma multitud que actualiza vivencias compartidas del pasado. A veces basta la cadencia de una voz o un dolor fugaz que se hace presente en la vibración de un instante.

Cuando entre nosotros, en la Argentina, se habla de memoria colectiva, resulta ineludible la evocación del oscuro y tormentoso período vivido hace tres décadas, caracterizado por un clima

de violencia intolerante e intolerable que tuvo culminación en la dictadura impuesta durante siete años. No es casual, por lo tanto, la proporción de ensayos aquí publicados que se vinculan al tema. Nada es simple en la recordación de ese pasado durante el cual el crimen se adueñó de las calles. Las cicatrices que lo recuerda tardan en borrarse como lo muestran algunos de los artículos que se ofrecen. Es posible preguntarse, en búsqueda de enseñanzas para el vivir, si no sería deseable incorporar esas cicatrices múltiples – siempre simbólicas aunque la muerte y la ausencia sean rigurosamente sensibles– al cuerpo entero de la Nación. Vivir con esas cicatrices como parte de una memoria que aliente la posibilidad de ser mejores y no solo mostrarlas como alegato circunstancialmente político o encubridor de verdades que nos tocan a todos. La memoria colectiva resulta impiadosa. Muestra al desnudo el presente de las sociedades que eligen recordar determinadas experiencias y no otras. No hay otra posibilidad pues el olvido es implacable; la memoria, al seleccionar *qué* recordar, señala que la posibilidad de perder para siempre determinadas cosas resulta insoportable. La voluntad de memoria es la expresión de un estado colectivo de pensar que decide sobre el tipo de raíces en los que el presente se sostiene. Nada más próximo a la ética. Nada más urgente que instalarla en un lugar de privilegio.

Carta al director. Revista *La Intemperie*¹

Señor Director:

Adjunto una carta que envié a algunos amigos hace poco tiempo. 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 en *La Intemperie*. Como observará, en ella aludo a la carta de Oscar del Barco publicada en el número 17 y a otras dos que, por su carácter privado, no me permito citar extensamente. Aun así, espero que mi argumentación no resulte opaca.

Héctor Schmucler

Queridos Oscar, Nicolás, Alejandro:

Los relámpagos iluminan la noche. Escribo la frase anterior, que sin duda he leído muchas veces en otros lugares, y me sorprende empezar con una descripción tan inmediata sobre lo que veo a través de mi ventana. Pero ahora la releo buscando las próxi-

1. Carta enviada por el autor, publicada en mayo de 2005 en la revista *La Intemperie*, núm. 20, pp. 2-7, Córdoba, con referencia a la polémica “¿No matarás?”. Incluida luego en Pablo René Belzagui (ed.), *No matar. Sobre la Responsabilidad*, Del Cíclope, Córdoba, 2008, pp. 77-86.

mas palabras y creo reconocer los signos de otro mensaje. No me apresuro porque, efectivamente, es la noche, y los relámpagos en la noche, de este sábado 29 de enero. La tormenta me rodea mientras pienso en ustedes, mientras escribo esta carta que existe porque ustedes escribieron otras que he leído y me han inquietado. ¿Signos de otro mensaje? La noche, afuera, se fragmenta. Los relámpagos persisten y descubren rugosidades que la oscuridad antes suavizaba. Sé, sin embargo, que no intento describir el encanto de la naturaleza; sé que los relámpagos son metáforas. Imperiosas iluminaciones que admiten y concentran sentidos insospechados; la luz construye –o convoca– esos sentidos. El cielo y la Tierra reconocen su distancia mientras mi mirada los unifica. Describo lo que creo ver, aunque también es cierto que al comienzo, apenas había anotado el vocativo con el que los llamaba a ustedes a leer, tuve la percepción de que 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.

Allí están las cartas de ustedes a las que ahora se agrega la mía. Hablan del mundo pero no vacilan en exponer nuestras intimidaciones; un gesto que privilegia la amistad sobre cualquier diferencia en el tratamiento de las 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. La 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. La memoria retendrá la luz y las consecuencias son incalculables.

El escenario que se extiende más allá de la ventana se me impuso sin duda porque la idea de relámpago, la idea de que la carta de Oscar fue como un relámpago, me ronda desde que la conocí en una primera versión que su amistad me quiso confiar y que a mí me pareció oportuno compartir con Nicolás, Ricardo y Alejandro porque hace tiempo que los temas que recorren la carta salen y entran en nuestras conversaciones. A veces –lo veo ahora– quedaban agazapados, postergaban los nombres buscando el momento adecuado para que fueran pronunciados. Sobre mi mesa están las copias de las cartas de Nicolás y Alejandro y las que Oscar les escribió luego de recibirlas. Sé que hay otras cartas derivadas de la publicación de la de Oscar, que casi no conozco. Las 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. Mi vida ha sido ya larga y, en su transcurso, más de una vez tuve la convicción de que había senderos que ya no quería transitar. 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 el pequeño escándalo de mostrar cicatrices, marcas que no tienen por qué ser jubilosas ni invitar a la jactancia.

En la carta a Alejandro, Oscar le sugiere que sus líneas tal vez solo sean un eco de “El grito” de Munch. 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. El Ulises de la gesta homérica señaló el camino más frecuentado por una humanidad que (la cita es lugar común entre nosotros) ha ido acumulando ruinas a sus espaldas desde un tiempo ilimitable aunque, para los que no nos hemos despojado del mito judaico, en el principio pueda reconocerse la marca de Caín cuyo acto asesino se repite sin tregua en la historia. El consejo de Circe a Ulises tiende evitar cualquier respuesta a la voz verdadera de las Sirenas: o no escucharlas o tramar las condiciones para imposibilitar la respuesta. Ulises taponó los oídos de sus remeros y él mismo se hace amarrar a un mástil para evitar toda tentación. La sentencia bíblica que aconseja “tener oídos para oír” no es muy distinta a la fábula de *La Odisea*. Tal vez la pobreza de nuestras vidas, cuando solo procuran escapar a la tragedia que inevitablemente nos envuelve, se sintetice en esta incapacidad de oír. Pero Ulises, antes de escuchar las indicaciones de Circe, ya había decidido seguir adelante. Hemos optado por no escuchar, por separar el arte del conocimiento, por no dejarnos arrastrar por las preguntas; hemos optado por creer que la política puede prescindir de una ética que trasciende el vivir calculante y que nos coloca en las huellas de lo absoluto, de lo infinitamente riesgoso. La fatiga taponó nuestros oídos y nos atamos a un vivir, a un decir que detestamos en el hablar pero que, como Ulises, ya tenemos resuelto no abandonar.

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. Cuando tantas veces nos hemos preguntado por el misterio que nos rodea y que con frecuencia se nos presenta como un peso insoportable y al mismo tiempo bienvenido; 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 hablábamos? No puedo leer nada sino a través de mi vida. Sé que exagero al destacarlo porque puede resultar obvio, repetido: la memoria de la vida de cada uno, lo separamos o no, está presente en cada acto. Visto así, y lejos de aceptar algún determinismo que cancele la idea de libertad, no puedo evitar preguntarme qué ha sido mi vida (“¿dónde está la vida que hemos perdido en vivir?”, interroga Eliot); a qué debo responder, es decir, de qué soy responsable, a qué me obligan –sí, 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 se murieran.

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 más intensas que las cla-

sificaciones estereotipadas, esas que nos permite juzgar sin riesgo y reposar como víctimas en las páginas de la historia. El orden de los héroes y cobardes, de leales y 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 innumerable. 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 se intentaba eludirlos. 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 este 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. Pienso en mis correspondientes 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, ha 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 incomprensi-

ble para quienes aspiran a un mundo en el que la vida humana sea irremplazable? ¿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. 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.

Así, amigos, fueron siempre nuestros encuentros: pensábamos la política desde la ética aunque el sistema (dentro del cual ahora 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, el 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? Siempre hicimos nuestro el “pensar a contrapelo” benjaminiano y afrontamos, casi orgullosamente, el malestar de lo inconveniente. 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 no tiene cabida en la diagramación de lo conveniente. Pero sin el misterio, querido Nicolás, querido Alejandro, nuestras manos, por no decir nuestras almas, quedarían vacías, no sabríamos qué hacer con ellas.

Justamente Oscar comienza su carta con un relato que sólo entiendo en el espacio de la iluminación: otra manera de conocer lo ya conocido. Cuarenta años antes, Oscar daba clases en un colegio de Bell Ville y allí, en la casa de un común amigo, conoció a Ciro Bustos, integrante de un grupo guerrillero inspirado por el Che y que se proponía instalar un foco insurreccional al norte del país. Ernesto Guevara pensaba en el mundo, en una especie de final batalla en la que el bien socialista derrotaría al mal capitalista aunque fuera al precio de un cataclismo nuclear. Orán, casi al límite entre Salta y Bolivia, sería uno de los puntos de arranque. Oscar y sus amigos de la revista *Pasado y presente* éramos convocados al comienzo de la historia. Mi memoria no se abre con facilidad a las evocaciones de esos días y me pongo en guardia contra la tentación de inventar recuerdos. Está Oscar, de regreso a Córdoba, contándonos su encuentro con Ciro Bustos; está después el propio Ciro, su fragmentario relato, mi escucha cargada de interés y escepticismo; está nuestro pasado reciente en el Partido Comunista de donde fuimos expulsados por publicar *Pasado y presente*; está nuestra admiración por Cuba, nuestra convicción de que la Revolución era posible y que los partidos comunistas prosoviéticos la frenaban con su reformismo. Está la casa de Oscar, donde se alojaba Ciro Bustos y una despedida en el aeropuerto (Ciro viajaba a Salta porque era inminente el comienzo de las acciones) donde tuve la sensación de que el avión que se perdía entre las nubes era portador de la Historia. Y poco más. Salvo que, por nuestra mediación, se habían incorporado al foco guerrillero un grupo de jóvenes de Córdoba. Luego la historia fue una burla. Un juego sin grandeza con la muerte, hueco e intrascendente. Ustedes

conocen algunos detalles. La memoria colectiva 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. A estos últimos se refiere Héctor Jouvé en la entrevista publicada por *La Intemperie*. 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, sumas de datos positivos y negativos. Cualquier argumentación justificatoria asentada en principios de dignidad y justicia queda deshecha frente al crimen absurdo que sirve como instrumento de cohesión (¿en qué se diferencia del terror?) al grupo de hombres que sostienen la voluntad de llevar adelante esos principios. Casi un siglo antes lo había descrito Dostoievski en *Los endemoniados*: Rotblat es Shatov, asesinado por abstractas razones en las que la sangre hermana a los “revolucionarios”. 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. Kirilov, que en el drama dostoievskiano se suicida para demostrar la inexistencia de Dios y el poder soberano de los hombres, ofrece el razonar desnudo: “Todo hombre es su propio dios; yo soy dios y no hay más dios que yo”. Jouvé recuerda:

También se hace un juicio contra el muchacho bancario (Bernardo Gronwald). 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 des-

truido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución.

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 (¿quién, mis amigos, no ha sentido alguna vez que todo su cuerpo se transformaba en un dolor inenarrable?) que clama por ser escuchado, 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.

Sin embargo, queridos amigos, no es solo el registro de las interminables muertes, aunque repugne hasta el martirio, lo que toca nuestras fibras. No es solo la contemplación de nuestras vidas gastadas con generosidad en construir campos de muerte mientras proclamábamos (porque lo creíamos) que estábamos trabajando para que la vida fuera posible en todo su esplendor. No es solo un fracaso lo que ahora reconocemos con mirada perpleja. 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.

Por condenable que sea, insisto, no es solo la multiplicación de la muerte lo que empaña la acción revolucionaria; no es el costo

en vidas lo que hace titubear la idea de revolución, en cuyo nombre se actúa, cuya búsqueda justifica todos los caminos y cuya presencia impregna de verdad los actos de quienes actúan en su nombre. Es duro el desafío para quienes sabemos que el ciclo de nuestras existencias ya puede presentir su final, pero si no nos atrevemos a poner en duda la *idea* de revolución el espíritu confundido de nuestra época terminará de morir en un extenso gemido. Y se entiende que no se trata solamente de los caminos a seguir para alcanzarla. La bienvenida discusión sobre la lucha armada corre el riesgo de llevar a la creencia (como ocurre en la ciencia) de que hay métodos independientes de los fines. Como en la ficción de Dostoievski, cuando la revolución ocupa el lugar de Dios, los hombres (que son quienes piensan la revolución) se encuentran habilitados a actuar como dioses, la “razón revolucionaria” se autojustifica, no hay otra libertad que la que se deriva del reconocimiento de la “necesidad” revolucionaria. Entiendo tu incomodidad, 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.

Si alentáramos reflexionar sobre todo esto, desaparecería el riesgo de caer en los frívolos remedos que constituyen los “debates” periodísticos sobre lo que con tanta razón alerta Nicolás. Sólo 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. No es menor el tema, aunque no sea puntualmente el de esta carta. Pero si no es este, si el sentido, la responsabilidad a la 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 charlatanismo, si no hacemos otra cosa que espantarnos ante la insignificancia que crece en el mundo, si todavía creemos que la filosofía, el arte y el amor (todas presencias de Eros) no son meros adornos de nuestra impotencia ni solo ocurrencias de precisas exposiciones académicas o de escritos que nos recortan un lugar (y a veces una paga) en las instituciones que enfrían el mundo? ¿Cómo marginarlas si sentimos que están en la raíz de nuestras angustias pero también en nuestros estallidos de felicidad? Ninguna ética que merezca ser considerada –lo hemos insinuado cien veces– desprecia el ámbito de lo cotidiano. Ninguna abstracción debería tolerar un actuar que contradiga lo que dictan nuestras teorías. 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.

Los abrazo,
Toto.

Notas para recordar la revolución¹

Miro, entretanto, avergonzado,
la muerte inminente de veinte mil hombres,
que por una ilusión, señuelo de la gloria,
van a sus tumbas como a un lecho.

William Shakespeare, *Hamlet*, IV,4

La intimidación es el medio más poderoso de acción política, tanto en la esfera internacional como en el interior de cada país [...]. La revolución procede del mismo modo: mata a unas cuantas personas, aterra a mil.

León Trotski, *Terrorismo y comunismo*

1. La tradición homérica enseña que Paris raptó a Helena, la llevó a Troya y los griegos, para rescatarla, se empeñaron en una guerra que duró diez años. La guerra frente a los troyanos narrada en *La Ilíada* se transformó, para Occidente, en el paradigma mitológico de todas las guerras; el heroísmo, en adelante, se retrató en Aquiles y la fuerza inabarcable de la belleza femenina regresó, una y

1. Artículo publicado originalmente en 2005 en la revista *Lucha Armada*, año 1, núm. 3, pp. 14-19, Buenos Aires.

otra vez, al nombre de Helena. La tragedia de Eurípides que evoca a la esposa de Menelao muestra las cosas de otra manera: Helena nunca estuvo en Troya pues los dioses la habían sustituido por un ídolo, con su exacta imagen, construido con vientos que se disiparon después de la guerra. Entretanto, la fiel Helena esperaba su destino en las costas de Egipto. En sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), Simone Weil medita su situación a partir de este portentoso equívoco:

El primer deber que nos impone el periodo actual es tener bastante coraje intelectual para preguntarnos si el término “revolución” es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es simplemente uno de los numerosos engaños que ha suscitado el régimen capitalista en su desarrollo y que la crisis actual nos hace el servicio de disipar. Esta cuestión parece impía, a causa de todos los seres nobles y puros que han sacrificado todo, inclusive su vida, a esta palabra. Pero solo los sacerdotes pueden pretender medir el valor de una idea por la cantidad de sangre que hace correr. ¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre tan vanamente como esos griegos y troyanos del poeta que, engañados por una falsa apariencia, se batieron diez años alrededor de la sombra de Helena?

Hoy podríamos preguntarnos si la Revolución es algo más que un gesto gastado. No deja de sorprenderme, por ejemplo, el hecho de que en una revista como *Lucha Armada* el tema de la Revolución sea tan infrecuente en los trabajos que aluden a las acciones desarrolladas durante los años marcados por el fervor de la violencia en la Argentina. ¿Qué, sino la densa trama de la Revolución, constituía el reaseguro político y moral que alimentaba la teoría y la práctica de la acción armada? ¿Es posible recortar las

experiencias guerrilleras sin entrelazarlas con los objetivos revolucionarios que buscaban alcanzar? ¿Acaso podría suponerse que esas rutinas no superaban la pura exaltación por las armas? Cualquier valoración de la “lucha armada” debería tomar en cuenta no solo (ni principalmente) la eficacia técnica del operativo, sino el lugar que ocupa en el objetivo político buscado. La pregunta, en consecuencia, debería recaer sobre esos objetivos. Se trata de desterrar la presunción de una neutralidad técnica que está en el corazón de la ideología sobre la que se sostiene el tejido íntimo de la sociedad capitalista y que ha contaminado la perspectiva de los revolucionarios al menos desde Marx. Tal vez allí, en la amoral mirada técnica, se podría encontrar la raíz de los incesantes fracasos, es decir, de los triunfos que solo regresan a las peores formas del orden que se pretende superar. La responsabilidad del pensamiento exige que la reflexión vaya más allá del análisis de tácticas equivocadas, de deformaciones que tergiversaron principios vigorosamente sostenidos, de errores que llevaron a la derrota de la acción armada. Claro que interesa, y mucho porque es una de las formas de búsqueda de la verdad, el reconocimiento de los caminos recorridos. Es más relevante, de todas maneras, imaginar el lugar de llegada al que hubieran conducido esos caminos en caso de no ser interrumpidos por el desgano y la derrota.

2. La ilusión revolucionaria ha estado pegada a la biografía de muchos de nosotros. El tono autobiográfico que transita por buena parte de los artículos aparecidos hasta ahora en *Lucha Armada* da cuenta de lo que nos pasó a un grupo de argentinos y de la forma en que ahora contemplamos nuestro existir. Cualquier distanciamiento teórico exigiría poner en duda un hecho evidente: aquel sujeto actuante y este que instala una memoria crítica es, sustancialmente, el mismo. Estamos señalados. Sin la idea de Revolución como marca de nuestras vidas, seríamos otros: la en-

trega a la Revolución confunde la existencia y la historia. Estoy usando el plural como forma de expresar actitudes compartidas y sin embargo me suena inconveniente, encubridor, tal vez cobarde: debo decir sin miramientos que soy *yo* el que sería otro. Y porque el mundo *es* la suma de voluntades como la mía, no puedo observarlo desde alguna salvadora objetividad externa; no puedo dejar de asumir la suerte de todos. La apuesta por la Revolución la hice yo, mis amigos, mis hijos. Somos igualmente responsables de los actos y de 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 ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido.

3. El problema que nos plantea la Revolución no es su fracaso, sino sus sorprendentes victorias. Es cierto que ya no existe aquel escenario de revoluciones triunfantes donde parecía jugarse el destino del mundo entero. La experiencia resulta intransmisible, pero los que vivimos aquellos desafíos conocimos la fuerza vertiginosa y despiadada que se deriva de cierta alucinación demiúrgica. Y no estoy hablando de la pasión incontrolable auspiciada por las armas, que suelen otorgar el extraño placer de exigir por su sola amenazante presencia o que, en la enajenada embriaguez de su omnipotencia, puede disponer la muerte del otro. Pienso en lo que llamamos Revolución; en esa idea en la que tantos moldearon sus vidas y que marcó la historia de los últimos dos siglos. El doloroso espanto que nos fue invadiendo (no a todos, por supuesto) tiene que ver menos con los derrumbes que con la contemplación de aquellas construcciones que nos habían conmovido y de las que también éramos responsables: habíamos propiciado la noche mientras cantábamos la gloria del mediodía.

4. ¿Cabe la palabra “arrepentimiento”? Si pudiéramos imaginar otro vivir, el plazo no puede postergarse y lo nuevo comienza hoy mismo. Se trata de aceptar, antes que nada, que lo existente no era lo único posible y que los ojos con que hemos mirado estaban ciegos al dolor. Hay un arrepentimiento por lo que se hizo y uno por lo que se dejó de hacer. Algo dejé de hacer porque mis ojos no supieron ver, pero soy, trágicamente, inseparable de mis ojos. Si declaro que no soy responsable de no haber visto, porque no eran momentos para ver, claudica mi condición humana. Es uno de los riesgos de ampararse en los llamados “climas de época”. Detrás de los vientos de la historia, tan mencionados para justificar las conductas humanas, se dispersan las posibilidades de la libertad y sin ella, sin la libertad que admite la posibilidad de optar, la responsabilidad es una exigencia vacua y ninguno de nuestros discursos sobre la sociedad tendría sentido. La idea de Revolución, que podría haber sido el acto humano creador por excelencia, se negó a sí misma cuando se presentó como necesaria consecuencia de leyes conocidas que marcan un derrotero previsible. La teleología cancela la libertad, salvo que se entienda por tal la opción por una marcha cuyo destino está de antemano trazado. Arrepentimiento por lo no hecho: podría haber sido más intensamente intolerante con las injusticias (hubo quienes lo fueron); podría haberme reconocido generosamente en el otro, el diferente (hubo quienes así lo hicieron); haber tenido más fe y menos cálculo, haber estado más abierto a los prodigios del amor, haber sido más implacable en la búsqueda de la verdad (hubo palabras que no supe escuchar). El arrepentimiento es una inclinación conmovedora a la plena responsabilidad, a la aceptación de nuestras culpas venciendo el tranquilizante prejuicio antirreligioso que se empeña en desterrarlas de nuestros sentimientos y que nos vuelve sordos a los reclamos de las víctimas. En esta posibilidad de arrepentimiento, tal vez sólo ahí, alumbraba una chispa que hasta permitiría reinven-

tar la Revolución. El arrepentimiento está lejos de saldar ninguna cuenta porque siempre nos queda tiempo para ser de otro modo en la medida que podemos empezar a serlo ahora mismo. Nada de lo argumentado, sin embargo, tiene atractivo para los satisfechos. Pero ya sabemos que, si fuera posible rehacerlo, el más alto sentido de la Revolución se mide con los desamparados.

5. Las palabras de la Revolución, que hasta ayer vibraban convocando al entusiasmo (o al miedo), solo parecen destinadas al olvido o a la melancolía. También al desprecio, aunque cueste señalarlo. Me pregunto si es aún posible escribir sobre la Revolución sin ironía, sin esa forma de burla que sucumbe en la tristeza. Pero hablar irónicamente sobre la Revolución, ¿es algo más que un intento de escapar a la convicción de que, en cada uno, la memoria de las pasiones y los dolores vividos lleva su marca? Negar la Revolución, como acto supremo de la ironía, puede ser igualmente un pacto de amor; un esfuerzo por rescatarla para la memoria, una rebelión contra la aridez del olvido. Negarla –sin dejar de saber que, como nunca, el mundo en que vivimos multiplica la injusticia y el desprecio– es también la posibilidad de descubrir algún atajo secreto que nos permita comprender el porqué de la fuerza que arrastra su idea. En el trayecto seguramente reconoceríamos, una vez más, la esencia misteriosa que constituye a los seres humanos.

6. El 12 de julio de 1879, dos días antes que la Bastilla fuera tomada por la población insurrecta, el duque François Alexandre de la Rochefoucauld-Liancourt le informaba a su amigo Luis XVI sobre lo que estaba ocurriendo en París. “Se trata de una revuelta”, habría exclamado el rey. “No, señor –contestó el duque– es una revolución”. Los acontecimientos que conmovían a Francia encontraron un nombre. La historia comenzó a reconocer las re-

voluciones que habían ocurrido en el pasado y abría sus páginas para alojar a las que, innumerables, acontecerían en el desconocido futuro. Singular devenir de la palabra revolución que desde su origen designaba (aún lo hace) el regreso al punto de partida, re-venir. Retorno sobre sí mismo, reiteración de lo que ha sido y previsión de lo que será. Revolución en tanto ciclo que se repite; desde los fenómenos naturales hasta los conflictos entre los dioses que reiteran indefinidamente sus destinos tutelares. A partir de 1789 la palabra revolución encendería la imaginación con la expectativa de transformaciones radicales, como expresión de lo indudablemente nuevo. Consustanciada con la idea de progreso, fijó para muchos un destino insuperable a la historia. Con el tiempo, se volvió punto de llegada, realización de todos los sueños; le dio marco a la acción consciente de los hombres que actuaban en su búsqueda y así nació, rigurosamente, una especial clase de seres humanos: los revolucionarios. La Modernidad creaba el más poderoso e influyente de sus mitos. Dos siglos y medio antes de la Revolución francesa, el polaco Nicolás Copérnico había incluido la palabra revolución en el título de un libro que reordenaba el universo y el lugar del hombre en la comprensión de lo existente. En *De revolutionibus orbium coelestium* se afirmaba que la Tierra, junto a los otros planetas, giraban alrededor del Sol y no a la inversa, como se venía creyendo desde tiempos inmemoriales. Todavía revolución significaba rotación, regreso. Pero el hecho de que la Tierra “revolviera” alrededor del Sol negó un orden existente, conmovió la estructura de los conocimientos y redefinió para siempre el lugar de la Tierra. Las consecuencias no dejaron de acumularse. La revolución copernicana volvería a estar presente cada vez que los hombres quisieron construirse un nuevo destino. Entendida como ruptura y, sobre todo, como novedad superadora del pasado, se establecieron revoluciones en todos los campos. Se confundieron los parámetros: la revolución guar-

daba sus intensidades para el espíritu aunque se renegara de toda espiritualidad. En los casos de adhesión al materialismo, jamás se reconocería en el puro cálculo cuantitativo. No es paradójico (aunque lo parezca) que con el declinar de la presencia de lo religioso, la idea de revolución se vulgarizara y fuera uno de los sinónimos de la moda y, como tal, un fuerte argumento publicitario. Las “revoluciones” fueron demográficas, económicas, jurídicas, culturales, sociales, intelectuales y gastronómicas. Se quería decir que antes del acontecimiento revolucionario existe cierta configuración y que después se instala un orden totalmente diferente al anterior. Junto con el alma, revolución se volvió metáfora de lo más íntimo. Pero si al alma había que cultivarla para que –embellecida– permaneciera, la revolución vulgarizada venía a arrancar de cuajo el pasado para instalar lo destinado a reemplazarlo. Así, cada nuevo modelo de cualquier artefacto doméstico luce la audacia de ser revolucionario, tanto como un nuevo color en el dibujo de los labios, o las teorías que tienden a explicar el comportamiento de los niños. Hasta la propia revolución política, envejecida, admitió una restauración salvadora: la revolución en la revolución.

7. Las revoluciones no se identifican necesariamente con la violencia. Cuando lo hacen, la violencia gana la partida. Nada dañó tanto a la grandeza humana de la Revolución como la mirada instrumental con que se apoderaron de ella los revolucionarios profesionales. En adelante, hubo revolucionarios pero cesó el espíritu creador en el que la Revolución podría realizarse, se clausuró la imaginación como condición de su audacia liberadora. Una de las formas que tomó este ejercicio profesional de la Revolución fue la del especialista armado. La otra, que suele sustentar a la primera, la del experto. La “ciencia de la historia” articulada a la “razón de la violencia” repitieron, perfeccionado, el inten-

to babélico de tomar el cielo por asalto. También se repitieron los resultados: la confusión, la soledad y el despojo del habla. Las revoluciones, sistemáticamente, concluyeron en formas de terror ejercidas contra los mismos que prometían liberar. Aun los vencedores pasaron a engrosar la inagotable suma de los derrotados. En consecuencia, la verdadera pregunta que deberíamos formularnos no es por qué las revoluciones no triunfan, sino por qué, cuando triunfan, muestran un rostro indeseable, por qué en lugar de la armonía esperada aparece el dolor y el miedo, por qué el propio camino que conduce a las revoluciones (en realidad, solo son tales si triunfan) está revestido de sangre, de duelos repetidos, de sacrificios indetenibles. Con todo, ninguna respuesta sería convincente si no acertara a contestar otras preguntas, las más perturbadoras, las que llenan de inseguridad cualquier razonamiento: ¿Por qué el entusiasmo irrefrenable de los revolucionarios, que al iniciar el camino saben que les espera un esfuerzo sin límite, la negación de todo, la muerte multiplicada y el ejercicio de la crueldad como necesidad repetida a cada paso? ¿Por qué en ese desafío que los días lo vuelven certeza, en esa promesa que hace temblar la descripción, justamente allí, encuentran el estímulo, la condición de la alegría? Sólo cuando lo habita la derrota, el revolucionario reconoce la tortuosidad del camino. Si ha triunfado no piensa en rehacerlo; el camino queda destinado al olvido (“que los muertos entierren a los muertos”); el éxito corrobora su justeza. La crítica posterior, que a veces adquiere el patetismo de la “autocrítica”, no deriva del hecho de que las cosas hayan cambiado de signo. La Revolución lograda es la que se había estado construyendo en el tiempo de la acción revolucionaria. Ni Robespierre, ni Lenin, ni Trotski, ni Stalin, ni Ernesto Guevara fueron sorprendidos en su buena fe. Para los revolucionarios profesionales no hay otra revolución que aquella que hicieron. Cuando el revolucionario reconoce las cruces que ha dejado plantadas en el

camino y se estremece al contemplarlas, en realidad, ha dejado de ser revolucionario.

8. La Revolución ha sido y tal vez siga siendo la encarnación cotidiana de una construcción metafísica. Existe antes de ser historia. Su razón enraíza en certezas indemostrables: verdades inmanentes alojadas en categorías igualmente metafísicas tales como “pueblo” o “clase”. La “voluntad general” rousseauiana es tan caprichosa como las “leyes de la historia” consagradas por el marxismo. En ellas se santificaron los derechos esgrimidos por los revolucionarios que se proclamaron representantes de los oprimidos. Las revoluciones, que no pueden prescindir de ser arbitrarias, nunca fueron iniciadas por los humillados mismos. Les basta con ocupar el lugar de lo sagrado; la Revolución pretende ser el relato secularizado de los tiempos. Se afirma como absoluto: alfa y omega, origen y llegada. La Revolución francesa, la Revolución por antonomasia, se nutre en la “voluntad general” e inventó el Terror en nombre de su trascendencia fundadora. Nada es superior a ella misma y por eso su realización prescinde de la suerte concreta de los individuos. Mientras tanto, la razón, erigida en testimonio de verdad, ha sido esgrimida como procedencia de los actos y la Revolución surge como su natural consecuencia. La Revolución consagra a la razón sin percibir la impronta religiosa de su acto: en nombre de la razón la Revolución ocupa el lugar de lo sagrado. Así la “voluntad general” es un más allá que emana de todos. En su nombre todo es posible. El revolucionario, nacido con la Revolución francesa, que se nombra a sí misma como fuente de razón, es el oficiante que encarna la verdad autodesignada. La Revolución descubre en el pueblo el comienzo y el continente de su propia certidumbre aunque los sujetos, que imaginariamente le dan forma, no se reconozcan necesariamente en ella. La Revolución inventa al pueblo pero cree emanar de él. Lo contempla

como actor, parece doblegarse a su voluntad, a sus deseos y solo contempla un fantasma. El único actor, en realidad, es el revolucionario: el que descifra los signos, el que se sabe elegido, el que se siente agente de designios que lo atraviesan. El revolucionario se considera inocente porque la moral ya viene inscrita en la historia. De allí su seguridad; también su desesperación. La Revolución ha suplantado a la Iglesia y, por los mismos temores, proclama idéntica sospecha hacia lo místico. Afirma rituales en vez de cultivar el misterio. Con las alegorías de la exterioridad sustenta el poder, impone la intermediación de sus códigos. La inmediatez del misterio no exige mediaciones. El revolucionario actúa como profeta pero no acepta que lo es y por eso no cree en Dios. Lo reemplaza. Cuando ya es Dios, cuando ya es origen de las profecías, usa su ilimitada libertad para instituir el mundo, pero cree hacerlo en nombre de un destino al que sirve. Por eso no se siente responsable de sus actos.

9. La otra revolución fue la rusa. A su sombra, protectora o maléfica, crecieron las numerosas revoluciones del siglo XX, incluidas las que apenas se esbozaron. Toda idea de revolución, en ese siglo de revoluciones, encontró a la rusa en su camino para imitarla o apartarse de ella. Desde su triunfo, el mundo no pudo prescindir de ella hasta que desapareció dejando un enigma aún irresuelto. La Revolución rusa necesitaba un calificativo que la precisara, socialista, porque la Revolución en sí ya había acontecido en 1789 en Francia y Carlos Marx, junto a Federico Engels, la habían celebrado con singular entusiasmo en el Manifiesto del Partido Comunista de 1848. La Revolución socialista de 1917 venía a ocupar el lugar de lo sagrado que había inaugurado la francesa. La diferencia, sin embargo, era raigal. Después de Marx, la ciencia de la historia había desocultado el destino a los ojos de los revolucionarios. Las leyes que marcan los pasos de la humanidad

perfeccionaban el impulso surgido de la “voluntad general” y Dios ya no solo había dejado de ser necesario “como hipótesis”, al decir de Laplace, sino que había muerto y ningún tormento seguía a sus funerales. La razón aplaudía su propia conciencia. En 1892 Federico Engels había presentado el “socialismo científico” a los ingleses apoyándose en la seguridad de que toda opacidad sería superada: “la vida, desde sus formas más bajas hasta las más altas, no es más que la modalidad normal de existencia de los cuerpos albuminoides”. Es verdad que después, desde la misma ciencia, se condicionaron las afirmaciones omnipotentes que abundaron en el siglo XIX y el propio Engels cargó con las culpas que algunos achacaban al marxismo. *Post festum*. La *fiesta* ya resultaba indetenible: el siglo XX ensayó todas las sutilezas de la muerte con las raíces hundidas en la ilimitada fe en la ciencia y en la técnica que había crecido durante el siglo anterior y la Revolución socialista inspirada en esa Ciencia de la Historia difundida por Engels, encontró todos los rostros del desengaño. Al filo de ambos siglos, mientras Lenin imaginaba de qué manera el Partido administraría en Rusia las “leyes de la historia”, Pavlov sostenía que su reciente descubrimiento de los “reflejos condicionados” era el primer escalón que llevaría a mostrar que todo sentimiento humano es producto de reacciones materiales. Aunque no se conocieran en ese momento, Lenin y Pavlov trabajaban en el mismo sentido: uno para *fabricar* la sociedad, el otro para *fabricar* el alma de sus habitantes. La Revolución socialista no se traicionó a sí misma con el momento stalinista, así como “el Terror” no fue ajeno a la Revolución francesa. Los modales podrían haber sido distintos pero los caminos elegidos estaban legitimados desde antes: desde la convicción de que todo lo existente es mera organización de la materia.

¿Cuándo comienza la historia?¹

Entre las múltiples sensaciones que despierta esta *Historia de los judíos argentinos*, una se me impone con extraña evidencia: soy parte de esa historia. Curiosa certeza porque no figura mi nombre, ni el de mis padres, ni el de mis abuelos; y sin embargo allí estamos, puedo reconocermes y reconocerlos. El mundo creado por la escritura va más allá de las precisiones comprobables; va más allá de la disputa por la verdad de las minucias. Nos asomamos al campo de la literatura. Estamos, felizmente, ante un libro de historia que bien podría leerse como una novela, y cuando la historia tiene la fuerza de la creación literaria invade espacios que los puros documentos no saben penetrar. En ese caso, el historiador, el que busca y conoce, se eleva al preeminente lugar del hacedor, el poeta. Ricardo Feierstein merece esos honores.

De cualquier manera, puesto en el lugar de quien pretende sintetizar el contenido de la minuciosa obra que el autor ha realizado, me parece encontrar una clave de mil resonancias en la palabra *emigración*. En la *Historia de los judíos argentinos* uno aprende que esa historia, rigurosamente, es el relato de la emigración de

1. Prólogo a la tercera edición del libro *Historia de los judíos argentinos*, de Ricardo Feierstein, publicado en 2006 por Galerna, Buenos Aires, pp. 7-9.

judíos desde distintos lugares del mundo hacia una esperanzada aventura. Pero *emigración* no solo es compendio; también es destello y evocación de tragedia. Este fragmento reconocible de la población que habita la Argentina proviene, casi totalmente, de ancestros que se trasladaron desde otras tierras *por* su condición de judíos. Emigración y exilio pocas veces han estado más próximos. Este rasgo, que surge de una lectura atenta de la *Historia...*, merecería ser tenido en cuenta con mayor frecuencia. No importa si la presencia judía en América arranca desde un tiempo sin registro y constituye la base misma de los pobladores de esta región; o si llegaron como parte de los contingentes conquistadores de origen español o portugués. En todos los casos vinieron *porque* eran judíos. Emigrantes siempre, aun en la hipótesis de haber constituido el núcleo primigenio de la población indígena. La imaginación literaria –una de las formas sustantivas de la verdad– describirá algún día a los judíos llegados en los siglos XIX y XX (a los que sustancialmente se dedica esta *Historia...*), y aunque tal hipótesis supere cualquier osadía del pensar, viniendo en busca de un reencuentro.

¿Cuándo, realmente, comienza esta historia? ¿Cómo fijar fechas a lo inconmensurable? El rastreo que realiza Feierstein multiplica las pistas, estimula el reconocimiento en infinitos escenarios que la memoria recupera. Uno, lector argentino, reconoce nombres que hasta ayer desligaba de su vida como judío. Historia con fantasmas que se corporizan.

Tal vez solo por razones que impone nuestro particular orden cronológico puede separarse la anécdota que se narra en este libro del largo destino judío de un existir que se confunde con el exilio y que encuentra el primer momento hacia comienzos del siglo VI antes de la era común, cuando Joaquín, rey de Judá, se rindió al rey de Babilonia y Nabucodonosor los deportó a él, “su madre, sus servidores, sus jefes y eunucos” (2 R 24:12-16). Sesenta años des-

pués, en el 538 antes de nuestra era, aquel primer exilio produce el primer núcleo diaspórico. Aparentemente, y para siempre, ya no todos retornarían.

La diferencia entre exilio y emigración está constituida por matices. El exilio (los judíos hicieron su historia a través de los exilios) fueron impuestos. La emigración, aunque resultado de situaciones insoportables, fue voluntaria. Curiosamente la emigración, más que el exilio, siempre tuvo carácter definitivo. Fue, lo supieran o no los emigrantes, la búsqueda de una nueva y definitiva morada, la ilusión de sobrevivir, de fundar alguna esperanza. Porque vinieron “para siempre”, la tierra les pertenecía. Lo eterno se mezcló con la precariedad del tiempo. Hubo algo de Tierra Prometida allí donde el arado penetró, de la mano de los judíos, en los suelos virginales. Aunque desposeídos de un mandato religioso, latía la exigencia de Jeremías a los exiliados en Babilonia: “Edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto; tomad mujeres y engendrad hijos e hijas; casad a vuestros hijos y dad vuestras hijas a maridos para que den a luz hijos e hijas” (Jr 29:5-6). Instalados en tierra argentina, cada lugar tuvo algo de Israel y cada judío reiniciaba la existencia de todos los judíos. Vinieron como judíos para continuar siéndolo. También, más tarde, llegaron como judíos que buscaban la redención en las intimidades del tiempo histórico. La Revolución se fundía en la promesa. Ser judío y ser argentino sumaban razones para aspirar a la redención universal de los humillados.

Desde otra perspectiva, si se intenta situar los hechos relatados con escrupuloso cuidado por Feierstein, la *Historia de los judíos argentinos* bien podría leerse como un singular capítulo de la Emancipación, el movimiento que íntimamente vinculado a la Ilustración creció en Europa en el siglo XVIII y que cambió sustancialmente la posibilidad de existencia de los judíos en el mundo. El judaísmo se dejaba penetrar por Occidente y, a su vez, le

prestaba sus propias tradiciones. la Reforma, parte de ese proceso y esbozo singular de la Modernidad, al habilitar y promover el estudio del Antiguo Testamento, ya había sembrado, sin proponérselo, la posibilidad de aceptar al judaísmo. La precisión no es insignificante: cierto catolicismo desencadenará un mismo odio incontrolable contra judíos y protestantes. También es preciso señalar que jamás cesó, y está lejos de resolverse, el debate sobre la verdadera influencia del movimiento de Emancipación y de la asimilación –su íntimo correlato– sobre el porvenir del judaísmo. El dilema no es sin consecuencias: está en discusión nada menos que la perduración o el fin del judaísmo contemporáneo. En esta cuerda sensible, y en su medida, la intensidad del interrogante vale para esta historia que se desarrolla en Argentina. La por momentos sorprendente construcción civilizatoria que hizo factible la existencia y crecimiento del judaísmo argentino, ¿preparaba también desde el comienzo su necesaria dilución? ¿La historia que lo hizo posible, y para que fuera posible, estaba habitada por una necesaria apertura a los vientos de lo homogéneo? ¿Se trata del episodio argentino de un largo itinerario que ya había tenido mojones sólidos en la Constitución de Estados Unidos y en la “aceptación legal” de los judíos por parte de la Revolución Francesa? Nada más ejemplarizante que los cuidados de Napoleón por emancipar a los judíos convirtiéndolos en ciudadanos franceses plenos y, por eso mismo, desdibujar los rasgos de su autonomía, eliminar cualquier diferencia como grupo sin la cual “lo judío” bordea el riesgo de desaparecer. Desde la inmigración sistemática que se expande a partir de los finales del siglo XIX, en la Argentina la tensión entre el esplendor y el deshacimiento se expresó de variadas formas: desde la notable creación de los “gauchos judíos” por parte de Alberto Gerchunoff, en plena euforia argentinizante al cumplirse el centenario de la Revolución de Mayo, hasta la ordenada demostración de un declinar de los lazos comunitarios, de

un borramiento de lo específicamente judío, que el autor de la *Historia de los judíos argentinos* deja entrever en meditados capítulos, y que lo lleva a afirmar con acento donde se puede adivinar un dilema de fuerte dramatismo existencial: “El rasgo de su identidad actual es precisamente una *vacancia del ser*, una desjudaización en términos tradicionalistas. Estamos en presencia de una generación de *judíos sin judaísmo*”. Queda la inquietante preocupación sobre si se trata de una paradoja que auspicia una nueva comprensión de la judeidad o el signo del ocaso de una historia. Aunque así fuera, la historia que existió, y que de todas maneras nada evidencia que haya concluido, constituye una de las epopeyas más intensas en la que se reconoce la historia judía, la historia argentina y el encuentro nada fortuito de dos destinos que compartieron (comparten) el desafío inquietante de mostrarse como espejos.

Introducción¹

Las memorias que evocan la década de 1970 en Argentina han construido diversos relatos que coinciden en mostrarla como un escenario en el que se dieron cita algunos de los hechos más dramáticos de la historia nacional. Un tiempo singular en el que se reconoce, por una parte, la presencia de un generoso entusiasmo militante ilusionado con la posibilidad inmediata de cambios radicales y, casi simultáneamente, el crecimiento de la confusión y la desesperanza. En todo caso, algo resulta indudable: en aquellos años la política estuvo marcada por una violencia que, en ocasiones, mostró aspectos inéditos de desprecio e impiedad.

No es extraño que el recuerdo de ese período se resista a las coincidencias. Los años setenta, por la densidad de acontecimientos que los atraviesan, no dejan de ser una metáfora cuya significación varía de acuerdo a la trama de concepciones y creencias que la interprete. La precisión cronológica es alegórica: su extensión sin duda desborda la década y ninguna certeza podría decidir

1. Introducción al libro *Política, violencia, memoria. Génesis y circulación de las ideas en la Argentina de los años sesenta y setenta*, compilado por el autor y publicado en 2007 por Al margen, La Plata, pp. 9-14. [N. de la E.] Entre los colaboradores del libro se encuentran Raúl Burgos, Claudia Hilb, Elizabeth Jelin, Ricardo Panzetta, Hilda Sabato, César Tcach, Oscar Terán y Juan Carlos Torre.

hasta dónde habría que retroceder para lograr una comprensión convincente de lo ocurrido. Ningún dato o acontecimiento recordado puede servir paradigmáticamente para la visión de los años setenta aunque, con frecuencia, se localiza el golpe de Estado de 1976 y la dictadura que se derivó del mismo, como punto clave del periodo: especie de bisagra que reinscribe en otro lugar la historia que se venía deslizando. Numerosos trabajos con vocación histórica han reconstruido hasta ahora fragmentos significativos de los sucesos; testimonios de protagonistas más o menos inmediatos de los acontecimientos han ofrecido su versión de los hechos; se han sistematizado documentos de indudable valor para el reconocimiento de la época. La intensa verdad de la ficción literaria y cinematográfica ha logrado mostrar matices de las subjetividades en las que se encarnaba la aparente abstracción de la historia. Los silencios, sin embargo, aún son predominantes: es evidente la voluntad de no expresarse por parte de los sectores que representaban las instituciones oficiales (armadas y civiles) que detentaron el poder después del 24 de marzo de 1976 y es igualmente precario el saber acumulado sobre las voluntades que manejaron y las acciones que se ejercieron en los años inmediatamente precedentes. Los interrogantes, tres décadas después de las fechas recordadas, están lejos de haber cesado. Aún es enorme la carga de incertidumbre sobre el *qué* pasó y el cómo ocurrieron los acontecimientos. Tal vez se dilate indefinidamente alguna respuesta que intente esclarecer el *porqué*. Sin embargo allí, en la búsqueda de *qué hizo posible* que las cosas fueran como fueron, se instala la pregunta más acuciante.

En el espacio de estos interrogantes se ubicó el Encuentro “Política y violencia: las construcciones de la memoria. Génesis y circulación de ideas políticas en los años sesenta y setenta”, que se desarrolló en la ciudad de Córdoba durante los días 3 y 4 de noviembre del año 2005. Desde el Programa de Estudios sobre la

Memoria, de la Universidad Nacional de Córdoba, lanzamos la convocatoria convencidos de que, en política, las acciones humanas se sostienen en algún orden de ideas.² Suponíamos que indagar en esos pensamientos –al margen de la variada conciencia que poseyeron sus protagonistas– puede ayudar a describir las representaciones imaginarias que habían impulsado los hechos. En el caso argentino, y este era el segundo presupuesto de la convocatoria, resulta imperioso penetrar en el rico movimiento de teorías que convulsionaron la década de 1960; en esa década se desarrollaron y diseminaron los principales ejes conceptuales que nutrieron la historia política de los setenta.

El esfuerzo por describir e interpretar las ideas que alimentaron las acciones, las conductas y los proyectos, aparece como un rumbo obligado aunque hasta ahora haya sido insuficientemente transitado. Aun en la más conocida y virtuosa bibliografía que da cuenta de los actores del drama de los setenta, es precaria la búsqueda de fundamentos conceptuales; se han preferido, en cambio, los inventarios fácticos o el detalle de condicionamientos coyunturales. La descripción de las acciones, a veces minuciosa, no siempre ha dejado lugar a la búsqueda de las ideas sobre la sociedad, la historia, la ética y el sentido de la existencia humana que alimentaron las prácticas políticas. Sin embargo, solo el reconocimiento de aquellas ideas permitiría dar cuenta de las acciones ma-

2. Vale la pena subrayar que este fue el primer encuentro a nivel nacional que se propuso discutir en torno a estos problemas. Tal vez no sea casual que se haya desarrollado en Córdoba, ciudad en la que unos meses antes se había desatado un intenso debate, a través de la revista *La Intemperie*, sobre la lucha armada. Este debate, que terminó denominándose “No matarás”, tuvo un fuerte impacto en diversos círculos y canales de discusión en varias provincias. Sin duda marcó algunos de los ejes que, a posteriori, nos movieron a proponer este seminario y sus discusiones.

nifistas. De otra manera la historia sería “un cuento narrado por un idiota”, como sospechaba Macbeth, o el producto de la posesión demoníaca o angelical de los protagonistas. En ambos casos quedan excluidos los actos responsables de los seres humanos, es decir, queda cancelada la posibilidad de juzgar.

Escritos como la conocida “Carta a mis amigos”, en la que Roldolfo Walsh, en diciembre de 1976, alude al suicidio de su hija cercada por fuerzas represoras (“Vicki pudo elegir otros caminos que eran distintos sin ser deshonorosos, pero el que eligió era el *más justo, el más generoso, el más razonado*”) y que puede ser tomada como biografía social de un grupo numeroso, permiten interrogar sobre las ideas políticas que se gestaron en los años sesenta y culminaron en las acciones de los setenta. ¿Qué sentido comenzaron a adquirir palabras como justo, generoso, razonado? ¿Qué valores se edificaron alrededor de términos como poder y revolución? ¿Qué ideales se producían, circulaban y penetraban durante los años sesenta entre quienes pensaban en un nuevo orden político y social? Pero igualmente, ¿cuáles eran los ideales asumidos por quienes se oponían a ese pensamiento y que eran la necesaria contraparte para que la lucha de los primeros tuviera sentido? ¿Qué antecedentes históricos y qué memorias colectivas dieron forma a una época que hoy sigue siendo presencia incesante? He aquí el marco y las preguntas planteadas para el Encuentro, que fueron retomadas y discutidas en algunos de los trabajos que hoy conforman este libro.

Durante el Encuentro se constituyeron grupos reunidos en torno a temáticas comunes donde se consideraron los trabajos presentados bajo la forma de avances de investigación, cuestiones metodológicas y ensayos teóricos, vinculados a los ejes sugeridos en la convocatoria.³ Por otra parte, ambos días de trabajo finalizaron con una mesa redonda donde un grupo de reconocidos estudiosos de las Ciencias Sociales presentaron sus puntos de vista

y reflexiones sobre los aspectos centrales puestos en debate. Efectuar una síntesis de los múltiples caminos abiertos resultaría un esfuerzo vano. No solo debería dar cuenta de los numerosos aportes derivados de la selección de problemas y la particular mirada de los participantes; exigiría también otorgar un lugar privilegiado a las novedosas construcciones que el diálogo fue tejiendo. En consecuencia, este libro se limita a reunir algunas de las presentaciones efectuadas durante las dos jornadas. Lo seleccionado para la publicación tiende a servir de ejemplo de las potencialidades del diálogo entablado.

Juan Carlos Torre reflexiona sobre política y violencia a través del prisma del movimiento obrero durante los años sesenta y setenta. En “Política y violencia en el movimiento obrero: a propósito de la idea de ‘burocracia sindical’ y sus efectos”, critica la caracterización de los dirigentes sindicales que se ha instalado en amplios sectores de la izquierda argentina, para preguntarse y argumentar acerca del “tipo de conflicto que evoca el énfasis sobre burocracia sindical como principio organizador de la dinámica del movimiento obrero”

Raúl Burgos se introduce en las nociones que la izquierda construía en los años sesenta y setenta. En su trabajo “Entre Gramsci y Guevara: *Pasado y Presente* y el origen de la concepción armada de la revolución en la ideología de la nueva izquierda argentina” analiza el papel del “proyecto *Pasado y presente*” (específicamente la re-

3. [N. de la E.] El encuentro estuvo conformado por las siguientes mesas de trabajo: El campo religioso, circulación de ideas y memorias; Ideas dominantes y contradicciones en las “Fuerzas de seguridad”; El lugar de los ensayos en las prácticas políticas; Formas de las memorias; la acción armada como opción política; Conceptos e ideas que influyeron en las prácticas políticas y acciones armadas; Expresiones artísticas y su articulación con la política; El papel de la prensa en la construcción de las memorias.

vista de ese nombre que nació en Córdoba) donde encuentra el “legado gramsciano” dentro de la izquierda.

A partir de una reflexión con fuertes resonancias personales, Claudia Hilb desarrolla el dilema del anudamiento de las ideas sobre una sociedad mejor con la de la realización de una igualdad plena. En su ponencia “Moldeando la arcilla humana: reflexiones sobre la igualdad y la revolución”, se interroga: ¿Qué relación había entre ese bien que quisimos, la manera en que lo imaginábamos, y aquello que hicimos e impulsamos para lograrlo? ¿Qué habría sido de nosotros, de nuestras vidas y de nuestros valores, en el caso de que *no* hubiéramos sido derrotados, en el caso de que las organizaciones de las que formábamos parte o a las que apoyábamos, hubieran triunfado?

Con más atención en la memoria que en la violencia, Elizabeth Jelin estudia las estrategias de análisis de las elaboraciones acerca de pasados políticamente conflictivos que involucran experiencias límite. En su trabajo “La conflictiva y nunca acabada mirada sobre el pasado” Sugiere tres aproximaciones posibles: abordar los procesos ligados a las memorias en escenarios políticos de lucha acerca de esas memorias y de los sentidos del pasado; la perspectiva histórica, es decir, la memoria como parte de la dinámica social, cultural y política, en un devenir que implica cambios y elaboraciones en los sentidos; la tercera, reconoce que el pasado es una construcción cultural hecha en el presente y, por lo tanto, sujeta a los avatares de los intereses presentes.

Oscar Terán también incluye su propia experiencia para indagar en las creencias que los agentes históricos construyen con el fin de impulsar y dar sentido a sus prácticas. En “Violencia de las ideas, ideas de la violencia”, el autor postula que, así como existen épocas en las cuales las ideas desempeñan un papel poco destacado en la arena política, las décadas del sesenta y setenta estuvieron habitadas por intensas pasiones ideológicas a veces cercanas al integrismo.

Hilda Sabato revisa con particular cuidado algunas derivaciones de la llamada “teoría de los dos demonios”. En “La ‘teoría de los dos demonios’: interrogantes para una discusión”, sostiene que en los últimos veinte años poco se ha elaborado acerca de las condiciones de existencia de la dictadura y sus crímenes y solo muy recientemente ha comenzado una discusión más abierta sobre el “pasado anterior” a la dictadura, que profundiza en las características de la cultura revolucionaria de los años sesenta y setenta. .

Ricardo Panzetta utiliza la figura trágica de Eneas, el héroe virgiliano, para pensar el drama político y humano de la violencia política que caracterizó la década de los setenta. En “El viaje de Eneas: memoria, emociones e ideas en la política revolucionaria de los setenta”, la guerra de Troya, donde parece sintetizarse cualquier meditación sobre la gloria y la derrota, inspira la evocación de la experiencia armada en la Argentina y, como participante de los hechos, se pregunta: “¿Cuánto hay en las derrotas debido a nuestras propias concepciones? No a los errores, que también los hubo, sino a las propias ideas y valores”.

César Tcach, aborda el problema de la violencia política desde dos claves: la reconstrucción histórica y el análisis político comparativo. En “Entre la lógica del Partisano y el Imperio del Golem: dictadores y guerrilleros en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay”, a partir de la noción de *drama*, sugiere cinco hipótesis para la búsqueda de respuestas explicativas de la violencia política en los países del Cono Sur. Se trata, sustancialmente de entender, en la comparación de la experiencia de estos cuatro países, las condiciones que favorecieron el nacimiento de las organizaciones guerrilleras y la instalación de gobiernos dictatoriales.

Si cada uno de los textos que componen este volumen podría cómodamente convertirse en un programa de trabajo, la complejidad del conjunto confirma la vigencia de las preocupaciones que guiaron la organización del Encuentro. Los interrogantes abier-

Héctor Schmucler

tos constituyen una deuda exigente para quienes sentimos la íntima obligación –ética y política– de conocer la historia y consolidar la virtud de la memoria.

La intimidad del exilio¹

Aunque suele afectar a colectividades numerosas, la vivencia del exilio se experimenta en la más secreta intimidad. Por eso, tal vez, los exilios resultan incomparables. ¿Qué significa para cada uno ser arrancado –arrancado es la palabra adecuada– de su lugar, para instalarse en tierra extraña y saber que no hay regreso? Exagero porque estoy pensando en definiciones y casos paradigmáticos. Generalmente, los exilios concluyen y muchas veces hay regresos. A veces, sin embargo, la muerte llega antes y esta es la fantasía y el oculto temor de cualquier exiliado: morir afuera. Nadie elige dónde nacer, en cambio el lugar en el que se espera la muerte puede ser la cifra de lo que ha sido la vida.

Pero, ¿de quién puede decirse que es un exiliado? El uso ha hecho que se le llame así a la persona que voluntariamente o no, vive alejada de su patria. No siempre fue así: exiliar nombraba el ejercicio de una acción punitiva, mencionaba con precisión el acto de expulsar a alguien de un territorio. El transitivo del verbo le otorga un valor semántico preciso. Usado como reflexivo incorpora algo de voluntario que resulta sustancial. Exiliarse se acerca a una

1. Artículo publicado originalmente en la revista *Ñ*, núm. 234, 22 de marzo de 2008, p. 8, Buenos Aires.

versión difundida casi 700 años después que se comenzara a utilizar, al menos en castellano, la palabra destierro. Desterrar, exiliar a alguien, expulsarlo con prohibición de regresar, tiene el valor de un castigo. Participa cruelmente de uno de los significados posibles del término desterrar, que remite a la acción de quitar la tierra a las raíces de las plantas, impedirles la vida. El exilio voluntario, sin duda doloroso (“El exilio es, algunas veces, para los caracteres vivos y sensibles, un suplicio más cruel que la muerte”, escribió Madame de Staël, quien pasó una parte importante de su vida, durante la Revolución y bajo Napoleón, alejada de Francia, su patria) se inscribe más bien en la proximidad del huir, en el deseo de conservar la vida, apartarse de algo que se considera perjudicial. No hay heroísmo en la decisión de exiliarse, pero no implica mera cobardía. El miedo, a veces, se aproxima más al amor que al descreimiento.

El exilio, en el espacio religioso, puede ser un tiempo de espera. A partir de San Pablo, el decir cristiano utiliza ese término para evocar la vida temporal, la existencia terrestre (valle de lágrimas o de riesgosas tentaciones) que posterga, a veces para siempre, la residencia en la verdadera patria del creyente, la existencia eterna en el Reino de Dios. Para la tradición judía, en la que la religión y la historia se confunden, el exilio tiene una fecha precisa: en el año 598 a.C., sitiada Jerusalén por Nabucodonosor, diez mil judíos cautivos fueron deportados a Babilonia. El exilio de Babilonia, agigantado después de la destrucción del Templo y de Jerusalén toda, se unirá definitivamente al destino del judaísmo y de su continuación cristiana. Cuando en el 538 a.C. fueron autorizados a regresar, no todos los judíos dejaron Babilonia y constituyeron allí, probablemente, la primer comunidad de una diáspora que, tras la destrucción del Segundo Templo varios siglos después, fue la manera de ser judío durante dos milenios. El reencuentro y reunión de los exiliados, anunciado en el Deuteronomio (Dt 30:3-

5) asegura el retorno a la prosperidad en la tierra ancestral gracias a una intervención divina.

Los grandes exilios del siglo XX, aunque lejos de la fe, no han dejado de ser interpretados como nostálgicas epopeyas con vocación profética. Allí están los rastros del exilio español, de redescubierta actualidad y el exilio argentino durante los años de criminal violencia en los años setenta.

El sentido de exilio, como ocurre con el de memoria, tiene límites imprecisos, a veces caprichosos. Castigo divino, como lo quiere alguna teología judaica, con el tiempo quedó inseparablemente unido a la política. La historia conocida de Occidente está marcada por infinitos exilios, una forma de eliminación del contrincante más amable que el asesinato. En nuestra propia historia, a partir del alejamiento de Mariano Moreno, que no alcanzó a ser un exiliado porque la muerte lo ¿sorprendió? en alta mar, los exilios fueron una constante inalterada. Los nombres de nuestras calles, intento fracasado de mantener vivo el recuerdo de personajes que en diversos momentos se consideraron dignos de fijar en la memoria, corresponden con sorprendente frecuencia a la categoría de exiliados: desde San Martín a Perón. No fueron pocos los exiliados durante el primer peronismo; Uruguay repitió entonces el papel que, románticamente, le otorgaron las novelas durante la época de Rosas, otro exiliado al fin y al cabo.

Mucho antes del golpe de Estado de 1976, las Tres A, amparadas en el ministerio conducido por quien había sido secretario privado de Juan Domingo Perón, condenaban al destierro a dirigentes sociales, intelectuales y artistas que consideraban enemigos.

Todos sabían, además, que el lema que las Tres A esgrimían –“El mejor enemigo es el enemigo muerto”– contenía una escalofriante verdad demostrada en innumerables asesinatos bajo protección oficial. Entonces se produjeron los primeros exilios. Es casi un sarcasmo señalar que se trata de exilios en su acepción más rigu-

rosa: se ordenaba, bajo amenaza de muerte, a salir del país con expresa indicación de no retornar. Tampoco pudieron eludir la imposición de salir del país y no regresar los escasos sobrevivientes de los centros clandestinos de detención; paso macabro de desaparecido a exiliado. Los varios miles de argentinos que, porque sospechábamos que podíamos correr algún peligro (militantes próximos a las organizaciones armadas, familiares que podrían poseer alguna información útil para el impiadoso aparato represivo, amigos de alguien en cuya libreta de direcciones podría estar registrado su nombre, gente cansada o con miedo ante la imprevisible violencia) optamos por irnos voluntariamente. Si mal no recuerdo, en aquellos años no hablábamos de exiliarnos. Nos íbamos a secas. Después, cuando aceptamos identificarnos como exiliados, para muchos fuimos traidores. No solo para el ideario de la dictadura que veía en nosotros, en algunos de nosotros, los responsables del descrédito en que se fue sumiendo la Argentina en poder de los militares; también fueron traidores para algunas organizaciones guerrilleras quienes, al exiliarse, desertaban de la guerra que, decían, se seguía sosteniendo en suelo patrio.

Algunas publicaciones han dado cuenta, parcialmente, del transcurrir de la vida de una pequeña parte del país que vivió en el exterior los años de la última dictadura militar. Seguramente no bastan las anécdotas vinculadas a la nostalgia del asadito y el dulce de leche. Queda aún pendiente una reflexión más honda, más dolorosa pero también menos proclive al solo acorde que los dibuja como víctimas. El exilio, seguramente, es algo más que la manobra que nos permitió seguir viviendo. Tal vez sea una marca de la condición humana: la certidumbre de que hubo un tiempo pasado del que fuimos necesariamente excluidos, al que no podemos volver porque ya no existe y al que no podemos renunciar porque nuestro presente solo es tal si aquel pasado aconteció alguna vez.

La memoria de nosotros mismos¹

El collar químico de ADN que envuelve el cuello a veces como un hermoso adorno –nuestro derecho de nacimiento, nuestra historia– y otras veces como un nudo corredizo.

A.M. Holmes, *La hija de la amante*.

Ya conocía algunas de las historias que ilustran este libro, cuando Alejandro Incháurregui me facilitó la totalidad de los originales. Sucesivas lecturas, que por supuesto incluían el conjunto de los materiales elaborados por el equipo que él dirige, no solo reforzaron la atracción que me había provocado el anterior relato oral, sino que me sumergieron en un imparable torbellino de preguntas. De ese torbellino surgen las dispersas reflexiones que siguen.

1. Prólogo al libro *Tras la búsqueda, historias en torno a la identidad de origen y los reencuentros*, publicado en 2009 por la Universidad Nacional de La Plata, pp. 9-15. [N. de la E.] El libro expone veinte historias de personas que acudieron a la Dirección de Registro de Personas Desaparecidas, dependencia del Ministerio de Justicia y Seguridad de la provincia de Buenos Aires, en búsqueda de la identidad propia. La DRPD surgió en 1999. Hasta 2004, los casos más frecuentes eran los de “averiguación de paradero”. A fines de ese año y a partir de una situación particular que alcanza gran difusión, la mayoría de los casos abordados pasan a ser los de personas que buscan su familia de origen. Los testimonios recogidos en el libro dan cuenta de estas experiencias.

Hace años, cuando yo cursaba la escuela primaria, la memoria de la historia argentina incorporaba algunos sintagmas cuyo valor educativo estaba muy por encima de su significado inmediato. La historia (solía aceptarse que había *una* historia y casi nadie dudaba de la importancia de conocerla) se consagraba en hechos heroicos y ejemplares. “El tambor de Tacuarí”, pongamos por caso, al evocar el sacrificio de ese niño de 12 años que animaba fogosamente con su instrumento a las tropas del general Belgrano en Paraguay, resumía un entusiasmo patriótico que no reparaba en edades. Especie de esencialidad heroica, además, puesto que se trataba de un niño.

Otro sintagma era “La imprenta de los niños expósitos”. Mal que mal, sabíamos que esa célebre imprenta de Buenos Aires funcionaba desde 1780 gracias a la maquinaria que, antes de su expulsión, había sido propiedad de los jesuitas en Córdoba. Sabíamos también que el prestigio de la imprenta se vinculaba al hecho de que allí se habían publicado páginas relevantes para el proceso de independencia que se abrió el 25 de mayo de 1810: desde la traducción de *El contrato social* de Rousseau, hasta *La Gaceta de Buenos Ayres*, el periódico portavoz de la revolución dirigido por Mariano Moreno.

Seguramente, de tanto repetirlos, se nos escapaban los detalles de los indudables enunciados. ¿Por qué ese nombre, “imprenta de los niños expósitos”? Hace seis o siete décadas –allí me remiten los recuerdos–, haría tiempo que ya no se les llamaba así, expósitos, a los niños abandonados por sus padres. El término, de origen latino, aludía a los niños ex-puestos, es decir, puestos afuera para desprenderse de ellos y que, según su suerte, serían criados por alguien que eventualmente los recogiera. Justamente, poco antes que la imprenta, en 1779, el virrey Vértiz había fundado una Casa de Niños Expósitos para proteger a esos niños y parte de las ganancias provenientes de la imprenta, que funcionaría en el inte-

rior de la Casa, estaría destinada al mantenimiento de la misma. Además, se sostenía, la imprenta ayudaría a los niños a encontrar una ocupación digna y educación en el arte de la impresión.

Aunque la memoria se haya fijado en la imprenta, mi interés, ahora, se concentra en la Casa, en los expósitos, primer eslabón de una cadena de sinsabores y generosidades que constituye la historia, aún parcialmente escrita en Argentina, de los niños no criados por sus padres biológicos. Los expósitos, en aquel pasado, enfrentaban el inmediato riesgo de su muerte física; lejanas de aquella realidad, las evitables muertes de niños abandonados en nuestros días no debería dejar de martirizar nuestras conciencias. Con todo, el mundo en el que incursionan las páginas de este libro, parece distante. Aquí se habla particularmente –aunque no solo– de la búsqueda de la “identidad de origen” como problema y drama de un número sorprendente de personas (donde predominan aquellos surgidos de adopciones legales de niños y de apropiaciones siempre indebidas). Es cierto, también, que se vuelven incomparables los tiempos: son otros los hábitos actuales, otras las creencias y convicciones generalizadas. Los asocia la trama de sufrimientos y de esperanzas que repite el existir humano.

Volvamos a los expósitos. Algunos relatos que describen el Buenos Aires de 1779 resultan consternantes. España había mandado 9.000 soldados para mantener la seguridad del recientemente abierto puerto, en una ciudad que no alcanzaba los 40.000 habitantes. Una de sus consecuencias fue la multiplicación de las violaciones y embarazos no queridos. Las afectadas, como es previsible, fueron primordialmente las esclavas negras y mulatas, las siervas mestizas. Pobres, desamparados. La historia será persistente: la injusticia y la pobreza serán casi siempre la sombra que acompaña al abandono. Hay relatos donde se sugiere que algunos niños abandonados en las puertas llegaron a ser comidos por perros y cerdos que andaban libremente. Las calles eran de tierra y

no había veredas. El agua de la lluvia se metía en todas partes.

La Casa de Niños Expósitos tendía a proteger a las criaturas; además, aseguraba el anonimato de la madre y borraba para siempre la identidad del hijo. El “torno”, una especie de puerta giratoria, permitía que el niño fuera depositado en una bandeja y que, tras un golpe de campanilla, desde adentro se hiciera girar el torno para tomar la criatura depositada. El rostro del depositante y de quien lo recibía no se cruzaban en ningún momento.

Ya en la Casa, el niño tenía más posibilidades de sobrevivir aunque las muertes, de todas maneras, alcanzaban un porcentaje cercano a la mitad del total de niños acogidos. Mientras tanto, veloces, se levantaron voces acusatorias que señalaban la existencia de la Casa como un estímulo para el abandono de los hijos productos del pecado. Lo que debía evitarse era el pecado. De allí hasta ahora crecieron las leyes protectoras, las exigencias de cuidado y de verdad. La marca infamante del expósito (que derivó en Espósito, incorporado a la serie de los patronímicos) prácticamente no ha dejado huella. Casi siempre, en cambio, merodea amenazante el problema de la pobreza; la injusticia apenas cede ocasionalmente.

La pregunta por la identidad de origen, por supuesto, no escapa a las consideraciones sociológicas. Pero va más allá, es decir, no se agota en la explicación sobre las imperfectas estructuras de las sociedades: la necesidad de conocer nuestra identidad de origen parece consustancial con la condición humana. Alguna vez, a cualquier edad, por motivaciones y caminos diversos, surge la imperiosa pregunta por el origen, cuya ignorancia ha dejado marcas permanentes en un número insospechado de personas. Basta con mirar a quienes nos rodean y a nosotros mismos, aunque no siempre estén presentes en nuestras conciencias. Cada día se está jugando un pasado desconocido, ocultado, aún olvidado.

En nuestras manos nos quedan los casos derivados de testimo-

nios a los que hoy podemos acceder. De más atrás, nos acompañan memorias familiares. Estamos habitados por relatos literarios que a veces responden al interrogante sobre nuestro origen. El tema de la identidad de origen circula en las entrañas mismas de nuestra cultura. El orden del entendimiento sería otro sin la tragedia de Edipo, que se sostiene sobre su desconocida identidad de origen; también sería otro sin la tragedia de Antígona, que impuso para siempre el valor de las leyes del origen sobre las conveniencias de las leyes del Estado.

Tal vez la historia del pensar humano, es decir, la historia de la humanidad, reconozca la presencia incesante de una pregunta: ¿Qué somos los seres humanos? De allí al drama de cada uno, media apenas un paso, otra pregunta: ¿Quién soy? Otras más son derivadas: ¿Por qué estoy?, ¿para qué? La pregunta inicial no deja de ser paradójica: podemos hacerla porque somos seres humanos y, a la vez, nos hacemos humanos en la medida que nos la formulamos. Las respuestas, desde siempre, han venido de la mano de grandes construcciones imaginarias: mitos, religiones, sistemas científicos. En todos los casos, apuntan a señalar un origen y siempre, de maneras distintas, aportan alguna sensación de calma aun cuando no todas las veces indiquen futuros venturosos. Lo verdaderamente insoportable es la oscura región de la nada. Por eso la necesidad de saber que alguna vez se ha nacido y que los seres corrientes, hasta ahora, han requerido la existencia de una madre y un padre. Pero el origen no es tan puntual; detrás está el linaje de quienes nos engendraron. (Borges, "Al hijo": "No soy yo quien te engendra. Son los muertos./ Son mi padre, su padre y sus mayores;/ son los que un largo dédalo de amores/ trazaron desde Adán").

La identidad de origen no se agota en una partida de nacimiento: necesitamos reconocer un cuerpo, una mirada, una voz. Y más allá, saber de quienes engendraron a los que nos dieron vida, y

quiénes eran los que se pierden en la memoria. Para el irresuelto enigma de los comienzos, de lo que está antes de cualquier origen, solo queda el misterio de la eternidad, pero la eternidad no es parte de nuestra experiencia. Sabemos que no somos eternos. En cambio, estamos convencidos de que alguna vez nacimos y aprendemos, con mayor o menor asombro, que alguna vez moriremos. Aceptarnos como mortales es nuestro más primitivo y trascendente acto de conciencia. Si bien normalmente ignoramos el momento exacto en que moriremos, estamos seguros de que podemos conocer con precisión la circunstancia de nuestro nacimiento. Aun así, no importa tanto la exactitud cronológica; lo que necesitamos es no dudar sobre nuestra identidad, sobre aquello que nos permita reconocernos como provenientes de alguna parte.

La contracara es la siguiente: porque nada es más definitivo que la muerte, no toleramos que vacile la verdad sobre la muerte de los seres próximos. Nuestra propia identidad queda resentida. Estar vivo o estar muerto es la elemental condición del ser humano, de su reconocimiento como tal. La incertidumbre sobre la muerte instala una desarmonía irreductible, desesperanzada. Por eso la categoría de “desaparecido” tiene algo de monstruoso, inaceptable para la comprensión y el sentimiento humano. Entre la vida y la muerte, nada puede describirse. Tampoco hay reposo para el que busca. La condición de desaparecido es la carencia absoluta de identidad. Los muertos sin cuerpo, sin testigos, son un puro hueco. No en vano el purgatorio fue concebido como lugar de tránsito: es impensable la espera sin límites.

Necesitamos saber que hemos nacido como condición previa y necesaria para ser “alguien”, diferente a todos los otros. Quien siempre ha pensado que aquellos a quienes nombra como padre y madre son sus progenitores biológicos, siente que se abre un abismo cuando descubre que se trata de un engaño. Pareciera desdibujarse la convicción de haber nacido. No otro es el tema que

transita en algunas de las historias que muestra este libro y que ponen de manifiesto la gravedad sustantiva de la “apropiación” muchas veces confundida con una adopción ilegítima. La “apropiación” de una criatura no solo borra la memoria de un origen, no solo propicia el olvido de una verdad, sino que llena ese espacio con otra verdad que la suple. Intenta borrar el olvido. Se lo perfecciona. Se vuelve verdad única si algún hecho externo no interviene y entonces las consecuencias son imprevisibles.

¿La identidad requiere “tener conciencia” de la identidad? No alcanzan, aunque sean necesarios, los datos administrativos ni las categorizaciones estadísticas. El saber que se ha nacido es el primer paso en la construcción de la memoria de sí mismo que constituye la identidad, en la construcción de un yo que necesariamente existe en relación a otros de los que se diferencia y con los que comparte el hecho inalienable de la condición humana: ser sustancialmente una identidad intransferible. La memoria de sí es la suma de recuerdos incorporados de aquello que nos rodea, cosas y vidas, cosas vivientes y también vidas cosificadas (incapaces de memoria). La memoria, pues, como clave de la identidad, de ser alguien. Según los especialistas, los trastornos de la “personalidad” que aparecen en los procesos avanzados de enfermedades neurodegenerativas como la de Alzheimer, derivan de las perturbaciones de la memoria y la atención. En la culminación de estos procesos, la identidad queda destruida, no se sabe quién es: la relación con los otros se vuelve prácticamente imposible. Solo podemos vincularnos *desde* lo que somos.

Recién comienza, y puede ser interminable, la disputa que se ensancha en el campo de la psicología y de la ética sobre la significación existencial de la manipulación genética y del peso de la producción artificial de seres humanos sobre la subjetividad en el inmediato futuro. Seguramente todo será más complejo con el tiempo y, por ahora, resulta inimaginable. ¿Cómo hablar de iden-

tidad originaria –que presupone la larga historia de la civilización en la que habitamos– ante el desarrollo incesante de las técnicas reproductivas? ¿Dónde está el origen, en el sentido cultural que le asignamos, ante la posibilidad de la anónima reproducción en una probeta o en un ser nacido de una célula a su vez “intervenida” para condicionar el resultado de la gestación? El ser madre o padre no es apenas una función instrumental en relación con el hijo. Y el ser hijo está mucho más allá de la pasividad exigida para el buen funcionamiento de conductas pre señaladas. El vínculo que deja su impronta en la identidad de cada uno no adquiere relevancia por la disposición de dar o recibir, de dar y recibir. La convivencia, en sentido humano, intenta lograr las condiciones espirituales en que el amor pueda hacerse evidente. En última instancia, la identidad es la memoria de nosotros mismos para que el amor sea posible.

¿De dónde venimos? ¿Dónde anclar la memoria de uno mismo, es decir, de dónde arrancamos para que el pasado nos habilite un lugar para morar en el presente? Se trata del presente, que se escapa cuando el pasado se diluye. Aunque se repita que la búsqueda de la identidad de origen cala en la indagación del pasado, lo que en realidad se busca es vivir el presente. Poseer una identidad es un acto de memoria amasada con rostros y acontecimientos. También, para muchos, con la memoria de un dios. En todo caso, la memoria solo puede ejercerse en el presente. Solo en el presente se puede ser uno mismo, actualizar el recuerdo de nuestro pasado. Y siempre se trata de un límite tenue: cuando el presente puede ser observado, ya es pasado. La duda, que empuja a confirmar la identidad, es un estado de inseguridad, una zona amorfa irreconocible, indiferenciada, anónima. Cuando indago por mi identidad, es otro al que busco, el que ahora no soy. No me reconozco y lo que necesito es saber que soy yo mismo.

Aún unas palabras sobre la existencia misma de este libro. Los

relatos contenidos enseñan sobre las ideas morales que alimentan la trama cultural de gran parte de la sociedad. Remiten, con ejemplar sinceridad, a la urdimbre de intereses ideológicos y económicos que suelen llevar al padecimiento de personas necesitadas de componer su identidad para restablecer un vínculo adecuado con los otros. Los relatos no necesariamente concluyen con finales felices y valen más por los interrogantes que abren que por las respuestas edificantes. Una sociedad que mide el bienestar en estrictas verificaciones de consumo de bienes puestos en circulación por el mercado, no está habilitada espontáneamente para privilegiar la intangible necesidad de identidad. Cabe ahora preguntarse: ¿Cuando una madre busca a su hijo del cual alguna vez fue despojada, o al que abandonó impedida de criarlo, intenta consolidar la identidad de su hijo o es ella misma la que busca recuperarla en el reencuentro? Pero esto ya es una abstracción del pensamiento: rigurosamente, nadie busca la identidad ni la ofrece. Se busca al hijo, a la madre, al padre, al hermano, porque sí. La indemostrable afirmación de que “la sangre llama” se ha expandido con un cortejo de consecuencias estrechamente deterministas, con tal carga negadora de la libertad humana, con tan marcado tinte racista, que bien merece ponerla en duda, dejarla en el cesto de lo olvidable. Seguramente son de diferente naturaleza las llamadas que empujan al encuentro con el otro: el amor, el anhelante hueco de una memoria que necesita saber cuándo y cómo se llegó al mundo porque algo profundo e indefinible se violenta cuando alguien se siente excluido de un grupo humano al no poder compartir con los otros la memoria de su origen.

Este es un libro de interrogantes que, extrañamente, fue creciendo en el seno de una entidad que bien podría no escapar a la insensibilidad de la burocracia. Al margen de cualquier conveniencia, de cualquier esperable corrección interesada, el hecho merece un especial subrayado: se han debido conjugar tiempos

propicios, personas no solo motivadas por el cumplimiento de sus funciones sino sensibles al dolor y la esperanza, para que un organismo de seguridad propicie la publicación de un trabajo en marcha que no solo destaca los logros alcanzados sino que se pregunta sin disimulo sobre los fracasos. Más que los reglamentos, interesan aquí los enigmas de la condición humana como camino a la justicia y a la satisfacción de derechos. Se trata, sí, de estimular un orden, aunque no se da por sentado el conocimiento pleno de cuál es ese orden previo que hay que restituir. Sorprende –no hay por qué disimularlo– que un organismo estatal esté dispuesto a aprender cuáles son sus funciones en la experiencia misma de cumplirlas. No es poco en medio de la confusión.

Las enseñanzas de los sitios¹

Permítanme comenzar con una afirmación que, contra cualquier apariencia, expresa una sólida esperanza: el más alto destino al que pueden aspirar los Sitios de Memoria o Sitios de Conciencia, es llegar a ser innecesarios. Sé bien que dichas aquí, en un seminario destinado a perfeccionar la construcción y utilización de esos Sitios, semejantes palabras pueden sonar como un exabrupto. Todo lo contrario: lo que pretendo es poner de manifiesto, a través del diálogo, mi confianza en las enseñanzas que dejará nuestro encuentro. Buena parte de mi exposición, en consecuencia, estará destinada a modelar esa idea que, si la aceptáramos como válida, nos empujaría a sostener que la más adecuada arquitectura de esos sitios debería tener presente la deseable precariedad temporal de los mismos, su lugar de pasaje.

El célebre historiador francés Pierre Nora, director de la monumental obra que consagró el sintagma “lugares de memoria”, explica el intenso esfuerzo realizado a partir de su convicción de que en nuestra época “existen lugares de memoria porque no vivi-

1. Conferencia dictada por el autor en 2009, en el marco del Seminario “*Architecture for memorial sites of Conscience*”, llevado a cabo entre el 28 y el 30 de octubre en Johannesburgo.

mos *en* la memoria”. Porque ya no hay memoria, insiste Nora, hablamos tanto de ella. Así, cabría preguntarnos si nuestra voluntad de construir “sitios de memoria” no deriva de la misma certeza y pretende también cubrir una carencia. Nos asiste la convicción de que es preciso poner en evidencia ciertos hechos, ciertos procesos del pasado, a fin de que nuestro vivir presente sea aleccionado por aquellos recuerdos y que nuestra acción –¿será necesario insistir en que solo podemos actuar en el presente?– genere las posibilidades de no repetir lo condenable del pasado y de estimular, en el mismo movimiento, la persistencia de lo que consideramos ejemplarmente rescatable. A la manera de Pierre Nora, en consecuencia, podríamos decir que si viviéramos en el espacio activo de una memoria que nos instruye y alerta, ningún sitio, externo a nosotros mismos, sería imperioso.

Expresadas así, con cierta simplicidad que puede volverlas sospechosas, mis palabras encuentran las puertas de incontables y estrictos interrogantes. Se nos vuelve perentorio entender de qué estamos hablando cuando intentamos que un “sitio”, un mero lugar al fin y al cabo, sea asiento de algún tipo de memoria y se muestre como aliento para una precisa forma de conciencia. El interrogante nos compromete a cada uno; comienza por interpellarnos a nosotros mismos: ¿Por qué estamos hablando?, ¿de qué, verdaderamente, estamos hablando –con aciertos y previsibles errores– cuando buscamos un espacio de reflexión común –este seminario– a pesar de que nuestras experiencias, individuales y colectivas, existenciales e intelectuales, se alimentan de realidades fuertemente distintas?

Un primer problema es de orden semántico y deriva de la significación que le otorgamos a la partícula *de* en las expresiones “sitios de memoria”, “sitios de conciencia”. El genitivo, impreciso como la memoria, por ambiguo logra casi siempre que nuestra percepción vacile. Así, ¿el *de* equivale a *para*, como cuando se

enuncia: “sitio para la memoria”, es decir, para el ejercicio de la memoria? ¿O el sitio es en sí una memoria?, como si afirmáramos que está hecho de memoria, que su materia es memoria, de la misma manera que decimos: sitio de piedra. La metáfora, en todo caso, es edificante y nos devuelve a más hondas preguntas: ¿Qué es esa materia que llamamos memoria? ¿Y, en su caso, qué recorta la palabra *conciencia*? El desafío de una respuesta merodea el orden de lo epistémico y aunque demande todo el tiempo del mundo, urge tener en cuenta la pregunta.

Otra pregunta, sin embargo, se instala en el punto de partida de nuestra reflexión: ¿Es posible imaginar *una* memoria o *una* conciencia? La partícula *de* regresa. Rigurosamente, en nuestro uso cotidiano, memoria y conciencia aparecen como memoria o conciencia *de* algo. Es evidente, por supuesto, que una y otra admiten definiciones específicas: si la primera está en el espacio del recordar, conciencia circula en los contornos del saber. Sin embargo la escisión resulta imposible: la memoria es un saber; tanto como el saber exige de la memoria. En la práctica, es decir, en el uso consagrado, la distancia entre sitio de memoria y sitio de conciencia es insignificante. Se vuelve más ardua la comprensión cuando se opta por describirlos como “sitios históricos de conciencia”. En castellano, tal vez por la memoria que arrastra cada lengua, es poco frecuente esta forma de nombrar esos lugares materiales que sirven de parámetros para el pensamiento; y aún más extraño es encontrar algo como “sitios históricos de memoria”. Para algunos, enrolados en uno de los sectores de la iluminadora polémica sobre memoria e historia, tal expresión podría interpretarse como un oxímoron: o hay historia o hay memoria. Reinhart Koselleck, riguroso en sus estudios de historia conceptual, había sido terminante: “la historia comienza cuando concluye la memoria”.

El más sólido obstáculo para el entendimiento se instala en el conflicto entre dos maneras de comprender la historia, la memo-

ria y la conciencia. Una de ellas, a la que recién aludimos, pretende una significación unívoca que dificulta cualquier esfuerzo explicativo. Es constante el equívoco, cargado de prejuicios ideológicos o metafísicos, que tiende a invocar la historia, la conciencia y la memoria como caminos de dirección única y que, por definición, remiten a un previsible punto de llegada.

La otra manera, acepta que las memorias, las historias, las formas de la conciencia, son múltiples. Más aún: que se encuentran en permanente disputa. Los puntos de vista resultan irreconciliables. Las consecuencias son enormes y las lecciones para la acción resultan definitivas. Algunos creemos que ni la historia, ni la memoria, ni la conciencia son *dados*, externos al quehacer humano. Por el contrario, constituyen creaciones humanas y, en todo caso, queda pendiente dirimir cuál es el peso que ejercen las condiciones en que surgen, lo que algún lenguaje podría señalar como “condiciones de producción” de la creación imaginaria. Lo sustantivo (y abismal), es la existencia de esa condición humana, de ese ejercicio de libertad que se pone en juego cuando se ejerce la capacidad de imaginar. Memoria, conciencia e historia dibujan su significación –podríamos decir que son narradas– de acuerdo al sistema de valores, de convicciones y de deseos que admite nuestro pensamiento. Allí, en el sistema de valores, en el contradictorio espacio de la ética, se alimentan las raíces de las construcciones humanas. En las antípodas, pues, se levanta la ilusión metafísica que supone la presencia de verdades absolutas a las que tendríamos acceso mediante el adiestramiento de determinadas facultades: “tener” conciencia, “tener” memoria, “conocer” la historia, remitirían a un ámbito preexistente, unívoco y compatible.

Me detendré brevemente en el uso de la palabra “conciencia”, porque concentra muchas de las más frecuentes imprecisiones. Llamamos conciencia a la capacidad de reconocer algo que acontece en el exterior o en el interior de nosotros mismos. La

formulación es clásica y cualquier diccionario da cuenta de ella. “Ser consciente de” equivale a señalar que uno percibe algo distintamente. Lo contrario, por supuesto, es la inconsciencia, la incapacidad de percibir tanto el mundo exterior como el interior. Bergson, tal vez el primero, vinculó estrechamente conciencia y memoria: “conciencia significa por lo pronto memoria, pues la inconsciencia puede definirse justamente como una conciencia que no conserva nada de su pasado, que se olvida incesantemente a sí misma. Pero la conciencia –subrayaba– significa asimismo anticipación, es decir, posibilidad de elección”. Estamos en las estribaciones de lo que se ha dado en llamar “conciencia moral”, como conocimiento del mal y del bien. Cuando invocamos un “llamado de la conciencia”, o a “la voz de la conciencia”, estamos aludiendo a esa conciencia moral. ¿También acudimos a la conciencia moral cuando nos referimos a los “sitios de conciencia”?

Pero, ¿cuál es el origen de esa “voz de la conciencia”? Las respuestas no son coincidentes. Para algunos la conciencia “moral” es innata: los seres humanos la poseen por el solo hecho de existir, de la misma manera que se posee la capacidad de aprender una lengua. Aun en esta hipótesis las posiciones se alejan unas de las otras: o la conciencia moral es algo que se tiene siempre y que siempre actúa, o es algo que, innatamente, tenemos la posibilidad de adquirir siempre que se establezca una adecuada sensibilidad moral. Para otra perspectiva, la conciencia moral solo responde a un proceso de adquisición. En cualquier caso, sin embargo, es necesario que exista en la condición humana una potencia moral para que la historia, la evolución natural y las relaciones sociales elaboren esta conciencia. No hay una conciencia moral previa, sino elaboraciones que surgen del conjunto de factores que la condicionan.

También es pensable la existencia de una conciencia moral por la intervención soberana de una entidad divina. La versión teoló-

gica no deja de aludir a algo innato, pero la moral que prescribe es rigurosamente heterónoma: Dios ha depositado, como un don, la “chispa de la conciencia”, algo de Dios mismo, que permite descubrir si un acto es justo o injusto.

La inconsciencia vuelve inimputable al que permanece inconsciente y por eso solo somos responsables de los actos conscientes. De la responsabilidad deberían hacerse cargo los llamados “sitios de conciencia”.

Si no hay una memoria, sino memorias en disputa, desde nuestra convicción cada sitio de memoria debería ser visto como la encarnación de una *determinada* memoria triunfante sobre otras memorias posibles. Inscripta en los vaivenes de un tiempo necesariamente finito, nada asegura que esa memoria sea permanente pues otras, triunfantes en otro momento, podrían reemplazarla. A veces el triunfo de otra memoria arrasa con los sitios construidos a partir de la memoria dominante en el pasado. Otras veces lo que cambia es la significación que se le otorga al sitio. El signo de la gloria, con desconcertante frecuencia, rápidamente se convierte en la postración del oprobio.

Volvamos a los nombres de los sitios. A su condición de “sitios históricos” Aun si aceptamos la nominación, la comprensión es dificultosa: ¿Qué son los sitios históricos? ¿Cuándo un sitio se vuelve histórico? ¿Qué es lo reconocido por la historia y por qué historia? Dicho desde otro ángulo, ¿por qué esos sitios sirven como documentos? La aceptación de algo en la categoría de histórico está impregnada por cierta idea de lo verificable. Pero el sitio, en sí, no verifica nada. La materialidad del sitio no enuncia su valor histórico. No es tampoco, por sí mismo, testimonio de nada, salvo que nosotros lo instalemos, logremos hacerlo “hablar” como testimonio, como prueba. Los sitios históricos son tales solo en la medida de que nosotros los “hagamos” históricos. Somos nosotros los que le ponemos memoria a los sitios. Se trata entonces de

nuestra memoria que utiliza el sitio para afirmarse, para encontrar en el sitio la ilustración de la parcialidad que siempre constituye la memoria individual o la memoria de los grupos. La memoria, como voluntad de hacer presente un pasado, selecciona, rescata de ese pasado lo que considera relevante para ser conservado, para ser transmitido. Hay un trabajo de la memoria que encuentra en el sitio su objeto, o que lo construye como sitio, para que la memoria se realice en una materialidad observable a la espera de que el otro, el visitante del sitio (sin visitantes, el sitio es una abstracción insignificante), experimente e incorpore a su conciencia la “verdad” de quienes construyeron el sitio. Un espacio, por sí mismo, ni es histórico, ni es capaz de mostrarse como memoria. Lo recordado, la memoria humana, sobrepasa y constituye la significación del sitio.

No hay sitios de memoria, sitios de conciencia, autosuficientes. No en vano uno de los temas más frecuentes y más polémicos entre los encargados de mantenerlos, concentra la atención en los recorridos guiados de esos sitios. La verdadera memoria, muchas veces, está en la voz del guía, quien no solo establece un recorrido físico sino que “enseña” la memoria encerrada en la materialidad del sitio. La comprobación no es banal. Pone de relieve las más importantes preocupaciones sobre las que deberían fundamentarse encuentros como al que estamos asistiendo. No está demás señalarlo, aunque pueda resultar innecesario: la centralidad de nuestras preocupaciones es la memoria y sus enseñanzas para nuestro vivir presente. No es obvio repetirlo porque el riesgo existe: el espectáculo del sitio puede opacar la trascendencia de la memoria. En Argentina hemos visto disputas por ocupar sitios como si fueran trofeos de guerra. Aún persisten discusiones entre ciertos organismos de Derechos Humanos sobre los contenidos de los museos destinados a mantener la memoria. La clave tal vez pueda encontrarse en lo señalado más arriba: no existe

una memoria, sino elecciones que apuntan a construir memorias generalizadas. Una de las más conocidas militantes de la agrupación Madres de Plaza de Mayo, la más significativa institución que combate por la memoria, señaló que si en el Museo de la Memoria no se mostraban también los fusiles utilizados por sus hijos guerrilleros, la evocación de esos hijos quedaba vedada para la memoria. Hebe de Bonafini no se equivocaba: los hijos desaparecidos, los evocados crímenes de la última dictadura argentina, tienen que ver con esos fusiles y no con los detalles de la vida doméstica común a todos los jóvenes. La diferencia, lo que la memoria no debería desechar, es el fusil donde los hijos desaparecidos se reconocían. Se puede no compartir la voluntad de reivindicar el accionar y las ideas que movilizaban a estos hijos de estas madres. Pero se trata de la voluntad de memoria, una voluntad que pone a prueba el compromiso mayor de interrogar cómo se hizo posible que ocurrieran acontecimientos que nunca debieron existir, según los valores con que pretendemos instalar nuestra presencia en el mundo. Esta pregunta, ¿cómo fue posible?, no intenta expresar la sorpresa ante sucesos imprevisibles sino, más bien, pretende ser un llamado a evitar nuestra propia imposibilidad de ver (ceguera por convicción, más que por mala fe) ante las circunstancias que han hecho posible la negación de la condición humana y que no han cesado de hacerlo. Dicho de otra manera: cuando el asombro parece asomarse ante quienes se interrogan cómo fue posible que el nazismo prosperara en medio de la pujante cultura alemana, convendría buscar respuestas en esa misma civilización que, por ejemplo, consagraba “científicamente” la bondad de unas razas sobre otras. Convendría tal vez interrogar la importancia que tuvo la aceptación de una coherente y razonada visión de la historia en la justificación de matanzas en la Unión Soviética. No habría que ser indiferentes ante el pensamiento que subyace en la difundida noción de que el enemigo no es digno de justicia, mien-

tras parece que no podemos evitar que el mundo esté dividido entre amigos y enemigos. El antropólogo inglés Adam Kuper, de origen sudafricano, analiza el papel que cumplieron en la instalación del *apartheid* las teorías antropológicas que defendían la autonomía de las culturas:

En una conferencia impartida en 1929, Eiselen apuntaba que no había evidencia alguna sobre el supuesto de que la inteligencia variara con la raza, así como no había raza ni nación alguna que tuviera el privilegio de liderar el proceso de civilización en el mundo para siempre. La verdadera base de la diferencia no era la raza, sino la cultura, el signo del destino. Y las diferencias culturales debían ser valoradas. El intercambio cultural, incluso el progreso, no eran necesariamente una ventaja y, menos, una bendición. Podía exigir un coste demasiado elevado. Si se minaba la integridad de las culturas tradicionales, se seguiría la desintegración social. Eiselen recomendaba que la política gubernamental debería estar encaminada hacia el fomento de una “más alta cultura bantú y no hacia la producción de europeos negros”. Más tarde, se empezó a usar el eslogan del “desarrollo separado”. La segregación era la vía adecuada para Sudáfrica, porque solo la segregación preservaría las diferencias culturales.

El poder impresionante del mal radica en que siempre actúa en nombre del bien. La pregunta sobre cómo fue posible, pregunta que abarca todas las otras, nos hace regresar a la idea de “conciencia moral”. A nuestra mirada sobre nosotros mismos, que nos reconocemos por la existencia del otro, no a pesar del otro, ni por mera tolerancia del otro. El otro nos hace en la medida que nos aceptamos, cada uno, como absolutos que compartimos el vivir sobre el planeta. Un reconocimiento que debería obligarnos a

sentirnos responsables de su suerte, que es la nuestra. Aún parece lejano, o tal vez inalcanzable, el día en que la respuesta de Caín deje de llenar todos los espacios. “¿Acaso soy el guardián de mi hermano?”, respondió ante la pregunta de un Dios que demandaba sobre la ausencia de Abel. La nueva respuesta solo es posible si nos asumimos como guardianes, sí. Pero guardián es el que protege, y no el carcelero.

El resplandor del pasado¹

¿Hasta qué lejanía se extiende lo que suele llamarse “pasado reciente”? El pasado, lo que nuestros *pasos* han dejado atrás, ¿comienza verdaderamente cuando es posible imaginarlo ajeno al presente? En todo caso, para la memoria –que necesariamente alude a algo acontecido en un tiempo pretérito– las clasificaciones temporales suelen ser irrelevantes: la memoria siempre hace presente el pasado. Los trabajos de Mónica Gordillo y Sebastián Malecki, incluidos en este volumen, facilitan percibir cuánto habitan el presente unos materiales escritos hace casi cuarenta años y que, al publicarlos, al hacerlos públicos, se convierten en valiosos documentos sobre los primeros años setenta, esa época que en Argentina aglutinó todos los interrogantes sobre un porvenir imprevisible. Desde la actualidad que instaura la memoria, todo pasado es reciente. El resplandor de ese pasado –que aquí habla de un momento singular del sindicalismo en Córdoba y de la particular mirada de un grupo intelectual– puede iluminar la comprensión de cómo se forjaron los días actuales.

1. Capítulo incluido en el libro *El obrerismo de Pasado y Presente. Documentos para un Dossier (no publicado) sobre SiTraC-SiTraM*, de Héctor Schmucler, Sebastián Malecki y Mónica Gordillo (eds.). Publicado en 2009 por Al margen, La Plata, pp. 15-18.

El cuidadoso trabajo que ha permitido rescatar, situar y ordenar estas páginas de archivo (cuyos originales muestran la distancia de una tipografía mecanografiada y, a veces, la cálida presencia de la letra manuscrita), ha dado como resultado un material bibliográfico que está lejos de ser un mero hallazgo o una curiosidad erudita. Estos materiales guardan huellas de una historia y de memorias que la evocan. En el sentido más originario son documentos, “enseñanzas”, “ejemplos”, que para realizarse como tales requieren de lectores avisados, ojos que sepan ver, y de inteligencias abiertas que no hayan cedido a la tentación de la facilidad tautológica.

Se trata de documentos exigentes y no solo de ilustraciones de lenguajes perimidos. Obligan al esfuerzo de reconocer los hilos que tramaron una historia (y aceptar que esta, como cualquier historia, admite más de una interpretación). Pero también imponen al estudioso una cuidada consideración de las memorias enraizadas en los actores de esa historia, aunque hablar de *actores*, en nuestra época, resulte temerario. En el complejo campo de las Ciencias Sociales hace tiempo que está instalada la duda: ¿Se puede aludir a sujetos cuya voluntad e imaginación estén en condiciones de superar las coerciones de diversos determinismos, siempre cercanos a lo metafísico y que, por eso mismo, parecen irremediables? Es posible que estos borradores preparatorios de un número de la revista *Pasado y presente* que nunca apareció, sirvan también para estimular el largo debate que, cada vez, adquiere nuevas formas y redoblada importancia.

Las preguntas que se acumulan derivan, indudablemente, de inseguridades del conocimiento. De una u otra manera, subyace el problema de la verdad. Las memorias, salvo cuando son pura simulación, nunca son falsas. La memoria, individual o colectiva, puede “recordar” hechos que no existieron o que existieron de otra manera, pero para instalarse como tal, como memoria, la

verdad no está en juego. Las memorias son, en sí mismas, verdades actuantes. Las disputas de memorias derivan de las distintas selecciones del pasado que los individuos o grupos humanos han privilegiado para salvar del olvido. Las preferencias pueden ser opuestas y, en consecuencia, un mismo tiempo puede evocar acontecimientos incomparables. Pero las memorias, en cuanto tales, no pueden refutarse. Sería improbable que lo que se cree recordar, en realidad no se recuerde.

No ocurre lo mismo con la historia: las enconadas disputas que suelen enfrentar a los historiadores ponen en juego la posibilidad de demostrar la falsedad de lo que sostiene el contrincante. La ilusión de la “objetividad” no es tan infundada cuando se trata de establecer los hechos ocurridos: de allí el culto a los documentos, que se vuelve malsano cuando se los desgaja de las circunstancias que los rodean y se los convierte en fetiches. “Situarse” el documento importa tanto o más que el documento mismo. Es condición necesaria para su validez como tal. En el mismo sentido Walter Benjamin señalaba las condiciones para el trabajo de acercamiento al propio pasado. A la manera del arqueólogo, quien lo hace debe “comportarse como un hombre que excava. Ante todo no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra”. Y más adelante: “Sin lugar a dudas es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la palada cautelosa, a tientas, en la tierra oscura”. En nuestro caso se trata de dejarnos sorprender; no buscar solo aquello que los prejuicios indican que debe existir.

Uno de los riesgos de la memoria, y no el menor, es el de instalar como verdad fáctica afirmaciones que, en su incesante repetición, descuidan reconocerse como parte de un sistema en el que pueden convivir memorias diversas, tantas como los grupos humanos que se identifican por comunes valores compartidos. De

todas maneras, no podemos escapar de nuestra memoria y esto no tiene que ver con la verificación fenomenológica de lo “memorizado”. Salvo de una manera sutil (como el ladrillo también es la pared que parece borrarlo), los hechos no actúan directamente sobre lo que hoy existe. Solo la memoria, y la decisión de ejercerla, ayuda a desentrañar los caprichosos componentes de una realidad que parece compacta. La memoria permite que la historia sea reconocida. Pero las cosas, cuando parecen borradas porque la memoria no las arroja al espacio reconocible, ¿dónde permanecen? ¿Solo al nombrarlas tienen existencia y la “verdad” de esta, a su vez, depende de la forma de nombrarlas? Seguramente las cosas –los hechos– están, aunque sea secretamente, en el magma con el que edificamos nuestras vidas, nuestro mundo. A veces estallan en la calma de lo que parecía inmodificable, como llamados por alguna urgencia del presente. Tal vez el mayor desafío que proponen los escritos que componen el núcleo central de este libro, sea el indagar sobre qué tipo de urgencia les otorga significación en este año 2009.

¿En qué sentido resulta esclarecedor interrogar estos apuntes que dormían en los “archivos muertos” que pertenecieron a José María Aricó y que hoy forman parte del precioso acervo conservado en la Biblioteca que lleva su nombre en la Universidad Nacional de Córdoba? Todo archivo deja de ser “muerto” cuando una mirada escrutadora los indaga y busca en ellos alguna huella reconocible en el presente. Los archivos, como la vida misma de los seres humanos, siempre constituyen experiencia acumulada, preparación para algo. El mundo construido por nuestro pensamiento no es más que la preparación para no perdernos en el momento siguiente. La perplejidad que a menudo acompaña a los hechos inesperados deriva, justamente, del enorme fracaso de una razón que se ilusiona con hacer transparente el futuro. Solo el pasado es reconocible, aunque se resista a explicaciones definitivas. Los ac-

tos humanos, pues, no derivan de prescripciones inapelables de un “sentido de la historia”, sino que ponen en juego los valores y creencias sobre los que se asienta la imaginación de los hombres. Interrogar estos archivos, en consecuencia, es también, y en primer lugar, aventurarse a conocer y evaluar las ideas que empujaron a los protagonistas de un tiempo de la acción sindical que se abrevia en el sintagma “SiTraC-SiTraM” y no los acontecimientos ejemplares que venían a revelar el “verdadero” destino de una clase social. Pero más inmediatamente, consiste en interpelar el mundo de ideas y de inquietudes políticas que llevaron a algunos intelectuales reunidos en *Pasado y Presente* a privilegiar la reflexión sobre ese momento.

Casi todo está por hacerse en el estudio de nuestro pasado. Es posible que uno de los caminos más fecundos esté marcado por un ejercicio que bien podría ser filológico, si entendemos que en la carga de significación de las palabras, a lo largo del tiempo, se pueden reconocer precisos sentidos de la historia. Escuchar qué nos dicen hoy esas palabras no solo pone en juego nuestra responsabilidad. También abre el infinito drama de reconocer que, tal vez desde siempre, los seres humanos pueden matar y morir por la memoria de algo indemostrable.

Memoria, subversión y política¹

La memoria, tan exigente como indemostrable, tiene algo de subversivo: es inoportuna, altera la continuidad de lo establecido. Parece confundir los tiempos: el pasado (toda memoria evoca un pretérito) irrumpe en el presente y lo ilumina con luces no siempre previsibles. El presente, mientras tanto, es tal porque la memoria señala que hubo algo antes con lo cual este presente es comparable. El presente, entonces, no como consecuencia necesaria del pasado, aunque el pasado vive en el presente otorgándole algún sentido. La memoria instala su presencia como verdad indemostrable, no lo requiere. Documento inesperado de ella misma, le es ajena cualquier necesidad de demostración. Entenderla como acto subversivo es el resultado de cotejarla con un presente que se ofrece complaciente con lo dado. La subversión de la memoria actúa como crítica, inconformidad o estímulo; recuerdo de lo ya acontecido, la memoria consigue poner en duda la virtud del presente cuando su mérito proviene del solo hecho de ser presente

1. Capítulo incluido en el libro *Memoria(s) y política. Experiencias, poéticas y construcciones de nación*, coordinado por María del Carmen de la Peza. Publicado en 2009 por la Universidad Autónoma Metropolitana y Prometeo, Buenos Aires, pp. 29-39.

La memoria, acumulación de experiencias, ejerce la incómoda enseñanza de observar en el presente peligros reconocibles porque repiten un pasado; pero también facilita la posibilidad de aperturas, de cambios que propicien la transformación de las condiciones que posibilitaron aquello que se pretende no repetir. “Solo se vive con plenitud el presente cuando se lo percibe en su totalidad desde la perspectiva del pasado”, escribe Héctor Murena en *Ensayos sobre subversión*, publicado en 1962². Para aludir a la perspectiva del pasado Murena no utiliza la palabra memoria, infrecuente hace solo cuatro décadas en los abundantes usos que ahora se le otorga. Es lo mismo: se trata de la perentoria actualidad de lo recordado.

La memoria subvierte el presente al negarle la condición de aquello que aparece como algo irremediablemente necesario. Habla de lo que fue, pero además ensaya reflexionar sobre las circunstancias que lo posibilitaron; se abre a la inquietante posibilidad de que el camino recorrido no fuera el único posible. La maleabilidad de la memoria niega cualquier esencia fatalista de los acontecimientos. Su misión, seguramente, no radica en el escrutinio valorativo de los hechos. No es su papel ponerlos en duda, pero presupone que podrían haber sido de otra manera y en un sentido que se acerca al futuro, la memoria afirma que no estábamos “destinados” a ser lo que somos, ni a repetir lo que fuimos.

Salvo en los casos de engaños premeditados, no existen falsas memorias. Sí existen en cambio, y al decir de Murena, “falsas subversiones”. Son las que reclaman solidaridad con opciones contemporáneas que se inscriben en la complaciente aceptación de aparentes enfrentamientos y que, lejos de la negación subversiva,

2. Murena, H. *Ensayos sobre subversión*, Buenos Aires, Sur, 1962.

en realidad no ponen en juego una alteración sustancial de lo establecido. Esta adhesión sin más, la equívoca opción por alguna de las fracciones, engeguece con la falsa luz de la inmediatez absoluta y recae en lo ya dado. Lleva al a veces consternado buscador, al lugar exacto de dónde pretendía salir. Se ha renunciado a la distancia necesaria que propicia la memoria y que le permite ofrecer la bienvenida para que el pasado, por doloroso y perturbador que resulte, irrumpa, se vuelva presente y continúe siendo pasado. Algo anacrónico en este riguroso presente.

El acto subversivo de la memoria, cuando lo es, rompe el tiempo y lo unifica en un mismo movimiento. A la manera de Walter Benjamin en su percepción de la historia, reniega del tiempo homogéneo puesto que el pasado aparece como un irresuelto espacio abierto a nuestros interrogantes. Así de paradójica es la memoria: niega el tiempo y lo constituye; solo tiene existencia en el presente y, a la vez, se extingue si llega a entregarse a la contemporaneidad inmediata. Si se mimetiza a un presente sin espesura deja de existir, se pierde como experiencia de lo ya vivido. Sin embargo, es verdad que solo vivimos nuestro presente, únicamente existimos en cuanto “contemporáneos”. Y “solo se es con profundidad contemporáneo al sumergirse en la contemporaneidad con la distancia del anacronismo”, anota Murena. La subversión de la memoria no es otra cosa, tal vez, que la benjaminiana lectura “a contrapelo” (anacrónica) de la historia. La memoria, en la mejor práctica discursiva-académica, recupera su peso constitutivo de lo humano y, entre otros rasgos, la condición colectiva que caracteriza la subjetividad de los hombres. Pero por confusión, pereza del pensamiento, o impotencia conceptual, en nuestros días *memoria* ha pasado a ser la manera de llamar fenómenos y prácticas culturales que se cobijan bajo el signo de la instrumentalidad. Como mero instrumento, sin embargo, la memoria empequeñece hasta el agotamiento sus rasgos más relevantes.

Nunca más

Tuvo que pasar mucho tiempo para que el inaugural Juicio de Núremberg quede registrado en la extensa expansión del cultivo de la memoria. Había sido, prioritariamente, un acto de justicia que condenaba crímenes de guerra sin paralelo hasta entonces y que las potencias vencedoras había impuesto a los jefes del nazismo alemán. La humanidad parecía incapaz de tolerar la repetición de actos semejantes. Resplandecieron entonces palabras que no cesarían de repetirse: “nunca más”. El sintagma se reitera cada vez que el espanto recorta una página aborrecible de la historia. Tal vez la más dura significación del “nunca más” aparezca más allá de su inmediatez semántica y esté concentrada en el tono cortante y desesperado del grito que parece contener: la plenitud del “nunca más” no admite la levedad del argumento reflexivo. Es una exigencia, una condición indiscutible para que el mundo siga siendo posible. Posee el tono de lo definitivo que evoca el inevitable verso de Edgar Allan Poe: “*never more*” no es una mera información indicada por el cuervo protagonista del poema. Es allí un anuncio del absoluto, el límite infranqueable, la verdad trágica del destino humano. Nunca más se repetirán los hechos que la muerte ha clausurado. Tan definitivo suena el clamor del eslogan repetido por aquellos que observan con horror la posibilidad de que regresen determinados hechos.

Pero “nunca más” podría ser antes que nada un llamado a que la memoria permanezca: “nunca más olvidar”. No olvidar, indefinidamente, lo que ocurrió, es una invocación a la necesidad de transmitir lo vivido para evitar las condiciones que hicieron posible aquello abominable. No es solo la expresión de un deseo que el mundo debería hacer suyo; es fundamentalmente una exigencia, que incluye a quien lo enuncia y abarca la voluntad del conjunto. La historia, hay que decirlo, ha sido minuciosamente cruel: el cla-

mor y la exhibición de acciones detestables, una y otra vez repetidos, no impidieron el espanto de una reproducción de lo mismo, que apenas se diferencia por la máscara con que se muestra y por el creciente refinamiento de su maldad.

Disputas de memorias o de políticas

Distante de su papel subversivo, de esa mirada anacrónica que da cuenta del presente, la memoria ha confundido su camino con las disputas políticas. Más exactamente, se vuelve expresión privilegiada del dominio. Ninguna síntesis de este uso ha alcanzado la precisión de *1984*, la conocida novela de George Orwell. Allí todo está expresado con la inquietante certeza y calma que ofrecen las convicciones: desde el punto de vista de algunos de los personajes, la sociedad mostrada en *1984* expresa un momento de culminación y perfección. Sin duda, a muchos de nosotros el espacio totalitario puede resultarnos el acabado paradigma de lo indeseable; pero formas diversas de totalitarismo se han impuesto y siguen vigentes en el mundo con la aceptación de multitudes mayoritarias y consolidadas en elaboraciones intelectuales que contribuyen a establecer las razones conceptuales y las condiciones necesarias de su subsistencia. El peso de la memoria es decisivo para el mundo plasmado en *1984*. La institución clave para su ordenamiento como sociedad, el Ministerio de la Verdad es, justamente, un indetenible laboratorio de experimentación y elaboración de memoria. Su función consiste en reescribir –reconstruir– permanentemente el pasado. Borrar, sobre todo borrar, palabras y personas. Día a día la memoria se acomoda a las modificaciones del presente que encuentra en esa memoria, precisamente, su justificación y sentido. El mundo totalitario no ofrece interpretaciones del pasado: la memoria es única porque es única la realidad identificable. Borrar aquello que podría servir de sustento a otra me-

moria significa impedir la posibilidad de imaginar otro presente. Borrar es hacer desaparecer: olvidar también el borrado, olvidar que hubo un olvido. El objetivo es explícito: ser dueños del pasado es la condición de dominio del presente y el dominio del presente (que alguna vez no podrá dejar de ser pasado) asegura el dominio del futuro. En rigor, todo se juega en la verdad indiscutible y absoluta que se pretende poseer en el presente. La clave totalitaria se perfecciona en esta verdad, y en el derecho que le otorga a negar, a destruir, lo que se opone a ella. En realidad, y aun en la menos implacable vivencia de nuestro tiempo, la relación entre política y memoria puede reconocer sutiles ecos del extremo mostrado en *1984*. Pero es más relevante el hecho de que la novela de Orwell no deja de ser un resonador amplificado de lo que ocurre en el mundo real. Las memorias en disputa que muestran los entramados de las historias locales y universales pueden ser reconocidas como discrepancias políticas respaldadas en rigurosas selecciones de acontecimientos que tienden a justificar las postulaciones del presente.

El desborde semántico y la violencia en Argentina

Hemos estado utilizando la palabra memoria con menos vacilaciones que las que surgen de las observaciones realizadas. Los riesgos de comprensión semántica pueden hacer naufragar cualquier compromiso con alguna definición tolerable pues “memoria” ha desbordado sus límites. Hay términos –ya ocurrió con “cultura” o “ideología” para atenernos a lugares clásicos– tan abarcativos, tan generalizables para calificar distintas experiencias, que concluyen por perder casi todo su valor explicativo. Son conocidas las consecuencias: apenas transitado un trecho en el camino de reflexión, surge entre nosotros la pregunta sobre qué se intenta decir con el concepto de memoria. Quiero destacar, entre

otros, el hecho sin duda significativo de que la propia idea de política parece menguar a favor de la expansión del uso ilimitado de memoria. Tras la confusión, el eclipse.

Argentina es campo propicio para indagar sobre estos desplazamientos semánticos que tienden a adquirir aceleradamente rasgos imperiales. La fecha del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, se inscribió en la historia cargando en su mochila anteriores páginas despiadadas. La memoria, si se propone bucear en las circunstancias que lo hicieron posible, no debe renunciar a evocarlas con la convicción de que los seres humanos (la memoria colectiva recorta su atención en lo que hicieron o experimentaron seres humanos en alguna época) no están exentos de ejercer el mal sin necesidad de estar al servicio de fuerzas malignas que los someten. Los seres humanos, por definición, actúan libremente, de acuerdo a ideas, intereses, deseos, creencias. Siempre podrían haber hecho las cosas de otro modo pues, en última instancia, pueden optar. Que esta circunstancia los haga responsables de sus actos, no es la menor consecuencia. La leyenda de demonios enfrentados con que se intentó, precariamente, narrar los hechos acontecidos en los años que incluye la dictadura, sufre de una carencia sustancial: a pesar de la criminalidad desplegada, los actores del drama no dejaban de ser parte de la especie humana. Describirlos como demonios los hace inimputables: los demonios solamente pueden ejercer su naturaleza maléfica pues dejaron atrás, para siempre, la posibilidad angelical.

La simple acumulación de adjetivos, que suele caracterizar el recuerdo del 24 de marzo, no aumenta la comprensión, ni estimula la memoria. Transformada en origen causal de todo el período, confunde la memoria y, a la larga, propicia el olvido. Cuando a una fecha se adjudica tal valor decisivo, bordeamos el lenguaje del fetichismo: de ella, por sí, parece que emanara una fuerza que actúa sobre los acontecimientos. Convertida en obligado ri-

tual, el 24 de marzo corre el riesgo de perder su potencia crítica, su inquietante fuerza evocadora que exige el rigor de la reflexión. Así, pensar el 24 de marzo exige no prescindir del 23, es decir, de la herencia de un pasado en el que la presencia militar no es un dato menor.

El golpe militar de 1976 venía precedido de antecedentes que se hicieron hábito desde 1930. Los golpes de Estado de 1943, 1955, 1966 marcaron el rumbo de grandes alteraciones en la historia política nacional. Los argentinos aprendieron, con mayor o menor repudio, que las Fuerzas Armadas se habían constituido, al menos desde la destitución violenta del presidente Hipólito Yrigoyen, acaecida en 1930, en un actor siempre amenazante, siempre posible, en el devenir de la nación. Una marcha militar cubriendo desde temprana hora el espectro de las ondas radiales, era el signo de una nueva presencia militar en el poder. Los que hemos alcanzado una edad, suficiente, sabemos que el hecho no resultaba sorprendentemente inusitado. También sabemos que el permanente acompañamiento de sectores civiles a los sucesivos pronunciamientos, posee una significación no siempre privilegiada y que también el 24 de marzo muchos pudieron ilusionarse con que 1976 sería un capítulo más de la serie conocida. Algún general había subrayado, en elogio de la fuerza y en el ejercicio del poder, que el Ejército está por encima de todo, pues había nacido antes que la Patria. No sonó a escándalo porque algo no muy diferente se aprendía desde la escuela primaria: las milicias que se formaron y combatieron durante las Invasiones Inglesas en el primer decenio de 1800 eran mostradas como una expresión de soberanía que fue creciendo hasta las jornadas de 1810, que marcaron el inicio de la independencia nacional. La memoria colectiva incluía la percepción de las Fuerzas Armadas como “reserva moral” de la Nación. El eslogan no fue solo el caprichoso autoelogio de los dictadores que emergieron en 1976. El servicio militar obliga-

torio había sido elogiado durante años como el gran igualador de los ciudadanos argentinos; en la jerga de numerosas familias, el paso de los jóvenes por los cuarteles les permitía acceder a la categoría de “hombres”. La carrera política de Juan Domingo Perón, el más importante hombre público de los últimos sesenta años, está íntimamente ligada al golpe militar de 1943 y las galas de teniente general fue uno de los más destacados reconocimientos a su regreso al país después de 18 años de exilio. Para la población, cuya memoria incluía el hecho militar aunque creciera el repudio a sucesivas dictaduras, no resultaba tan extraño que los militares asumieran el gobierno el 24 de marzo. Los hechos, esta vez, fueron fatídicos: nunca los militares en el poder se habían mostrado tan criminales como lo hicieron durante los años que siguieron al golpe. Pero ese día, el 24 de marzo, un clima de aceptación más o menos resignada, más o menos esperanzada, acompañó la estridencia de las marchas militares que se propagaron por los aires de un país atormentado. La perturbadora memoria debe aún incluir los alegatos de algunos jefes guerrilleros: convencidos de ser los portadores del estandarte de una historia que no podía sino avanzar hacia la buscada revolución y desequilibrados en sus cálculos, proclamaban lo beneficioso de un golpe que pusiera al desnudo las auténticas fuerzas que estaban en disputa.

Si es legítima la voluntad de comprender la sucesión de los hechos, la ilimitada crueldad desplegada por el sistema represivo que se fue perfeccionando después del golpe no admite explicación alguna. Solo la había precedido el terror expandido desde un par de años antes por la Alianza Anticomunista Argentina (las Tres A) que operaba, en una especie de ironía orwelliana, a partir del Ministerio de Bienestar Social de la Nación. Ante la desaparición forzada de personas, instalada como método regular de acción, solo queda el estremecimiento, la condena sin mediaciones, el espanto ante la ferocidad, el íntimo infinito dolor, la maldición

acusadora. No alcanza la justicia para tamaña expresión del mal: siempre será insuficiente, aunque es imperioso ejercerla. Para la memoria, la justicia no es necesariamente un punto de llegada.

Memorias estatales

El debate político, sustentado en el conflicto, se vuelve inactual cuando se intenta marginar la evidencia del otro necesario conflicto derivado de la existencia de memorias colectivas no coincidentes. Memoria, en singular, descarta el hecho de que detrás de cada expresión de memoria colectiva se anidan voluntades y convicciones que respaldan la decisión de recordar unas cosas y no otras. La operación puede tener connotaciones ilimitadas y no es una consecuencia menor el ceder a la ilusión de que existe una memoria, previa a la elaboración humana de la misma, que “espera” ser encontrada. Hallazgo, pues, en lugar de construcción. La memoria, así observada, podría asemejarse a un descubrimiento de algo existente por sí misma, intocable. De esta forma queda desestimada la legitimidad de las convicciones y creencias que dan lugar a otras memorias. Hablar de memorias en plural, en cambio, reconoce la legítima existencia de grupos en desacuerdo dentro de una sociedad, conformado cada uno alrededor de memorias comunes, a la vez que renuncia a la imposición autoritaria de una de ellas como exclusivamente verdadera y merecedora de legítimo auspicio. La memoria colectiva, en cuanto atributo de los seres humanos que viven en común, cancela su virtud cuando se vuelve acatamiento irresponsable.

Usado sin límites rigurosos, el concepto de memoria puede resultar útil para objetivos meramente instrumentales que, aunque sean virtuosos, colaboran a la declinación de su papel casi ontológico, constitutivo de la condición humana. En Argentina, expresiones como un genérico “hagamos memoria” suelen preceder,

como si se tratara de una llave maestra que abre infinitos caminos, a los llamamientos para el logro de objetivos múltiples: castigar a los culpables de crímenes durante la dictadura militar, establecer la verdad y la justicia, hacer posible una reconciliación. Detrás de algunas de estas expresiones con frecuencia se dibuja otro resultado, mayor desde el punto de vista político: la memoria ayuda a definir a los enemigos, es decir, a quienes podemos y debemos atacar (*Los demonios*, la novela de Fiódor Dostoievski, dibujó para siempre un drama incesantemente repetido). El propósito está lleno de acechanzas: ¿Quiénes y cómo definen al enemigo? La historia de los conflictos, en el mundo entero, abunda en definiciones provisionarias, a veces erradas, otras arbitrarias, de quiénes son los enemigos. En los procesos de transformaciones revolucionarias, son frecuentes los enfrentamientos entre grupos o fracciones de grupos que de pronto pasaron a formar parte de los denominados enemigos después de haber compartido ideales y aun mezclado la sangre en combates contra los anteriores enemigos comunes. ¿Dónde ordenar la memoria? Decisiva e insuficiente, la memoria colectiva no es autónoma y sus condiciones de existencia emanan de los valores y principios que argumentan nuestro presente y desde donde el pasado queda recuperado.

Ya insinué que el caso argentino puede resultar ejemplar. La memoria, vuelta verdadera política de Estado, muestra sus alcances y límites. La memoria estatal suele tender a consagrarse como memoria única e indiscutible. Las instituciones que propicia legítimamente el Estado, desde la fijación de los días festivos del calendario hasta los organismos educacionales que prescriben relatos más o menos uniformes de la historia apuntan en esa dirección. Con todo, el lugar de llegada de los esfuerzos es imprevisible. La construcción de un monumento puede planearse meticulosamente, desde el boceto hasta su ejecución y emplazamiento en un lugar determinado. Nada, o casi nada, podemos decir sobre lo que

dejará marcado en la memoria de quienes lo visiten o de quienes pasen a su lado ignorantes de su propósito conmemorativo. La memoria está siempre después, es un residuo, lo que permanece. En el extremo, más que *inventores*, somos *recolectores* de memoria. Es presumible que nuestros actos, todos nuestros actos, vayan dejando una estela para la memoria futura. Ignoramos en cambio la forma en que se plasmará su recuerdo.

Me permito apuntar otro riesgo de comprensión al que nos enfrentamos cuando nos interesamos por develar la fuerza y la significación de las memorias colectivas. Pocos “objetos de estudio” suelen resultar tan íntimamente próximos al investigador. Los análisis incorporados a los grandes capítulos que se han abierto en este campo, vinculan a veces estrechamente los acontecimientos evocados con la biografía de quien los pone bajo sus ojos. No es casual, ni despreciable: armenios, gitanos, judíos y argentinos podrían certificar esta tendencia. El riesgo, si se pretende una aproximación ajustada a lo que ocurre, radica en dar por sentado que quienes nos rodean comparten, naturalmente, cierta mirada del pasado. Insisto en el caso argentino. Es extraño que no existan estudios relevantes, ni aun encuestas rigurosas, que den cuenta del sentir y de las creencias de la población sobre las consecuencias derivadas de la última dictadura. Yo digo “desaparecido” y menciono a mi hijo; aquel, a su amigo; el otro, a un compañero de militancia. No es impensable, sin embargo, que una porción altísima de los habitantes –ni padres, ni amigos– guarden un recuerdo distante, aun opuesto, a aquello que en nosotros late intensamente. Pero aun en nuestros propios casos, ¿cuáles son los fragmentos de memoria que hemos rechazado para sostener la que ahora nos habita? ¿Qué hemos optado por recordar, por instalar como memoria? Voy a tomar un ejemplo para tratar de explicitar los tropiezos que encuentra cualquier intento de explicar el porqué de la memoria. Los años de cruel violencia vividos en la Argentina, ya

lo hemos insinuado, han ido encontrando un espacio recortado, el iniciado por el golpe de Estado de 1976 y la dictadura que doblegó al país hasta 1983. Pero la violencia, el terror, antecedieron a ese 24 de marzo y en consecuencia los testigos de entonces, ya viejos muchos de ellos, guardan una memoria que a veces subraya las vivencias personales de aquellos años anteriores. No intento historiar con minucia los acontecimientos sino subrayar las palabras de la memoria. Durante años, una parte considerable de la población recordaba aquellos años con el nombre con el que desde el poder se había estigmatizado al enemigo. “Subversivos” se convirtió en el santo y seña de aquello que debía combatirse, la cifra de la violencia y la muerte desparramada en las calles. La “época de la subversión” se convirtió en la manera de llamar los años caracterizados por aquella violencia. Durante mucho tiempo en la Argentina era más frecuente, más entendible, hablar de la subversión como sinónimo del mal que había caído sobre todos, que de “dictadura”. En todo caso, la memoria enunciaba “proceso” para indicar el período de gobierno militar: era la apretada síntesis de “Proceso de Reorganización Nacional” con el que la dictadura se había identificado. Aún hoy, a más de treinta años, solo los nacidos en las últimas décadas o aquellos de definida actitud política, incorporan “dictadura” al código de sus referencias de época. Más frecuentes son los eufemismos: “la época de los militares” soslaya la toma de partido. Es previsible que una fracción numerosa, tal vez mayoritaria, tenga depositada su memoria en fechas más recientes y aquel pasado sea un espacio de silencio. ¿Cuánto se ha modificado el habla de los habitantes del país cuando aluden al tiempo que nosotros, sin vacilación, llamamos “dictadura”? Porque no hay otro lugar donde la memoria pueda inscribirse que no sea el lenguaje. Aun el cuerpo, secreto refugio de la memoria, reconoce sus marcas solo si un relato las nombra.

Mi ejemplo, sin embargo, apunta a otra zona. Cuando en Ar-

gentina se intenta comprender las múltiples vías que condujeron al golpe militar de 1976, al margen de abstractas generalizaciones, de caprichosas visiones demoníacas, se suele descender a la descripción de la conducta difusa de la sociedad, de la magnitud de la anuencia ciudadana, de las miradas que se ocultaban y los oídos que se cerraban. A veces la indagación concluye adjudicando una responsabilidad colectiva que operaría desde las entrañas ideológicas que parece poseer la “naturaleza” nacional. Suelen esbozarse circunstancias justificadoras: desde la ignorancia hasta el terror generalizado. La memoria, hipotéticamente, debería dar cuenta de aquello experimentado.

Menos frecuente es otra pregunta que bien podría estar en la base explicativa de las memorias sucesivas: ¿Por qué debería permanecer un recuerdo que no coincidiera con la vivencia de aquellos días, que mostraba el hartazgo de una violencia cotidiana padecida como pura y execrable violencia? Preguntas como esta pueden resultar mortificantes y deberíamos estar dispuestos a afrontarlas aunque sepamos, como repite la doxa, que nada es tan sencillo. Al fin, es lo que hemos tratado de relatar en estas líneas. Sobre todo no es sencillo, por no decir “es difícil”, evitar la tendencia a lo que podríamos llamar “el deseo de memoria”, ese movimiento de la voluntad que tiende a pugnar por hacer de la memoria colectiva aquello que nosotros consideramos necesario recordar. Pero este es otro asunto y por ahora deberíamos aceptar, tal vez con alborozo, que la memoria no es otra cosa que un interrogante sin fin.

Prólogo¹

¿Cuándo se escribe un prólogo? Es sabido que este tipo de discurso, que por caminos diversos intenta orientar la lectura de lo que le sigue, se escribe después de que la obra prologada está concluida. Sea el mismo autor del texto principal (o el responsable de haber compilado trabajos de autores diversos, como sería el caso de este libro), sea un tercero, en el momento de afrontar su tarea el prologuista se aleja del texto al que va a referirse y lo observa per trechado con su experiencia previa y con lo que le enseñó el propio material que ahora prologa. El prologuista siente que el texto toma distancia e intenta alcanzarlo, apropiarse de él mediante el ilusorio sentimiento de saber más o, al menos, de saber todo lo encerrado en el texto que se dispone prologar. Aunque se trate de un prejuicio insostenible, sin esta condición previa flaquea la voluntad de decir algo que supere la repetición cacofónica porque, en ese caso, el prólogo es evitable o francamente innecesario. También existe otra posibilidad: el prólogo como testimonio de la experiencia a la que se somete un lector atento.

1. Prólogo al libro *Los discursos de Córdoba sobre los 70: visiones y re-visiones*, de María Paulinelli, publicado en 2013 por Comunicarte, Córdoba, p. 9-12. [N. de la E.] El prólogo está fechado en junio de 2011.

Centrados en la violencia y el terror que se adueñó de Argentina alrededor de los años setenta, los capítulos que componen este libro ejercen un notable esfuerzo por entender los modificados rostros que la memoria fue exhibiendo a través del tiempo. Memoria y tiempo se acompañan tan íntimamente que sería imposible imaginarlos por separado. Sabemos de la memoria porque la noción de pasado no nos resulta extraña; tanto como la percepción del pasado exige que alguna memoria lo haga presente. Toda preocupación por la memoria, en consecuencia, es evocación de un tiempo pasado que, a su vez, no permanece inalterado. El pasado, convocado al presente (y no hay memoria sino en el presente), atraviesa las capas de la experiencia vivida, la de los relatos contruidos entre aquel ayer y este hoy que, a su vez, fue futuro en los momentos previos.

Escritos hace dos años, estos estudios coordinados por María Paulinelli miran un vertiginoso pasado y actualizan lo que podríamos llamar los “estados de memoria” registrables a lo largo de treinta años a partir de un hecho que aglutina intensos símbolos: el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Alejado del texto, el lector bien puede preguntarse: ¿Solo se intenta reconocer, una y otra vez, las mismas huellas? ¿O solamente indagar cómo las huellas alteran su significado a través del tiempo? Las preguntas, en cualquier caso, no son ingenuas ni superfluas. Afirmar que existen huellas presupone una especie de verdad fáctica comprobable que se opone a la expandida teoría que hace del relato lo único probablemente existente. En esta segunda opción, la que privilegia exclusivamente el relato, las huellas estarían después y no antes de la construcción verbal que las describe. Es casi indiscutible que las huellas (como paradigmáticamente exponen, por ejemplo, las huellas digitales) no dicen nada si no media algún sistema de interpretación que permita diferenciarlas, reconocerlas. Pero sostener que existe una materialidad comprobable, hechos reco-

nocibles como tales aunque su significado no sea transparente, se enfrenta al intento de diluir toda realidad en una disputa retórica. Claro que el parentesco entre huella y memoria va más allá de la pura materialidad del rastro. La huella, como la memoria, también es un camino cuyo trazado proviene de un tránsito reiterado: la huella se hace camino a sí misma; como si en la huella estuviera contenido un rumbo previo. La memoria nos habita antes de que se le marque el sendero por donde debe orientarse.

La memoria que evoca prácticas sociales, acontecimientos que suelen reconocerse como históricos porque ocupan un lugar en un proceso que suele asimilarse a un camino, no prescinde de las huellas. Pero su significación no deriva de ningún sistema interpretativo con valor generalizable previamente establecido. Cada momento ofrece nuevos marcos de referencia y los que habitan esos momentos sucesivos son otros (aunque fueran las mismas personas) porque sus miradas, sus pautas interpretativas, se han modificado. Ante el cambio de mirada, ¿las huellas permanentes se vuelven más nítidas, mejor delineadas? ¿O la mirada modificada a través del tiempo reconoce otras cosas que permanecían invisibles? El trabajo del olvido perfecciona la memoria: una nueva mirada, una nueva interpretación, a la vez que registra lo que ayer era opaco, olvida hechos que antes resultaban ineludibles.

Resulta pertinente señalar que el tiempo de estos escritos está marcado por un doble alejamiento: por una parte, han pasado dos años desde que fueron elaborados; por otra, la lejanía ya estaba presente en el abordaje de los hechos distantes que se ofrecían al análisis. Pero un nuevo e imprevisible alejamiento, que nada tiene que ver con las normas de la investigación y la redacción de sus resultados, distancia la escritura de los trabajos del momento de su circulación pública: el prologuista debe hacerse cargo de su propia indebida demora. Hace casi un año que me fue entregado el original de este libro y en aquel momento lo leí por prime-

ra vez. Pasado el tiempo se volvió imprescindible una relectura y la experiencia compensó en algo la mortificación de mi incumplimiento: leí las mismas páginas, pero comprobé con placer que aquello que parecía pegado a la crónica se perfilaba como un trabajo estructurado que admite la autonomía del ensayo.

Cada uno de los aportes a este libro, aunque desiguales entre sí tanto en el alcance de los objetivos buscados como en la minuciosidad de los detalles, se incorpora a una mirada de conjunto que bien podría compararse con un fresco de época. Resultaría engañoso fechar con exactitud de calendario los límites del período recordado. Cada fenómeno investigado dilata su perímetro y exige considerar lo que está detrás y lo que se puede observar desde un indeciso presente. El problema y el punto de atención primordial es, justamente, ese inasible presente que parece borrar los tabiques que lo separan de un inminente futuro al que le estamos pisando los talones aun cuando ni podemos sospechar la forma de su rostro.

La extensa investigación del equipo dirigido por María Paulinelli apunta hacia aquellos años en que la voluntad sintetizadora del lenguaje llama “los setenta” y los atraviesa observando cada rincón de las expresiones culturales circulantes: telón de fondo sobre el que se juega un más intenso drama de muerte y desolación. Con suerte diversa, es cierto, los textos aquí reunidos reaccionan contra los relatos congelados (sin vida) que muchas veces, por pereza mental o intereses en disputa, aplanan los recuerdos. Se trata de liberar el enfoque de la tentación falsamente fotográfica. El énfasis, que subraya una acción, una idea, un texto, es el primer gesto crítico que efectúa el investigador o el ensayista.

Rigurosamente –es casi un lugar común– no existe escritura inocente. Sin embargo, algo distinto es la parcialidad, esa especie de predecisión que, al resguardarse de lo inesperado, solo registra aquello que confirma su propia creencia. La mirada del estudioso

se posa sobre algunos objetos que privilegia; el parcial cree saber de antemano lo que va a descubrir y utiliza el objeto elegido para avalar un prejuicio. Este libro ha elegido el buen camino sustentado en una precaución fundamental: las interpretaciones de una época raramente coinciden en conclusiones universalmente válidas. La década del setenta en la Argentina “no ha logrado estructurar visiones transparentes y diáfanas sobre sus alcances y propuestas”, se dice en la “Introducción”. Hablar de un “buen camino” es reconocer el desafío de la complejidad. Cuando lo que se intenta es construir una memoria aleccionadora, el camino importa por las sorpresas que muestran sus bordes. Sólo las preguntas que porfían en indagar cómo fueron posibles los hechos, se abren al espacio tenue de la esperanza.

Las palabras en disputa¹

¿Qué interroga el título de este simposio? ¿Y sobre qué propone dialogar el tema de nuestro propio panel? ¿Existe realmente una “mirada latinoamericana” de conceptos como “historia”, “memoria”, “verdad” y “justicia” para considerar los delitos “de lesa humanidad y el Holocausto”? Inesperadamente, me siento extrañado ante palabras que sin duda he usado con frecuencia y que ahora nos están exigiendo mirarlas cara a cara para que develen su sentido en el contexto en el que las estamos poniendo a prueba. Al fin y al cabo, ese es el papel de un simposio, el momento en que, según la tradición, los griegos se reunían a beber y a dialogar sobre palabras. Es cierto que, lejos del amable filosofar, nuestra época se caracteriza por disputas a veces banales y que sin embargo contienen, secretamente, la elección entre la vida y la muerte. La apuesta es enorme y vale la pena la querrela de las palabras que nombran la memoria.

1. Exposición presentada en el Primer Simposio Internacional “Crímenes de lesa humanidad y Holocausto: historia, verdad y justicia. Una mirada desde América Latina”, realizado en la Universidad Nacional de San Luis en 2013. Republicado en *La inquietante relación entre lugares y memoria*, seguido de *Una ética de la memoria* y *Palabras en disputa*, UNR Editora, Rosario, 2019, pp. 55-68.

Porque se trata, creo, de la elección que la memoria realiza entre el infinito mundo recordable. Qué recordar equivale especularmente a la decisión de qué olvidar. Estamos en deuda con la memoria cuando olvidamos que nunca dejamos de olvidar aunque hay sin duda algo más grave para la búsqueda de la verdad que atraviesa cualquier voluntad de memoria: simular el olvido o ignorar que existe más de una forma de recordar. Más aún: ciertas maneras del recordar que otorgan valor absoluto a determinada memoria, que la promueven como única posible, en su hueca repetición, ignoran los tiempos y las circunstancias de lo que se evoca, lo rescatado se cristaliza, se vuelve una abstracción evanescente, empuja al olvido.

Permítaseme sugerir que la memoria, sin la cual la vida humana pierde toda consistencia, rigurosamente se despreocupa tanto de la verdad como de la justicia. Está antes y después de la verdad y la justicia. La memoria, rectamente, no tiene un para qué: ningún objetivo logrado la agota y sin embargo nos envuelve y condiciona nuestro pensar y nuestro actuar. Recordamos muchas veces solo el recuerdo de otros, repetimos con frecuencia afirmaciones que de tanto reiterarse eluden cualquier crítica, pasan a ser “sentido común” y al condicionar los “horizontes de expectativas”, en el sentido de Reinhart Koselleck, reordenan el “espacio de experiencia”, nuestro pasado se redibuja, es otra nuestra vida en el presente. La cuestión es decisiva porque el presente es el único tiempo en que podemos vivir; certeza que, por obvia, suele escapar a nuestra conciencia y tan evidente como afirmar que la memoria siempre es memoria del pasado y que siempre se realiza en el presente.

Volvamos a la propuesta del seminario, que se asienta en la decisión de calificar ciertos delitos como injuriantes para la humanidad entera, delitos de lesa humanidad. Un legado de la post Segunda Guerra Mundial, cuando los triunfadores declaraban su

voluntad de que determinadas prácticas criminales, aunque consolidadas en la historia, desaparecieran para siempre. Es sabido que los logros han sido precarios y que, más limitado aún, ha sido el esfuerzo por reflexionar sobre las condiciones que hicieron posible los hechos que se condenan y que se pretenden evitar en el futuro. Igualmente importante, agreguemos, sería analizar las condiciones que hicieron posible que tales legislaciones pudieran establecerse, sustentadas en una determinada –y para nosotros irrenunciable– noción de humanidad, es decir, del mundo constituido por los seres humanos. Dos interrogantes proponen un duro camino al pensamiento: esta noción de humanidad, establecida por un circunstancial acuerdo de los vencedores en la guerra, ¿era la única factible? ¿La guerra solo podía concluir con la derrota de Alemania?

Aunque resulte intranquilizante, el nazismo también pensaba en una humanidad, pero otra: en una especie de destino que marcaba la preeminencia de un ser humano que encontraba su perfección en un modelo racial y cuya vigencia exigía la superación de las lacras contenidas en individuos desviados de aquel camino de grandeza. En esta idea se asentaba lo que luego se llamaría genocidio. Es imprescindible evocar la condición primera para la condena a esta práctica que nos resulta abominable: la decisión de extirpar a determinados fragmentos de la humanidad por pertenecer a ese fragmento, y solo por eso.

Es cierto que aquella definición primera fue ampliando su alcance y que a medida que extendía sus límites fue perdiendo significación e intensidad. Las palabras se vuelven vacilantes cuando sus fronteras semánticas se expanden hasta diluirse. El uso generalizado de la palabra “genocidio” para tipificar múltiples formas de asesinatos plurales, es sin duda un intento de condenar con la máxima severidad crímenes generalizados y condenados por nuestra actual percepción de la convivencia colectiva. Creo, sin

embargo, que este uso desbordante arriesga empañar otras realidades que merecen distintas comprensiones aunque idénticos rechazos. La dramática historia de violencia en la Argentina de los sesenta y setenta, que culminó con la siniestra represión emprendida por la dictadura, aún admite polémica sobre si incluye la caracterización de genocidio.

El genocidio, esta eliminación del otro por lo que naturalmente es, prescinde, por ejemplo, de la idea de “enemigo” que, de manera lejana, acepta la pertenencia del otro como humano. Los judíos, los gitanos y los armenios víctimas de genocidios, solo en un sentido ontológico eran enemigos de los genocidas. La definición de un enemigo, como forma de constituir la identidad propia, y el deseo de eliminarlo, no es menos grave pero se diferencia del genocidio. El enemigo se construye y puede deconstruirse: si el enemigo cambia de bando, puede dejar de ser enemigo. Los judíos, para el nazismo, eran irrecuperables, de acuerdo a los postulados del alemán Paul de Lagarde en su *Judíos e indogermanos*, publicado en 1887. Inspirado en las enseñanzas de Pasteur sobre los gérmenes patógenos como causantes de las infecciones humanas, Paul de Lagarde no solo establece una analogía entre judíos y gérmenes peligrosos para la salud de los hombres, sino que, también por analogía, sugiere un tratamiento: “No hay trato con la triquina y los bacilos. No se educa a la triquina y a los bacilos; se los extermina tan rápida y radicalmente como sea posible”.

Los llamados genocidios económicos o genocidios ecológicos confunden: la destrucción de seres humanos o del medioambiente son consecuencia de sistemas económicos y de concepciones del mundo que sin duda merecen ser condenadas y combatidas. Pero el genocidio, rigurosamente, no es consecuencia de otro actuar, sino de la deliberada decisión de “limpiar” la tierra de determinados hombres. Hannah Arendt justificaba la condena a muerte de Adolf Eichmann en que su acción había sido consecuencia de su

certeza de que algunos seres humanos, por su condición de tales, no tenían derecho a seguir viviendo junto a los otros. Por esa, y por esa única razón, argumentaba Hannah Arendt, Eichmann no merecía habitar la misma tierra que el resto del mundo.

Habíamos señalado la relevancia que tiene ocuparse no solo de los hechos que la memoria insiste en evocar, de los contextos socio-históricos que los rodearon, sino (y sustancialmente) a las condiciones que hicieron posible la realización de esos hechos. En el caso del Holocausto, tal vez no se le haya prestado toda la atención que merece al lugar de la ciencia en la creación de las condiciones que lo hicieron posible. Sería torpe buscar causalidades inmediatas, pero la ciencia, amparada en el halo que la consagra tan neutra como benefactora, ha contribuido y sigue contribuyendo a la construcción de una imagen penetrante de lo que es un ser humano y de su perfectibilidad posible. Ya en 1883 el inglés Francis Galton, precursor de la estadística moderna y primo de Charles Darwin, había incorporado el término “eugenesia” para designar una ciencia que postula el mejoramiento de la raza humana a través de una cuidadosa evaluación de las características más adecuadas de los individuos. Su primera sugerencia fue la regulación del matrimonio de acuerdo al patrimonio hereditario de los padres. Pocas convicciones se desplegaron con tanta velocidad, ni fueron compartidas por el mundo científico con tanta unanimidad como las postulaciones de la eugenesia. La aspiración a “construir” un ser humano con rasgos previamente caracterizados como superiores penetró todos los espacios, en casi todos los países y nunca dejó de actuar, con otros nombres, hasta hoy mismo en que la llamada biotecnología se ha instalado en un lugar privilegiado de la ciencia contemporánea.

Pero un siglo antes de Galton, algunos estudios sobre el origen de las formas lingüísticas europeas habían contribuido a generar un piso científico en el cual se afirmaron con comodidad las pos-

tulaciones eugenésicas. William Jones, otro súbdito británico, fue el primero en señalar las afinidades estructurales entre el sánscrito, el griego y el latín y los antiguos gótico y céltico. Jones, abogado y juez en la Corte Suprema de Bengala, dejó abierto en 1786 un capítulo fundamental para la historia de la lengua: en adelante el indoeuropeo (también llamado indogermánico) apareció como el origen común de casi todos los idiomas que recortaron un orden civilizatorio autoconsiderado superior a cualquier otro. En 1805, el alemán Friedrich Schlegel llegó a afirmar que el hindú, “por su profundidad, su claridad, su suavidad y su espíritu filosófico”, era la lengua primitiva de la cual derivaban todas las otras, y algunos años después el francés Georges Cuvier, creador de la anatomía comparada, fue más lejos y le otorgó a la descripción iniciada por William Jones un valor heurístico que superaba ampliamente el estricto estudio de las lenguas. Cuvier creyó que a partir de las “analogías de las lenguas” era posible dar un salto sustantivo en la descripción de las ramas principales de las razas. El llamado “racismo científico” multiplicó los estudios y, de clasificación en clasificación, se pudo establecer, por ejemplo, que los indígenas de África constituyeron “la más degradada de las razas humanas, cuya forma se asemeja a la de los animales y cuya inteligencia nunca es lo suficientemente grande como para llegar a establecer un gobierno regular”.

Así, el indoeuropeo no solo se ofrecía como lo más avanzado de la expresión lingüística sino que sus hablantes fueron considerados como los más perfectos individuos de la especie humana. Pero de entre todos los pueblos indoeuropeos habría habido uno, el ario –grandes dolicocefalos rubios que en la Antigüedad habitaban el norte de la India–, que representaba el elemento puro y superior de la raza blanca. El mito encontraba carnadura en los argumentos de la “ciencia” lingüística. Por una parte, “descubría” lo que ya era una verdad míticamente difundida y, por otra, esta-

blecía el terreno adecuado para nuevas habladurías que, en parte, la ciencia pretendía haber confirmado como verdad. El ario había tomado las formas en las que se retrataban aquellos que se veían como modelos a sí mismos: rubio, ojos azules, alto y de piel blanca. Los argumentos se acumulaban en la búsqueda de los orígenes europeos. El germano-inglés Max Müller, destacado estudioso del sánscrito, fue decisivo en la instalación de la idea del ario como ejemplo de la perfección humana: fueron célebres sus conferencias en la Royal Institution de Londres entre 1859 y 1861. Tras ellas, lo “ario” mantendría su prestigio casi indiscutido durante un siglo. En realidad el “descubrimiento” de lo ario venía a llenar una expectativa de explicación largamente elaborada por el pensamiento europeo. Tal vez por eso, porque era científicamente “esperado”, de nada sirvió que el propio Müller se retractara apenas diez años después y que hacia el final de su vida (murió en el año 1900) insistiera en afirmar que el término “raza aria” era tan poco científico como el de “gramática dolicocefala”.

Con todo, el racismo pareció adquirir todo su esplendor con las ideas expuestas por el conde Joseph Arthur de Gobineau, que entre 1853 y 1855 publicó su famoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Razonablemente, toda la crítica al racismo se ensañó en adelante contra las ideas del noble francés, leído desde Wagner hasta Adolf Hitler, mientras la “ciencia” que lo respaldaba se refugiaba en la asepsia de los estudios eruditos. El francés André Pichot, en su excelente estudio *La société pure*, publicado en el año 2000, analiza cuidadosamente cómo el presupuesto de la nobleza y la neutralidad científica ha eclipsado, en la historiografía sociopolítica, el lugar de los científicos en la elaboración de “climas de época” que hicieron posible muchos crímenes políticos. En un tiempo muy próximo a las publicaciones de Gobineau, por ejemplo, el alemán Ernst Haeckel se consagraba como una de las glorias de la biología. En la huella de Charles Darwin, Haeckel

otorgó solidez a la argumentación racista en su *Historia de la creación de los seres organizados según las leyes naturales*, en la que propone una clasificación jerárquica de las razas humanas de acuerdo a su lugar en la evolución: desde los negros, considerados próximos al mono, hasta la forma más evolucionada de la raza, los indogermanos, entre los que se cuentan los alemanes, los anglosajones y los escandinavos.

Gobineau ya contaba con el respaldo de las estadísticas, detrás de la ciencia de los números, cuando destacó el lugar sobresaliente de los blancos por sus incomparables capacidades intelectuales, por la belleza del cuerpo y porque “son los únicos que conocen el honor”. Majestuosamente, el conde francés se sintió habilitado a afirmar que “los pueblos que no tienen sangre blanca se acercan a la belleza sin alcanzarla”. La posibilidad de que una buena parte del mundo no se estremeciera ante la idea de eliminar poblaciones humanas enteras, algo nos debería decir, al menos, sobre nuestra ignorancia del mal.

La búsqueda de respuestas a cómo fueron posibles los crímenes de lesa humanidad, seguramente no cancelará la continuidad de esta mancha negra con que nos abruma a lo largo de la historia. Sí, seguramente, puede abrir senderos a través de los cuales vislumbremos nuestras propias responsabilidades en la permanencia de un mundo donde esos crímenes son posibles. Algunos consideramos que la historia no se repite, contra algunas creencias que sostienen lo contrario. En todo caso, se repite con nuevas ropas, con astucias distintas. La consigna de recordar para no repetir tal vez debería trocarse en otra que insista en cambiar las condiciones que hacen posible que las cosas ocurran. Estamos en el espacio de la ética, que impone interrogantes acuciantes sobre cómo vivimos cada día.

¿Quién es culpable?¹

¿Se trata de la causa Díaz Bessone o estamos frente a la causa Chomicki? La pregunta, así formulada, solo podría revelar ignorancia: histórica y formalmente, es indudable que no existe otra causa judicial fuera de la que estableció sentencias condenatorias en marzo de 2012. Sin embargo, la publicación de un libro sobre el tema, para el cual estoy escribiendo estas líneas, tiene como punto de partida no las condenas sino la absolución de un inculpado en el juicio. De hecho, y aunque distante de los estrados judiciales, para quienes repudian la falta de castigo al exmontonero Ricardo Miguel Chomicki, está abierta una nueva causa cuyo alcance desborda infinitamente los límites de un trámite jurídico.

El caso Chomicki, en realidad, reformula un interrogante que no ha dejado de inquietar a los hombres desde siempre: ¿Quién es culpable? Estamos en el espacio de lo trágico, es decir, de ese toque de inconmensurabilidad que atraviesa gran parte de los actos humanos. La causa Díaz Bessone acredita crímenes aberrantes ejecutados por perpetradores responsables porque eran conscien-

1. Capítulo incluido en el libro *El caso Chomicki*, de Rubén Chababo, Viviana Nardoni, Daniel Fernández Lamothe y Eliezer Budassoff. Publicado en 2015 por el Museo de la Memoria y la Editorial Municipal de Rosario, Rosario, pp. 133-138.

tes de lo que hacían. El caso Chomicki, aun aceptando la comisión de crímenes similares, no debería homologarse. Cuando un ser humano de 18 años es llevado a perder la noción misma de conciencia, y aun cuando él mismo no lo perciba, ha sido privado de las condiciones elementales que lo hacen responsable. Entre los perpetradores miembros de los organismos represivos y los delitos de Chomicki media un abismo insuperable. Y lo trágico, la percepción de lo irremediable, tal vez surja de la necesaria convergencia de ambos para que los hechos hayan sido como fueron en el pasado. Aunque nada los iguale, lo uno sería inexplicable sin lo otro.

Más allá de la impensable crueldad de la tortura, se yergue la absoluta maldad de intentar reducir la vida humana a mero objeto instrumental. En la “causa”, uno es verdugo y otro víctima, aunque a veces los límites parezcan difusos. Pero el que es víctima, por serlo, no es dueño de ninguna verdad, salvo la de su padecimiento, que tampoco basta para hacerlo necesariamente más justo. Se sigue siendo víctima aun cuando, en otro escenario, la víctima ocupe o haya ocupado el lugar de victimario.

Las dolorosas argumentaciones que se pronunciaron durante el largo proceso que demandó la causa Díaz Bessone permiten afirmar convicciones morales que deberían ser incuestionables: bajo ningún pretexto ni en ninguna circunstancia es admisible la tortura; de la misma manera que nadie, absolutamente nadie, puede atribuirse el derecho a disponer de la vida del otro. A los perpetradores de los crímenes se los condena porque “sabían lo que hacían” con personas incapaces de defensa; la víctima, en el momento de ser víctima, resulta inocente. Se es inocente porque víctima y esto no habla de las buenas o malas razones que fueron urdiendo la trama en que la víctima se vio envuelta. Ciertos interrogantes, cuando surgen descarnados, vacilan ante el temor de ser erróneamente interpretados, como si ocultaran respuestas categóricas

cuando solo pretenden ahondar en la complejidad de los hechos. Algunas preguntas resultan cruciales y, a veces, inesperadas. Lo peor es evitarlas. Quienes exigen la condena a Chomicki, ¿lo enjuician por traidor? ¿Y, en ese caso, traidor a qué? ¿Qué se busca castigar? ¿Qué otro y prioritario pensar se clausura cuando todo parece explicarse por la traición como argumento inapelable? En el ejercicio de la memoria, nada ha servido tanto para oscurecer el pasado (para olvidarlo) como el magro expediente de ver en la traición las causas de los fracasos de los movimientos que se querían emancipadores. El epíteto de “traidor” ha acompañado una innumerable lista de asesinatos infames.

Al culpabilizar a otro se busca, con agobiante frecuencia, el ocultamiento y la liberación de las responsabilidades propias. Pero, con la misma frecuencia, la suerte suele admitir que los papeles roten bruscamente. Entonces, el héroe justiciero de hoy se hunde bajo la misma acusación con que construyó su figura eliminando a los otros por traidores. Será su turno de ser traidor. La verdad, si es que llega, suele demorarse hasta la desesperanza. Y en todo caso, para los que murieron, la verdad siempre llega tarde. La justicia, como la memoria, solo alcanza a los vivos. En los muertos, la injusticia se consume para siempre. Mientras tanto, cuando los “justicieros” de hoy insisten en no admitir otra posibilidad que la de ser héroe o traidor, anulan otras opciones y cancelan el espacio maleable de la vida; niegan ese único tiempo que nos permite ser lo que somos: seres humanos, cuerpos que sufren y que a veces se desesperan porque ya no son dueños de ellos mismos. En el caso de las víctimas del terror desencadenado en los años setenta, es difícil precisar con nitidez cuándo empezó, para cada uno, este despojamiento de sí mismo. Pero es claro que cuando toda ilusión se derrumba, el cuerpo martirizado manda; la materialidad irrenunciable del cuerpo se impone sobre cualquier fuerza que antes podría haberlo sostenido. El suplicia-

do, con toda su historia auestas, ya no es el mismo. Si aún existe alguna esperanza sostenida en el acto de recordar, la memoria no debería prescindir de esta endeble condición humana.

Hace más de treinta años, en 1980, cuando en mi exilio mexicano se conocieron los primeros testimonios de sobrevivientes de los centros clandestinos, y cuando algunos de esos sobrevivientes empezaron a convivir con nosotros y a contarnos sus cruentas experiencias, escribí un artículo sobre esos testimonios. Extraigo de allí algunas líneas. Me atrevo a reproducirlas porque ya entonces la confusión estaba instalada:

Pocos son sobrevivientes. [...] ¿Cómo pudieron sobrevivir? ¿Por qué no los mataron también a ellos? Una compleja red de motivaciones permitió su sobrevida. Lo cierto es que allí están y algunos de ellos han dado fe de lo que pasaron. Entre otras cosas, de su colaboración con los represores. Según los testimonios, todos los sobrevivientes colaboraron en distintas proporciones, o simularon convincentemente alguna forma de colaboración. El coro de los justicieros en el exilio se levantará una vez más para señalar a los traidores. ¿Traidores a qué? ¿Desde dónde enjuiciarlos?

Toda generalización no es más que eso: la afirmación de valores globales que no dan cuenta de los hechos reales, históricos. La generalización suele ser un sin sentido. Pensar la situación del torturado en general, nos remitiría a categorías irrelevantes. ¿Por qué colaboraron los torturados en los campos de concentración argentinos? ¿Cuál podría ser el trato con la muerte de estos seres que muchas veces regresaban de la muerte? La pastilla de cianuro que acompañaba permanentemente a gran número de militantes guerrilleros ¿tenía a evitar la traición? ¿Se ha pensado lo que significa como proceso de desgaste y subestimación el sentirse “traidor en

potencia”? Para negarse a la posible traición, el militante se transforma en suicida constante. Ante cada riesgo, la pastilla entre los dientes. Una, dos, tres muertes diarias. Entre traidor y suicida, ningún lugar para la vida.

El torturado que delata, que colabora, frecuentemente no es derrotado solo por el sufrimiento. Su derrota es previa; cae derrotado porque ha vivido en un diálogo continuo con la muerte, donde el fin de su cuerpo aparece como una instancia táctica al servicio de una *técnica* política. La derrota, paradójicamente, se produce cuando toma conciencia de que la muerte no es inevitable. De que la vida es posible y que lo único que se le había ofrecido es la muerte. A la máquina terrorista, implementada por las Fuerzas Armadas, se opone otra máquina que solo confía en su confianza técnica, a cuyo servicio están los militantes. Cuando el militante sobrevive (aun a pesar de él) y observa que puede escapar de la máquina a la que estaba enajenado, sufre una conmoción y queda sin asidero. Ya no tiene sentido morir por la máquina a la que servía; entonces ve la posibilidad de la vida que se le impone. En un orden casi espeluznante, ha vencido la muerte. Pero también por esta razón, porque es máquina versus máquina la realidad que se le ofrece, en algunos casos, cuando sobreviene la ruptura total, la vida es asumida como terror que hay que vencer pasando a servir a la otra máquina destructora. Si no hubiera una matriz sustancialmente similar, sería difícil comprender por qué se puede pasar a la máquina hasta ese momento enemiga.

La derrota del militante aparece como una esperanza que se le había negado, porque la organización está construida en función de la muerte. Bruscamente termina el encandilamiento y, en los mejores casos, se vuelve a la vida y se desea compartirla. Tal es la situación de los sobrevivientes que aprove-

charon favorables circunstancias para salvarse y salvar a otros; salvarse juntos, contra el enemigo y contra los que ayer eran sus amigos y se transformaron en los peores acusadores.²

Lo trágico, en el caso Chomicki, está envuelto en los enigmas que no han dejado de atravesar la existencia humana en todos los tiempos y que los vencedores han tratado de ignorar para sostener el derecho a imponer sus leyes. Antígona, al desafiar las leyes de la ciudad para cumplir con las permanentes y no escritas leyes de lo sagrado, sabe que su hermano Polinices es, para Tebas, un traidor. Pero cuando Creonte, legítimamente, prohíbe que se le dé la sepultura, elude una ley superior y lo convierte en víctima. Antígona se apiada de la víctima, no del traidor.

El vencedor no cabe en el espacio de las víctimas (aunque alguna vez lo haya sido); la víctima, en cambio, siempre está en el lugar de los vencidos. Se es víctima porque un ojo ajeno puede reconocerla como tal. La víctima es una forma de ser mirado por los otros. Saberse víctima no libera del sentimiento de culpabilidad ni borra el recuerdo de los actos pasados. Se sigue viviendo a pesar de ser víctima. Y a pesar de las culpas que permanecen. Otra cosa es “vivir en condición de víctima”, que bien puede ser la manera de mirarse a uno mismo como si fuera un ajeno y que, a veces, envuelve el esfuerzo por olvidar (encubrir) las culpas propias que parecen deslegitimar la tranquilizante convicción de ser solo víctima. La víctima no puede dejar de ser inocente.

2. [N. de la E.] La versión publicada en el libro de Chababo *et al.* replica, con algunas modificaciones de redacción, una parte del artículo originalmente publicado en *Controversia*, núm. 9-10, 1980. Hemos transcripto la versión que se publicó en el libro. Estos ajustes realizados por el propio autor a la versión original dan cuenta de su permanente preocupación por la forma de la expresión.

Entre todos, ningún argumento contra Chomicki es más sólido que el de aquellos que sostienen que no es un traidor, sino que fue “leal” a su decisión previa de incorporarse a las fuerzas represivas. Describirlo como contrincante no solo lo excluye de la condición siempre piadosa de víctima. Si fuera así, la tragedia se desvanece y mis propias argumentaciones carecerían de sustento. Solo permanecería, además de exigir la investigación y el castigo por sus crímenes, la condena moral por haber obrado de mala fe. Pero los mismos que afirman esta hipótesis, ¿condenarían moralmente a alguien de sus propias filas militantes que, en cumplimiento de sus objetivos, hubiera “penetrado” al enemigo con el afán de destruirlo? Los vencedores no enfrentan juicios por traición.

Una causa, como la causa Díaz Bessone, se abre a la incertidumbre del litigio. Sin la aceptación del litigio, de las miradas encontradas, la idea de juicio pierde sentido. En el juicio se juegan –por encima de la severa razón de la justicia– todas las creencias, las pasiones y los laberínticos caminos de la memoria. Una y otra vez se desafían los límites de la verdad. Está el dolor, que sin duda es verdadero tanto para la víctima como para el victimario. Rara vez está presente la tragedia, donde se abisma el recto argumentar de las leyes establecidas por los hombres. No es un defecto del orden jurídico. Sea cual fuere, cualquier ley humana es falible porque para una buena parte de la humanidad resulta inconcebible la idea de un hacedor humano perfecto, indudable, definitivo.

Exactamente lo contrario ocurre con los dioses. En el espacio de lo divino, el concepto mismo de ley resulta incómodo. Dios – en cualquiera de las significaciones que se le adjudique– es como la ley. Sus actos y el orden que propicia *son* la ley. Justamente por esa incomprensible condición, para los ojos humanos –impedidos de evitar la duda– los hechos que se le asignan a los dioses aparecen arbitrarios, no sujetos a ninguna norma. Sus designios son inalcanzables, aunque resulte abrumadora la idea de que no

los tenga. Sin otra coerción que no se identifique con su ser mismo, los actos de Dios son necesariamente perfectos y es entendible que Leibniz propusiera que este mundo, creado por Dios, es el mejor de los mundos posibles.

En las antípodas de los dioses, los seres humanos niegan su propio ser cuando se desdeñan las leyes que ellos mismos se otorgan. Nos debemos a leyes que sabemos sujetas a errores y, en todo caso, podemos establecer otras que serán igualmente imperfectas: la infinita potestad de los dioses no cabe en ningún ser humano. Lo trágico, tal vez, es la expresión del olvido de esta diferencia. Una y otra vez, los hombres han intentado borrar los límites y se creyeron dioses. Solo lograron multiplicar las víctimas y perfeccionar la injusticia. El mal se alimenta de la negación de este conflicto que, sin embargo, parece marcar la condición humana.

**Columnas de
Héctor Schmucler
en la revista
*La Intemperie***

Efemérides¹

A medida que el mundo fue creciendo en su desencanto, los seres humanos nos hemos ido acostumbrando a la triste experiencia de un tiempo homogéneo de días iguales, calculables, considerados solo como productores de riqueza. Las efemérides presuponen pequeñas interrupciones: días diferentes de recuerdos compartidos que expresan una voluntad de evocación donde los hombres pueden reconocer algo en común.

Rigurosamente, cada día podría incluir una cantidad ilimitada de efemérides, siempre que estas cumplan un doble requisito: el primero, exige que en esa fecha, y en un número exacto de años antes, haya ocurrido algo; el segundo, que eso ocurrido sea considerado notable, digno de ser recordado. La primera condición pertenece a la zona de lo que podría denominarse objetividad: es posible buscar documentos que confirmen el momento preciso en que algo ocurrió: un nacimiento, una muerte, una batalla o el cambio de un gobierno. Menos categóricas, en cambio, son las razones por las cuales un acontecimiento merece ser tenido en cuenta. Sobre todo cuando, para ser una efeméride,

1. Columna publicada originalmente en 2003 en la revista *La Intemperie*, núm. 4, p. 16, Córdoba.

no importa que el hecho evocado sea fasto o nefasto o que sea, lo uno y lo otro según la memoria que lo evoque.

Las efemérides son componentes del recuerdo aunque la memoria suele ser arbitraria en la elección de aquello que retiene y aunque se despreocupe por la precisión meticulosa de las fechas. En este sentido, las efemérides, “lugares de memoria” (según la terminología prescripta por Pierre Nora), son endebles. No pueden renunciar a ser exactas pues por definición señalan un aniversario preciso y, a la vez, están a merced de los vientos de época. Cuando la memoria diluye la significación que la hace notable, la efeméride se apaga y el olvido extiende su dominio insaciable. Las efemérides parecen cumpleaños. Ambos dan cuenta de un aniversario pero sus diferencias son sustantivas: la primera da cuenta de un acontecimiento que adquiere valor por razones metonímicas. El segundo marca la acumulación del tiempo: lo reconocible es el hecho actual, que implica el pasado. Un nacimiento, por su parte, puede adquirir por sí mismo la significación fundante del recuerdo. En la tradición cristiana, el nacimiento de Jesús es el milagro absoluto. Nadie ha considerado cada día de Navidad, a través de los tiempos, como un cumpleaños. Tampoco es una efeméride y por eso resulta irrelevante la exactitud de la fecha en que la celebración (la palabra es precisa) se lleva a cabo. El espacio de lo sagrado es ajeno a la puntualidad de la historia; armoniza, en cambio, con la eticidad que acompaña a la memoria.

Las efemérides se alinean con la precariedad de lo humano. No aspiran a otra cosa, desde la propia palabra que las designa y que se funde con “efímero”, lo que dura un solo día, *hemera*, en el origen griego. Con todo, aunque efímero, el día de la recordación puede entramarse con la constancia de la memoria cuando esta ayuda a ordenar el sentido de nuestras vidas.

Entre nosotros, en la Argentina, las efemérides han ido per-

diendo su carga obligatoria y con ello nos hemos liberado de algunas fingidas emociones. Pero siento que algo importante hemos perdido en el camino. Seguramente esa dura sensación de pérdida se insinuó en mí cuando me propuse escribir esta nota y advertí que se publicaría en setiembre. Entre otras cosas porque en setiembre hay un 11, que ha ido sumando conmemoraciones: el de 1973, cuando un golpe militar conducido por Augusto Pinochet derribó el gobierno de Salvador Allende en Chile, y el de 2001, cuando los atentados al Pentágono y a la Torres Gemelas ayudaron a convencer a Estados Unidos de que, en adelante, nada debería oponerse a la guerra que lo tiene como protagonista impar. Recordé que cuando yo era pequeño e iba a la escuela primaria, el 11 de setiembre tenía un sentido unívoco: era el día del maestro en homenaje a Domingo Faustino Sarmiento, aquel hombre que no había escatimado ninguna forma de lucha, “con la espada, con la pluma y la palabra”, por “ver grande a la Patria”. El desinterés por las efemérides ayuda a desvanecer la negativa carga mitificante que solía acompañarlas. Pero en su lugar, en vez de generar un espacio de mayor lucidez, las efemérides dejaron un hueco. Peor: se convirtieron en ocasión propicia para la planificación productiva de los días homogéneos, racionalidad única del nihilismo que articula al capitalismo contemporáneo.

Equívocos del descubrimiento¹

¿Existía América antes del 12 de octubre de 1492? ¿Qué halló Colón que hasta entonces permanecía ignorado? ¿Qué alcanzó a ver que antes se escondía? Cualquier significado que le otorguemos a “descubrir” incorpora la presunción de un algo con existencia previa al momento de ser descubierto y en este caso no hay por qué dudar de que, efectivamente, la isla a la que llegó el astuto italiano era real, aunque solo mucho tiempo después fue parte de lo que se llamó América. Aquel 12 de octubre, según las memorias, Colón había llegado a una isla próxima al Japón. Como se sabe, además, no era otro su objetivo: alcanzar Oriente marchando incansablemente hacia Occidente.

Aunque no existiera, América no podía dejar de ser descubierta. Si fuera verdad que la historia se rige por leyes conocibles (incluidas aquellas que sirven de sustento a la esperanza marxista), la emergencia de América se instala en el campo de lo necesario. América era condición para que el capitalismo tuviera lugar en el mundo y con él se cumpliera el paso decisivo hacia la liberación del género humano, según puede leerse en el *Manifiesto del Par-*

1. Columna publicada originalmente en 2003 en la revista *La Intemperie*, núm. 5, pp. 38-39, Córdoba.

tido Comunista escrito por Marx y Engels en 1848. Las inauditas riquezas que se derivaron de estas tierras hacia una Europa imprevisible, parecen estar en el origen de la expansión del capitalismo moderno que, como lo destacara Marx, tiene como elemento constituyente la vocación de ser un sistema planetario. Si nos dejamos arrastrar por la tendencia a encontrar un “destino” en las presuntas leyes, podríamos sugerir que la “globalización” –en la que hoy respiran los poros de nuestros países– estaba ya en la algarabía con que la mitología nos deja escuchar el grito de “¡tierra!” previo al desembarco del 12 de octubre.

Los equívocos fueron el punto de partida para innumerables interpretaciones que le dieron forma al “descubrimiento”.

Para Hannah Arendt (*La condición humana*), tres acontecimientos forman el umbral de entrada a la Época Moderna: el descubrimiento de América, que anticipó la exploración y dominio de la vasta Tierra; la Reforma, que al interferir en las propiedades eclesiásticas abrió las puertas de la expropiación individual y de la acumulación de riqueza social; y la invención del telescopio, paso significativo en la formulación de una nueva ciencia que consideraba la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo. Mientras la conquista de nuevas tierras ensanchaba el planeta, el telescopio se encargaría de reducirlo hasta mostrarlo como un punto cada vez más pequeño en el mapa inabarcable del universo. En su ínfimo hogar, sin embargo, el hombre sintió que podía competir con los dioses.

En *La invención de América*, Edmundo O’Gorman concibe la historia como un proceso productor de identidades, en oposición a la tendencia a dar por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades. Desde esa perspectiva “ontológica”, para O’Gorman, el “descubrimiento de América” corresponde a la construcción misma del pensamiento occidental. No es posible imaginar el “continente americano” como el conjunto de las regiones cuya

existencia empezó a mostrar Colón en 1492, sin comprender el lugar que habían alcanzado los esfuerzos de los hombres de Occidente por entender su sitio y su papel en el cosmos. La “invención de América” marcó los discursos durante siglos. Tomás Moro, en la Inglaterra de comienzos del siglo XVI, hizo de América el lugar de la Utopía; Antonio de León Pinelo, a mediados del XVII, y luego de transitar por los claustros de la Universidad de Córdoba, escribía en *El paraíso en el Nuevo Mundo* que el edén, cuna del género humano, se encontraba en América meridional y que el arca de Noé había partido de los Andes.

Lugar de origen, América también fue vista como destinada a ser lo radicalmente “otro” en relación con Europa. Las teorías teleológicas del español Juan Larrea encontraron los anuncios del Mundo Nuevo en las palabras de poetas como Vicente Huidobro o César Vallejo. Ronald Meek, en *Los orígenes de la ciencia social*, subraya los dichos de John Locke: “en el principio, todo el mundo era América”. El autor del *Ensayo sobre el gobierno civil* se refería al primer estadio, el de los pueblos que viven cazando animales y alimentándose de los frutos espontáneos de la tierra, por el cual habían pasado todas las poblaciones existentes y que encontraba en la América indígena su más cercano y nítido ejemplo. En *El pecado original de América*, Héctor A. Murena encuentra un “segundo pecado original” en la renuncia a la diferencia con Europa. Si el primer pecado, común a todos los hombres, determinó la expulsión del Paraíso y marca el comienzo de la existencia escindida, “el hombre americano”, sostiene Murena, al exiliarse por segunda vez, ahora de Europa, abre la posibilidad de un reencuentro, de un rehumanizarse que hubiera exigido negar aquella civilización donde se encarnaban las consecuencias de la escisión primera. Pero no lo hizo. Recayó en el “espíritu objetivo”. El nuevo “pecado original”, el propio de América, consiste en haber despreciado esa oportunidad única de reinstalar la unidad primi-

genia. América cumplió el extraño papel de contribuir a hacer la Modernidad europea y luego hacerse a sí misma de acuerdo a esa Europa moderna. Hemos reproducido, en América, y en la manera que pudimos, la historia de Europa. Una historia que encontró su razón secular en la metafísica del Progreso y que culmina en nuestros días en la ideología de la globalización, a la que entramos como a un destino irrenunciable. Aunque se la acepte bajo protesta.

El incómodo ejercicio de la memoria¹

En la tradición bíblica, sobre todo la de origen judaico, recordar el pasado se vuelve condición de existencia en el presente. La memoria no es solo una forma del pensamiento: es un mandato ineludible. El peligro que amenaza la continuidad de lo humano, indica Yosef Yerushalmi en *Zakhor*, “no es tanto que se olvide lo que ha sucedido en el pasado, sino el aspecto más crucial de cómo *sucedio*”. El olvido se acomoda fácilmente en los tiempos de bonanza y desencadena la ilusión de que el pasado se ha clausurado. De olvido en olvido, todo parece comenzar hoy mismo. Al diluirse el espesor de la historia, renunciamos a la responsabilidad de lo heredado y arriesgamos todo cuando en el presente no reconocemos la presencia de un pasado que nos constituye. Yerushalmi cita el Deuteronomio (6:10-12):

Y cuando el Señor tu Dios te haya llevado a la tierra que a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob, juro que daría: ciudades grandes y prósperas, que tú no edificaste, y casas llenas de todas las cosas buenas, que tú no llenaste, y cisternas excava-

1. Columna publicada originalmente en 2003 en la revista *La Intemperie*, núm. 6, p. 33, Córdoba.

das, que tú no excavaste, y viñedos y olivares que tu no plantaste, y hayas comido y estés saciado; *entonces, ten cuidado de no olvidar al Señor, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre.*

Aunque nada pueda asegurarnos contra futuras inclemencias, sería torpe dejar de percibir que en estos días la Argentina vive cierta calma expectante. Los estados de ánimo colectivos no siempre derivan de causas demostrables. Los miedos y las algarrabías muchas veces son sensaciones pasajeras, necesidades de reposo, estallidos de alegrías sin los cuales ninguna vida es posible. Tal vez sea el momento oportuno de estimular la memoria; no para opacar las débiles luces que aparecen en el horizonte sino para satisfacer la más permanente vocación de indagar en un pasado que, raigalmente, persiste en nuestro presente.

Hace quince años, en un artículo aparecido en *La ciudad futura* y bajo el título “Miedo y confusión”, trataba de reflexionar sobre mis propias perplejidades frente a un aniversario que había marcado para siempre mi vida. Copio algunos párrafos:

Un sentimiento de confusión nos envuelve. No es odio; casi no es dolor. Nuestra confusión está hecha de miedos, de palabras no dichas, de confianzas que se diluyen. Triste aridez que se ciega ante la vida, la confusión nos cierra el camino a la tragedia, a la pasión, al amor.

La confusión transita por el país (por eso hay palabras que aún cuesta pronunciarlas). Para salir de ella deberíamos abrirnos a los interrogantes, a las palabras que el miedo retiene. Los miedos se resisten a abandonarnos [...] sobre todo el miedo a preguntar y preguntarnos. Miedo a enfrentar espejos que nos recuerden a nosotros mismos en cada momento del pasado; a desconocer (a no conocer) las figuras que se re-

flejan. Miedo a que claudiquen las respuestas explicativas que nos tranquilizan. A no saber por qué. El colapso puede parecer próximo cuando las seguridades de la razón se resquebrajan. Pero deberíamos atrevernos a atravesar esos miedos si queremos intentar salir de la confusión, recuperar el verbo y decir palabras nuevas.

Es posible que nuestra calma actual sea propicia para que la memoria ejerza el incómodo papel de conmover los lugares comunes que, hoy más que nunca, los medios masivos de difusión se encargan de repetir hasta saturar cualquier espacio de silencio propicio al pensar autónomo. Si logramos eludir el fácil encantamiento del optimismo que disimula los fracasos de ideas que merecían fracasar, si somos capaces de reconocer errores pero no creemos que son solo errores sino también complicidades con los hechos de un pasado que quisiéramos superar, si logramos aceptar que lo justo no es solo la imposición de nuestras particulares y precarias convicciones, si logramos sentir (bien digo: sentir) que el *otro* es el espejo donde nos reconocemos a nosotros mismos, a lo mejor podríamos congratularnos de haber dado un paso hacia una incipiente lucidez. Aunque debamos pagar el precio de atravesar la angustia.

Las maneras fascistas¹

El 23 de marzo de 1919, hace 85 años, Benito Mussolini inauguraba el fascismo. Ese día quedaron formalmente constituidos en Milán los *fasci di combattimento*, especie de ligas de defensa sobre las que se gestó el movimiento fascista que lo llevó al poder en 1922 tras la “Marcha sobre Roma”. En 1943 –desmoronado el régimen y derrotado en la guerra– Mussolini fue apresado por orden del rey. Vivió dos años más al servicio de los alemanes, que lo rescataron de la cárcel y lo colocaron a la cabeza de un gobierno títere en la zona que habían ocupado al norte de Italia. En abril de 1945, cuando intentaba ponerse a salvo, los guerrilleros comunistas lo capturaron. Murió ejecutado junto a algunos de sus colaboradores inmediatos. El fascismo, en cambio, sigue habitando el mundo.

Múltiples interpretaciones intentaron dar cuenta del fascismo, que expandió su dominio sobre numerosas naciones entre las dos guerras mundiales. Ninguna resulta decisiva y tampoco es fácil establecer una clara definición de lo que representa como sistema político. Algunas constantes, sin embargo, pueden reconocerse: el

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 8, p. 27, Córdoba.

fascismo, ejemplarmente, habla en nombre de verdades abstractas que parecen emanar de materialidades inmediatas tales como el pueblo, la sangre, la tierra, el Estado. Los enunciados del fascismo no admiten ser discutidos ya que se sostienen en fundamentos que actúan como fuerzas obligatorias e irrenunciables: la multitud o la clase, el futuro o el pasado. Su lenguaje tiene la contundencia de lo infalible.

Es verdad que, como fuerza dominante que organizaba naciones, el fascismo fue derrotado en la Segunda Guerra Mundial, pero su presencia se reconoce en las acciones de muchos gobiernos llamados democráticos y se atrincheró detrás de las máscaras con las que el mercado se ha enseñoreado del mundo. El fascismo, en su operación más inquietante, ha calado la subjetividad humana. Se ha instalado en las *maneras*, es decir, en las formas que adquieren algunos comportamientos individuales y colectivos. Se ha vuelto anónimo. Las *maneras fascistas* simulan carecer de fundamentos ideológicos mientras construyen formas sutiles y penetrantes de intolerancia. En los individuos, se las suele interpretar como rasgos singulares de la conducta o como expresiones de un psiquismo alterado. En los grupos, como muestras de impotencia, humillación o miseria.

Las maneras fascistas abundan en nuestro entorno: retazos más o menos brutales de una ideología que se regodea en el desprecio a la razón. Ridículo y amenazante, histriónico muchas veces, subyace en la experiencia del horror cotidiano. Todos los ámbitos son propicios a las maneras fascistas: desde las relaciones familiares hasta los espacios universitarios. Está por encima de cualquier nivel de ilustración, atraviesa las particularidades políticas. Las maneras fascistas pertenecen (por tradición clasificatoria) a la derecha, pero proliferan en la izquierda. Más que rechazo conceptual (no es allí donde aspira a competir) producen malestar, desconcierto. A veces, miedo. Para los que no estamos con-

formes con el orden existente de las cosas –y deseamos que cambien– las maneras fascistas ejercidas por quienes se postulan de izquierda, resultan doblemente despreciables. En nuestra imaginación el fascismo de izquierda es una contradicción insoportable. En las maneras fascistas reverbera una siniestra metafísica. Las afirmaciones ignoran los matices, las órdenes suenan inexorables. No son parte de un ideal a realizar, sino el puro ejercicio de la voluntad. Su violencia no radica en la fuerza coercitiva, sino en que sus afirmaciones son tautológicas. Clausura el pensamiento puesto que prescinde de argumentos comprensibles. Las maneras fascistas tienden a “inocentar” a los actores negándoles su posición de sujetos responsables. La “comunidad del pueblo” enarbolada por el nazismo, guarda ecos de la “voluntad general” teorizada por Rousseau. Siempre algo superior dirige el brazo, la voz, el gesto: una Iglesia o un Partido. El fascismo se nutre de la experiencia del poder y de la servidumbre: ejerce el poder en nombre de la servidumbre a una verdad intocable. Pero no todo es violencia evidente. También las maneras fascistas pueden mostrarse seductoras. En nombre de la libertad, en nuestros días, las tenaces reglas del mercado reemplazan a las leyes manifiestas del poder autoritario.

Recordación del gueto de Varsovia¹

El siglo XX, tan próximo que parece continuarse en nuestros días, está cruzado por signos de barbarie. Algunos de ellos, como el que se conoce con el nombre de Holocausto, no han dejado de cuestionar la posibilidad misma de una humanidad reconciliada, han puesto en duda las más antiguas creencias sobre la bondad inmanente que sostiene el universo y han multiplicado el misterio del habitar de los hombres en la Tierra. Entre la desesperación y la tenacidad de la fe, solo el arte, la teología y la confianza en la imaginación, buscaron explicaciones y caminos posibles para evitar la claudicación final auspiciada por diversas formas del nihilismo. Recordar la resistencia del gueto de Varsovia se inscribe en ese negarse a la nada: eran tiempos de Pascua aquel 19 de abril, cuando todos los interrogantes se abrieron al cielo y a los hombres.

El Holocausto (la palabra hebrea Shoá expresa mejor el sentido de destrucción y evita el significado de ofrenda propiciatoria que subyace en “holocausto”) ha quedado en la memoria como la voluntad de eliminar a pueblos enteros por su sola condición de ser tales. La acción llevada a cabo por el nazismo alemán duran-

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 9, p. 32-33, Córdoba.

te la década de 1930 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, y que tuvo como objetivo central la extirpación de los judíos del continente europeo, extendió su acción a los gitanos (otro grupo indeseable para la concepción racial del nazismo) y a poblaciones enteras del este europeo consideradas indignas de la condición de humanos. El antijudaísmo, sin embargo, fue el rasgo determinante que alimentó la ideología del nazismo y que movilizó el esfuerzo más calculado y sistemático de destrucción humana que hasta entonces hubiera podido reconocerse. La Shoá significó la destrucción de cinco o seis millones de judíos y alimentó el vocabulario del horror y el desprecio: los términos “genocidio” y “campos de concentración y exterminio” instalaron su mortificante presencia en el mundo a partir de la política llevada a cabo por el nacionalsocialismo.

Los guetos establecidos especialmente en territorio polaco y soviético, minuciosamente planeados, constituyeron una etapa en el proceso de destrucción. El aislamiento y concentración de los judíos debía concluir necesariamente con su liquidación física, aunque no todos los judíos de Europa pasaron por los guetos: muchos de ellos fueron trasladados directamente a los campos de concentración, antecámaras de la muerte. Tampoco el aislamiento tuvo siempre la forma de guetos amurallados. La exclusión de los judíos de su contexto social marcó el accionar nazi desde el momento mismo de asumir el gobierno en Alemania; y el hostigamiento (leyes raciales, eliminación de derechos, expropiación de bienes) fue adquiriendo una presencia asfixiante primero en Alemania y luego en los países ocupados durante la guerra. Los muros, que consagraban la marginación y rodeaban espacios solo comparables a un infierno, aparecieron con el primer gueto polaco en Lodz, en febrero de 1940. Algunos meses después fue construido el de Varsovia, que estaría destinado a ser el más grande, con 400.000 habitantes, y el que la historia registró como símbolo

de todos los guetos. También fue el que, desde agosto de 1942, comenzó una resistencia armada contra el traslado de sus habitantes a los campos de exterminio.

El 19 de abril, los nazis, que habían decidido arrasar el gueto, entraron a sangre y fuego. La “batalla” del gueto de Varsovia duró cinco semanas hasta que el 16 de mayo ya no había combatientes, ni armas, ni nada salvo fuego y cadáveres de los que habían luchado. Cuando comenzó la resistencia, los habitantes del gueto de Varsovia sumaban 70.000 personas. 300.000 habían sido deportadas destinadas a morir en los campos de exterminio. La Organización Judía de Combate, formada por militantes de diversas convicciones políticas, contaba con hombres y mujeres cuya edad oscilaba entre los 18 y 25 años. Otros pequeños contingentes operaron independientemente: algunos eran guerrilleros polacos de origen comunista y nacionalista. En total, 750 combatientes provistos de un par de metralletas ligeras, un centenar de fusiles, otros tantos revólveres, varios miles de granadas y una cantidad incalculable de botellas incendiarias, se enfrentaron a una fuerza de 2.000 a 3.000 hombres adecuadamente armados bajo la dirección de un alto oficial alemán.

Ninguno de los judíos combatientes dudaba de que la lucha era simbólica, aunque allí quedaran sus cuerpos destrozados. Aislados, prisioneros detrás de los muros, sin ninguna posibilidad de triunfo, el puñado de luchadores que habían empezado sus acciones ejecutando al jefe de la policía judía del gueto, sabía que este combate no cambiaría en nada el proceso de destrucción que los nazis estaban materializando. Pero para la historia judía era un cambio radical: después de 2.000 años de una política de sumisión, los judíos volvían a recurrir a la fuerza. Nada podía presagiar triunfos en medio de la hecatombe y, sin embargo, algo se jugaba allí para siempre: la afirmación siempre repetida de la fuerza infinita de la dignidad humana.

En nombre de la Patria¹

Durante años la iconografía se repitió en mi memoria cada 25 de mayo. Desde que en la escuela primaria me enseñaron los confundidos nombres de la historia, allí estaban los miembros de la Primera Junta: el fogoso secretario Mariano Moreno y Cornelio Saavedra, el sensato y conservador presidente. French y Beruti habían repartido escarapelas separando para siempre a los “patriotas” (que con el correr del tiempo serían los argentinos) de los “realistas” (fueran o no españoles). El dato más sensible hacía alusión al clima: como un verso atraído por el ritmo, casi automáticamente cualquier descripción señalaba que aquella mañana de 1810 “había amanecido lluviosa”. Nuestro propio cuerpo se sensibilizaba bajo las persistentes gotas que las ilustraciones del *Billiken* repetían en cada aniversario. Después aprendimos que las ideas que inspiraban a Moreno eran sustancialmente distintas a las de Saavedra y algunos tomamos partido por uno contra el otro, aunque habían pasado tantas décadas y todo parecía haberse conciliado cuando alguien puso en boca de Saavedra las palabras de reconocimiento póstumo: “Se necesitaba tanta agua para apagar

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 10, p. 37, Córdoba.

tanto fuego”. También, pero eso fue mucho después, supimos que la historia repetiría incesantemente el drama de los enemigos que solo aspiran a eliminar al otro. La primera corrección, sin embargo, fue borrar los paraguas que la imaginación de algún dibujante había incorporado al gentío que esperaba fuera del Cabildo, bajo pertinaz llovizna. Supimos que en aquel entonces no existían esos adminículos para protegerse de la lluvia y, simultáneamente, aprendimos dos lecciones: que la historia puede narrar fantasías como si fuesen realidades y que la memoria posee verdades que la historia no registra.

La mañana del 25 de mayo de 1957, en cambio, se anunciaba luminosa. A partir de entonces, el 25 de mayo, para mí, fue la fecha precisa del nacimiento de Pablo. Durante 19 años la memoria registró la extraña circunstancia de que el cumpleaños de Pablo fuera una fecha festiva. Pero el 25 de mayo de 1977 la memoria solo tuvo espacio para un estremecimiento: Pablo, guerrillero, había desaparecido pocos meses antes. Los años comenzaron a contarse de otra manera, indiferentes a los que sumaban edad a la Patria. Los de Pablo ya no aumentarían pues habían quedado siniestramente paralizados en los 19. La memoria se volvió mortificante: no logra instalarse en una fecha de nacimiento ni en una fecha de muerte. El desaparecido no cumple años. El día de nacimiento queda abandonado como punto de partida para establecer una edad. El desaparecido no envejece porque el cuerpo –lugar del envejecimiento– no es imaginable. Tampoco tolera la acumulación de años que calculan el transcurrir de la infinita muerte. Ni celebración ni duelo. Nada salvo la constancia de la memoria que preserva el esfumado dolor de una búsqueda: el desaparecido es, sólo, la suma de actos que marcan el esfuerzo por hacer visible su muerte, por superar la insoportable ansiedad que produce lo innombrable. La muerte es precisa. Nadie está destinado a nacer; ninguna certeza, en cambio, es más sólida que la muerte in-

declinable. El desaparecido es el que no murió; el que se enfrenta ante la amenazante posibilidad de haber nacido para siempre sin ser eterno. Ninguna invención es más cruel que la expresada en la idea de limbo, “frontera” del infierno que no se cruzará nunca. El desaparecido está ubicado allí, en la frontera inmóvil.

La desaparición es más que una injusticia, más que un crimen al que puede otorgársele una categoría tal que pueda encontrar algún castigo equivalente. Y si es inevitable el deseo de justicia que comporta la ilusión de un orden recompuesto, ese mismo anhelo puede abrir las puertas al olvido de lo más importante: la dimensión inabarcable de ciertos actos donde solo resplandece el mal.

Todo, incluido el olvido y las memorias despiadadas, la exaltación del heroísmo que puede ser sinónimo de la crueldad, la negación del cuerpo y la mofa del alma, en nombre de la incognoscible Patria.

Las palabras empobrecidas¹

Algunos percibimos que nos toca presenciar tiempos insustanciales derivados, seguramente, de un largo camino recorrido por los seres humanos. ¿Hubo otros tiempos? ¿Otros caminos eran posibles? Las preguntas anidan en cualquier intento serio de comprender el mundo y las respuestas, al menos hasta ahora, solo se fueron postergando. Hace ya varios años ciertos pensadores agruparon explicaciones precarias bajo la bandera de lo “postmoderno”. Las preguntas inquietantes bien podían clausurarse porque, según ellos, no interrogan ninguna realidad reconocible a no ser las que se expresan en construcciones verbales permanentemente recreadas. En el espacio de lo postmoderno se expandieron ilusorios finales de la historia, se propiciaron comportamientos “correctos” en política que cancelaron los conflictos y multiplicaron identidades efímeras. Aunque el vértigo de la moda intelectual haya renegado del término, las consecuencias de lo postmoderno permanecen y se afianzan: una especie de viento opaco tiende a reducir los relieves, borrar los límites e indiferenciar los sonidos que dan cuenta de los inabarcables matices que componen la existencia.

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 13, p. 40, Córdoba.

No es agradable esta manera de sentir pero, curiosamente, para algunos es el modo de afirmar que todavía es posible la esperanza: negar lo dado como forma de no claudicar resignadamente a la idea de que la “realidad” es la única verdad posible. Cuando destaco el hecho de que se trata de la mirada de *algunos*, no lo hago para reducir su peso (esos algunos pueden ser muchos) sino para evitar la tentación de generalizar, de imaginar que lo que uno tiene como verdad es, necesariamente, la verdad de todos o una especie de verdad en sí que se sostiene por su mero enunciado. Existen, sin duda, otras maneras observar: los discursos tranquilizantes se multiplican. Ya sin expectativas y con sorprendente cansancio, muchos espíritus antes ardientes prefieren ahora el reposo de ver y oír siempre lo mismo, que simula tener un rostro distinto cada día.

La decadencia, la pobreza infinita que se ha abatido sobre las palabras, es el rostro preciso de este mundo faltante de valores que le otorguen sentido. Un mundo, más bien, en el que toda idea de valor se ha refugiado en el signo monetario y donde el declinar de las palabras puede mostrarse en aspectos extremos: o se vuelven insignificantes o se pretenden indiscutibles. Torpe balbuceo del charlatanismo o prepotencia fetichista. La palabra como exterioridad, puro instrumento ajeno al *ser* de lo humano. No hacerse cargo de las palabras degrada su relevancia tanto como lo aparentemente contrario: la prepotencia de quien afirma, como razón suficiente, el dominio de las mismas y que se traduce en el sintagma “te lo digo yo”. Lo que está en juego, en todos los casos, es la responsabilidad que los seres humanos asumimos en el acto de hablar. Renunciar a esa responsabilidad, es decir, renunciar a *hacernos responsables* de la manera como nombramos el mundo, de *responder* a las consecuencias de descifrarlo de una forma y no de otra, significa el abandono de la condición humana.

La palabra está en el origen mismo del mito fundacional de nuestra tradición judeo-greco-cristiana: “En el principio existía la

palabra” (Jn 1:1) (en el principio, ¿acaso antes que Dios?) y permanecerá como metáfora viva que sirve de cimiento a la verdad. En consecuencia, se *da* la palabra como oferta sin arrepentimiento o como garantía de que no hay mentira: la palabra *de honor* pone la vida como fianza, y la de *matrimonio* tenía el valor de lo sagrado. Las palabras se *miden* para que lo recto prevalezca, se *pide* para señalar la voluntad de ser escuchado, se *tuercen* para obligarlas al engaño, o se la señala como última para indicar lo vano de cualquier discurso posterior. Cualquier sentido de profecía pasa por la posesión de palabras verdaderas que un individuo carga al margen de su propia palabra. La verdad de la que es portador el profeta lo compromete a emitir las palabras que lo habitan aun cuando sus propias palabras establezcan un diálogo contradictorio con aquellas que no puede dejar de pronunciar. Los falsos profetas son simuladores: su traición es irredimible porque engañan con lo que no puede ser sino verdad.

La idea de recuperar la palabra nada tiene que ver con la ingenuidad de algunas consignas callejeras que presuponen tiempos dorados en los que la voz de los desposeídos tenía presencia pública. Nadie habla por el otro y ese otro no llega a la dignidad de la palabra por el solo hecho de que se le aproxime un micrófono, o porque una cámara divulgue su imagen. El desafío presente en poco se asemeja a la oferta de un planeta *conectado*. La posibilidad de algo nuevo se asienta sobre el primitivo sentido de la palabra creadora: “la posibilidad del empleo de la palabra no como un espejo sino como una ventana; no como el reflejo superficial de lo que se proyecta en él arbitrariamente, sino como una *apertura* a otra cosa”, si se me permite concluir con una cita de George Steiner.

Memoria y palabra¹

La memoria –sin la cual ninguna idea de lo humano podría sostenerse– parece vacilar en nuestra época como si estuviera al filo del derrumbe. Es posible que no siempre haya sido de la misma manera, pero lo cierto es que la idea de “memoria colectiva”, tal como ahora la entendemos, en irresuelta disputa con la historia, nació ya en el tumulto donde las palabras se habían vuelto inseguras. Sin garantía sobre la validez de las palabras, ¿dónde afirmar una memoria que justamente en ellas, en las palabras, encuentra refugio y garantía? Así formulado, y sin respuestas a la vista, el interrogante sintetiza el drama de una época, la nuestra, en la que las incertidumbres se han apropiado de casi todos los espacios.

El horizonte, sin embargo, aparenta ser de otra manera. Una multiplicación fulgurante del uso de la palabra “memoria” estampada en acciones públicas que anuncian la vocación de recordar, permitiría pensar más bien en una recuperación y no en una pérdida del sentido de la memoria. Pero se trata de un simulacro. Cuando el bullicio se atenúa, no es difícil reconocer la marca de un inquietante olvido. El brillo, proveniente las más de las ve-

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 14, p. 40, Córdoba.

ces de tubos catódicos, puede llegar a encandilarnos hasta que la pantalla cesa de enviar sus golpes luminosos. Entonces, tras la penumbra, queda poco más que tierra arrasada. Memoria sin raíces.

No es exactamente el olvido en el sentido que pretendía Nietzsche: “es posible vivir sin recuerdos, y vivir felices, como lo demuestran los animales, pero es imposible vivir sin olvidar”. El aforismo nietzscheano destaca rigurosamente que para los seres humanos la memoria y el olvido son actos de su indescriptible voluntad. Los animales, en la afirmación de Nietzsche, pueden vivir sin recuerdos. Pero no depende de ellos hacerlo de otra manera. En el caso de los seres humanos, la imposibilidad de vivir sin olvidar no debería entenderse como un elogio de la amnesia, sino como la condición necesaria para que la memoria persista seleccionando lo que no *debe* ser abandonado. La forma más engañosa del olvido radica en la pretensión de que todo esté presente en el mismo tiempo: la memoria humana no prescinde de la capacidad de elegir.

Mientras tanto, la decisión de borrar la memoria suele ser más explícita. Algunos regímenes políticos durante el siglo veinte tuvieron la aterradora audacia de suponer que el olvido podría ser perfeccionado mediante la búsqueda de olvidar el olvido. El cálculo no era incorrecto: cuando se recuerda que algo fue olvidado, ese algo se hace presente; se posibilita la búsqueda que intenta recuperar aquello que se consideraba perdido. El caso argentino es demostrativo: apostando al olvido se destruyeron o se ocultaron sistemáticamente los archivos vinculados a la represión ilegal. Luego se negó que esos archivos hayan existido. Cuando los documentos son inencontrables, el olvido parece asegurado. Quedan entonces los relatos que, según las épocas, según los escenarios en los que se producen, se vuelven más o menos verosímiles. Quedan también los testigos, mientras existen, como portadores irremplazables de esos relatos. La memoria colectiva tiene la

virtud de asegurar la persistencia del relato aun cuando el testigo deja de serlo porque calla, olvida o muere. Lo que perdura es el grupo que tiene un relato para contarse y para transmitirlo. Si lo logra, el grupo permanece. El relato transmitido y nuevamente compartido *hace* al grupo. Cuando el relato cambia, el grupo ya es otro. La prioridad es del relato que no desaparece cuando un grupo determinado se extingue. Ocurre al revés: el grupo permanece como tal cuando la voluntad de transmisión permite que el relato pase de una generación a otra. El olvido, por su parte, es una amenaza permanente que se hace presente cuando la voluntad de transmisión declina. El olvido, estrictamente, no es otra cosa que esa interrupción del relato.

¿Izquierda y derecha son palabras huecas?¹

Como otras tantas dicotomías que describen las cosas del mundo, izquierda y derecha son categorías con límites borrosos y significados zigzagueantes. Solo el azar hizo que en los días de la Revolución francesa los sectores que pugnaban por cambios sustanciales en la sociedad se ubicaran a la izquierda, desde la mirada del presidente, en el recinto de la Asamblea. A la derecha quedaban los grupos que se resistían al cambio. Desde 1791, *izquierda* y *derecha* son metáforas que se sumergen o resurgen según las épocas. Raramente la denominación va más allá de establecer espacios comparativos. Cuando el contenido político es sustancial, suele adquirir un nombre específico: comunismo y fascismo son ejemplos notables.

Las izquierdas siempre proclaman su rechazo a la injusticia; las derechas son consecuentes en la defensa del orden constituido. En el caso de las izquierdas, sus conductas concretas dependen de lo que en cada ocasión se define como justicia, que, desde otra mirada, puede interpretarse como el ejercicio de lo arbitrario y hasta como la práctica de actos criminales. Para las dere-

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 15, p. 40, Córdoba.

chas, la conservación del orden existente tiene un límite preciso: ese orden no debe contraponerse a sus propias ideas sobre lo que debería ser el ordenamiento de la sociedad. En caso contrario, lo impone; a veces con marcada impiedad. En uno y otro caso, aunque no se explicita, están en juego ontologías, éticas, ideologías y creencias.

Los imprecisos términos que caracterizan el debate político en la Argentina de nuestros días han propiciado una inédita multiplicación del uso de las palabras izquierda y derecha que, en la realidad, suenan a un orden clasificatorio de la política más propio de los estudiosos académicos que de los partidarios de ideas determinadas, más adecuado al lenguaje de politólogos que al de políticos militantes. La imprecisión destiñe hasta el agotamiento los alcances semánticos de las palabras. Tal vez por eso la vocación por no apartarse del centro (eufemismo poco significativo que reemplaza sólidos compromisos) se ha vuelto un lugar de conciliación que evita el malestar de los enfrentamientos.

Es desalentador que muchas veces los argumentos de la izquierda contra determinadas posiciones en el campo social y político se limiten a la acusación de pertenecer al bando de la derecha. La misma pobreza argumentativa o fatiga de la imaginación se descubre en quienes, sin más, ponen en tela de juicio el “progresismo” como si este estuviera condenado en su propia inmanencia. Ante la confusión que consolida el desánimo, la memoria y la ilustración deberían ser convocadas, como nunca antes, para revitalizar las ideas; para evitar el olvido de un pasado cuyo conocimiento puede ayudar a iluminar el presente. La ignorancia tiene efectos similares al olvido, aunque este es más grave porque presupone la decisión de dejar a un lado algo ya sabido. En ambos casos, sin embargo, es intensa la responsabilidad de quien intenta reflexionar: fingir ignorancia, es decir, simular olvido, enturbia las condiciones éticas del pensar.

Coloquémonos en la izquierda, en esa zona imaginaria a la que no renuncio y que narra, míticamente, la lucha indeclinable contra la injusticia. El tiempo no es propicio: se han hecho evidentes los fracasos de las mejores voluntades en un espacio, la tierra entera, donde, contra toda esperanza, se han visto reproducir las ignominias. Si la izquierda aún es algo, en este tiempo y en este espacio, debería enfrentar el duro riesgo de un pensar implacable aun cuando, al concluir, encuentre su propia necesaria extinción. Es posible que en nuestra época solo tengan sentido las preguntas extremas. Sin ojos para ver, es probable que generaciones enteras hayan desdeñado enfrentar el sustento trágico del vivir. Hace 70 años, en 1934, la francesa Simone Weil, judía y cristiana, revolucionaria y mística, también encontraba que eran tiempos en que las viejas respuestas se derrumbaban:

Por eso el primer deber que nos impone el periodo actual es tener bastante coraje intelectual para preguntarnos si el término “revolución” es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es simplemente uno de los numerosos engaños que ha suscitado el régimen capitalista en su desarrollo y que la crisis actual nos hace el servicio de disipar. Esta cuestión parece impía a causa de todos los seres nobles y puros que han sacrificado todo, inclusive su vida, a esta palabra. Pero solo los sacerdotes pueden pretender medir el valor de una idea por la cantidad de sangre que hace correr. ¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre vanamente como los griegos y troyanos del poeta que, engañados por una falsa apariencia, se batieron diez años alrededor de la sombra de Helena? (*Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*).

En la hipótesis de que aún no es tarde, y reconocida la vanidad que nos hacía creer en la verdad de nuestras respuestas, abandonada la comodidad cómplice que se resigna al no sentido, tal vez sea necesario empezar otra vez con la inagotable pregunta: ¿Por qué?

Elogio del apocalipsis¹

La historia de las ideas se beneficiaría reconstruyendo el proceso por el cual el adjetivo “apocalíptico” impuso su significación catastrófica sobre el nombre “apocalipsis”, que desde el griego traduce el sentido de revelación y que anuncia la más alta esperanza imaginable: el triunfo para siempre de la justicia, el final de los *tiempos* de desamparo.

Los apocalipsis reconocibles en el cuerpo bíblico (entre otros, el último libro neo testamentario que se atribuye a Juan y que lleva el título de Apocalipsis) son los lugares donde descansa la certeza que otorga sentido a la existencia del mundo, y el pensamiento en Occidente –para bien y para mal– no ha cesado de imaginar la posibilidad de un momento mesiánico-redentor en el que concluirían todas las iniquidades y se establecería un mundo distinto y radicalmente nuevo. Sin embargo, la versión espantada de la idea de apocalipsis ha puesto énfasis en el acto destructivo, ingenuamente cargado de horror y sangre, sin tomar en cuenta la carga simbólica de los relatos y, sobre todo, ignorando el aspecto sustancialmente creador de la promesa que, por su carácter insti-

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 16, p. 36, Córdoba.

tuyente, exige el abandono de todo aquello que existe impidiendo la plenitud humana.

Desde esta mirada lo apocalíptico habla, en cada momento, en y para el presente. Cuando anuncia el fin de los tiempos, no presagia la aniquilación del mundo, la irremediable caída en la nada. Por el contrario, alude al fin de *un* tiempo y *un* mundo (¿el nuestro?) que precisamente expresan la nada, que hacen posible el nihilismo. El Apocalipsis señala la posibilidad de otro vivir, con palabras que admiten el renacer de las cosas en lugar de las cansadas palabras que apenas son elementos de un código que solo nombra lo previsible. En el camino que llevó a que “apocalipsis” se transformara en el lugar común de lo indeseable en reemplazo del *anuncio* que sostiene la esperanza, se reconoce el repetido gesto de aquello que se obstina en permanecer sin cambio: aparece como naturalmente necesario. Así, las maneras dominantes de pensar el mundo se expresan como verdades inmanentes a las cosas; en la era moderna, las virtudes de la técnica y la incontenible bondad del progreso son ejemplos poderosos de ese modo de aparecer. En consecuencia, todo alegato que ponga en duda la bondad intrínseca de la dupla técnica-progreso es observado como engendro demoníaco. La mirada apocalíptica sostiene el desafío. Se atreve a cuestionar los basamentos mismos sobre los que se edifica el actual estado civilizatorio, aun a riesgo de que se derrumbe. Más aún: esperando ese derrumbe.

El esplendor de la promesa apocalíptica ha iluminado buena parte de los movimientos justicieros emprendidos por los hombres. En sus luces se arraiga la fuerza avasallante de la idea de Revolución que conmovió la historia durante los últimos siglos. Aunque antisagradas, las revoluciones de la Modernidad exaltaron la convicción mesiánica, la voluntad fundadora, la consagración de la justicia, el sueño de la armonía. Sin embargo, el fracaso de las revoluciones estaba inscripto en sus entrañas; tanto que

también las victorias fueron fracasos. Ilusionados con ser portadores de un destino, los revolucionarios solo supieron verse como portadores de la Revolución. Creían, como en la enseñanza bíblica, que se necesitaban odres nuevos para los nuevos vinos, pero no percibieron que los “odres” eran ellos mismos. Para Marx, que interpretó la historia como regida por leyes inmutables, las revoluciones serían como compuertas que se abren para facilitar el camino a un caudal impetuoso que buscaba su rumbo. Lo importante, el acto revolucionario, era abrir las compuertas sin que importara la magnitud del esfuerzo, la crueldad exigida, la calidad del torrente al que se abría paso. El “saber”, extrañamente, estaba en esa corriente (¿la historia?) que venía desde siempre a cumplir un destino sin origen. Los hombres se *ofrecieron* a la Revolución que aguardaba en un desconcertante futuro.

El renacer apocalíptico presupone un otro vivir que comienza en cada uno, cada día. De allí que resulte insoportable para las teorías tranquilizantes impregnadas de vacuo optimismo. En vez de la ilusión que nos lleva a calcular y medir cuánto hemos avanzado hasta ahora, se trata de reconocer en el estado actual de la civilización un gigantesco fracaso y gozarnos en la posibilidad de su desvanecimiento. Se trata de detener la marcha de la crueldad sin límites que organiza el mundo en lugar de alentar su expansión abriendo las compuertas.

La democracia insignificante¹

Si no existe una voluntad precisa que se oponga, el tiempo suele aplanar el significado de las palabras y estas, ahuecadas de historia, se instalan en el habla cotidiana como verdades sin relieves. La palabra *democracia*, después de 2.500 años de haber nacido en Atenas, sumergida en el olvido durante siglos, renacida con la Modernidad ilustrada, circula con tal frecuencia en todas partes y para tantos usos, que corre el riesgo de resultar insignificante. Cualquier búsqueda que intente otorgarle algún sentido universalmente compartible apenas logra, en la mayor parte de los casos, multiplicar los interrogantes. La frecuente afirmación de democracia como “gobierno del pueblo” instala el enigma de definir qué es el pueblo. Si se la entiende como una forma de gobierno en la que todos los integrantes de una determinada comunidad tienen el derecho y la posibilidad real de intervenir en las decisiones colectivas, resulta inquietante comprobar que los grandes acontecimientos espirituales que han marcado la existencia del mundo no fueron producto de determinaciones mayoritarias.

Cuando entre nosotros se habla de “regreso a la democracia” re-

1. Columna publicada originalmente en 2004 en la revista *La Intemperie*, núm. 17, p. 35, Córdoba.

sulta fácil entender la alusión a un momento preciso del devenir institucional aunque el pensamiento no se mantenga alerta a la fecha precisa cuando Raúl Alfonsín, elegido por votación popular, se hizo cargo de la presidencia de la república en reemplazo de un general que ocupaba el mismo cargo por pura y prepotente decisión de las Fuerzas Armadas. El acontecimiento, vivido el 10 de diciembre de 1983, está lejos de haber agotado las interpretaciones. A más de veinte años, la memoria, que a cada momento fluctúa en la elección de los hechos que arroja al olvido, y que fácilmente confunde sus propios recuerdos, ha decantado el sintagma “regreso a la democracia” como un parteaguas cuyo uso diferencia a importantes sectores de argentinos. El “regreso”, en este caso, implica una sustitución: la democracia vino a reemplazar a la dictadura en el poder y no es evidente que todos los argentinos mencionen con ese nombre, “dictadura”, al periodo que va desde 1976 a 1983. El hecho de que “dictadura” no sea parte del léxico de buen número de habitantes del país, tal vez merezca más atención que la prestada hasta ahora por parte de los que indagan en la formación de las ideas o en las virtudes de la memoria.

Hablar de *regreso* es igualmente impreciso al menos por dos razones. En primer lugar, porque, literalmente, debería aludir a algo que estuvo presente y que, luego de un paréntesis, volvía a ocupar su lugar. ¿Pero realmente se retornaba a algo, la democracia, que estaba antes vigente? ¿Había algo parecido a una “vuelta atrás” implicada en la idea de regreso? No todos los que execramos la dictadura hubiéramos anhelado retornar a la situación previa al 24 de marzo de 1976, ni mucho menos. La expectativa democrática, en todo caso, desencadenaba la ilusión de superar un largo pasado marcado por distintas formas de ignominias.

En segundo lugar, cuando se señala el “regreso a la democracia” suele connotarse un espacio simbólico que rodea algo conocido y deseado. El actual prestigio de la palabra puede confundir los re-

cuerdos y falsear los datos de la historia. El término democracia ha adquirido una tal valoración positiva que, en el campo político, nada es más condenable que ser tachado de antidemocrático. Pero no siempre fue así. Lo cierto es que, para muchos de los más activos participantes de la vida política nacional –sin duda para un amplio fragmento de la izquierda– la democracia como objetivo no gozaba de especial atractivo. En todo caso, en nombre de la democrática representación de la mayoría, se intentaba afirmar la legitimidad de ciertas postulaciones aun cuando las mismas implicaran la desconsideración de otras maneras de pensar. No eran los principios de la democracia, en la versión difundida por el liberalismo, los que alimentaban la pasión de las multitudes ni de muchos de los pensadores que dominaban el escenario ideológico-político de la época predictatorial. Hablar del regreso a la democracia, aunque los oídos se hayan acostumbrado, puede empañar la lucidez necesaria para buscar alguna explicación al drama histórico de nuestras últimas décadas.

**Intervenciones orales
de Héctor Schmucler**

Crítica a los Derechos Humanos¹

Héctor Schmucler: Cuando se estatuyen los Derechos Humanos,² cuando se dice “estos son los derechos del hombre”, pareciera que se dejan de lado una cantidad de potencialidades o de maneras de pensar, maneras de actuar, de vivir, que, o son consideradas como legítimos derechos –es decir, como aquello que debe ser respetado– o se las considera como algo aleatorio. Por ejemplo, en los Derechos Humanos se parte de una idea de igualdad de los seres humanos ante la ley, es decir: el derecho humano es en realidad el derecho que acompaña al ciudadano, a la institución del ciudadano como modelo de individuos igualados ante un poder determinado. Entonces yo digo que los Derechos Humanos –apreciables, interesantes– de todas maneras son como un

1. Diálogo entre Oscar del Barco y Héctor Schmucler. Transcripción de algunos fragmentos de una videograbación realizada por Sergio Schmucler, solicitada por el MEDH (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos), en noviembre de 1989. Publicado en 2004 en *La Intemperie*, núm. 12, pp. 30-35, Córdoba.

2. [N. de la E.] Aunque el registro oral de este diálogo no permite distinguir entre el uso tipográfico de mayúsculas y minúsculas, decidimos editar la expresión “derechos humanos” con mayúsculas iniciales cada vez que el texto se refiere a la Declaración Universal de los Derechos Humanos –dado que consideramos que, en ese caso, el sintagma forma parte de un nombre propio–, y con minúsculas cuando es una denominación genérica.

corte entre todas las potencialidades del humano. Por ejemplo, los Derechos Humanos no hablan del derecho a imaginar. Es decir, ¿los Derechos Humanos hablan de aquellos derechos que pueden ser reprimidos y no deben ser reprimidos? ¿O ya al establecer un derecho quieren decir que los otros derechos –a vivir como uno quiera, a no trabajar, por ejemplo, a no producir, a no participar inclusive dentro de los mecanismos de una sociedad– no son derechos? Pareciera entonces que los Derechos Humanos son también como *deberes*, es decir, establecen límites, establecen una manera de ser.

Oscar del Barco: Los Derechos Humanos considerados como represión, como represión violenta, como tortura... Pero se han dejado de lado otros derechos, como los derechos de la naturaleza, de los animales, y otra cantidad de derechos humanos: al ocio, al hacer lo que uno quiera, a la imaginación, que no son considerados derechos humanos. Vale decir que hay una especialización que a su vez es una exclusión. Habría que luchar entonces por un *derechos humanos de los Derechos Humanos*, de los derechos de la naturaleza, de los derechos de las especies... entonces se convertiría en una especie de cosa cósmica. En el fondo, lo que estamos conversando, lo que falla acá es el problema de lo sagrado, esa racionalización del mundo.

H.S.: [...] Una cosa es el derecho a creer, y otra cosa es el derecho a vivir la trascendencia. ¿Qué quiere decir “vivir la trascendencia”? El derecho, digamos, a no solo creer en Dios, sino a serlo. Cuando se habla del derecho a creer, a profesar libremente un culto, ya se está hablando de instituciones: de cultos establecidos, de cosas que ya existen. Lo otro, que es la vivencia de ser la totalidad, no es establecido. Por eso, yo no digo que esto habría que agregarlo a los Derechos Humanos, porque esto no es prescribible, no

hay ninguna juridicidad que otorgue ese derecho, porque ninguna lo puede prohibir. Pero al establecerse determinado derecho y no considerar este –o, como vos decís, no considerar el derecho de la naturaleza, porque ¿quién dice que el hombre puede dominar y destruir todo?– entonces se trabaja, se hace jurisprudencia, se hacen luchas sociales, luchas políticas para asegurar este cuerpo de derechos. También habría que pensar qué se puede hacer para que crezca lo otro, que no son derechos humanos consagrados sino que son las posibilidades de potencial máximo del existir humano.

O.D.B.: El momento en que se establecen los Derechos Humanos, cuando se establece por ejemplo el derecho a que no te violenten –que está bien... uno no puede oponerse a eso–... Pero el momento en que se estatuye eso como Derecho Humano, es un cinismo. Porque no tendría que decirse: uno, por ejemplo, necesita agua para vivir, pero no hay ningún derecho humano a tomar agua. No tiene que haber un derecho a que a uno no lo rompan: a uno no lo deben romper, porque si lo rompen, desaparece. Digamos ¿Por qué se estatuye eso como derecho humano? Por eso yo digo que es un cinismo, que son un montón de cínicos. Porque esta sociedad precisamente se especializa en romperse. O sea: hay un derecho muy grande, reconocido por todas las naciones, a que no te rompan; pero como es un derecho constantemente violado pareciera que el derecho que hay es a romperse, a violentarse, a torturarse, y que lo otro es una especie de peculiaridad cínica de esto, que dice: “hay derecho a que no te hagan tal cosa, porque te la están haciendo”. Y el que te la está haciendo es el Estado, fundamentalmente. Y es el mismo Estado que te dice que vos tenés derecho a que no te la hagan.

H.S.: En la época de los Derechos Humanos, en la época en que se establecen los Derechos Humanos como noción del privilegio de la razón, hemos sido testigos del siglo más mortífero, siendo que el primer derecho del hombre es a vivir, a no ser destruido. No habría porqué necesariamente encontrar una relación de causa y efecto, pero si uno piensa en todos los hechos de destrucción humana que han ocurrido en este siglo –Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, campos de concentración nazis y soviéticos, bombas atómicas, etc.– se puede decir que son parte de un diseño, sino racionalizado, secularizado del mundo, es decir, un diseño donde hay valores compulsivos sobre los propios seres humanos para vivir de una u otra manera. En este sentido, habría que reflexionar sobre si la juridicidad de los derechos humanos ha sido eficaz.

H.S.: Esta es una sociedad que se piensa a partir de derechos que tiene el individuo, pero también de derechos que la sociedad se otorga a sí misma, si esto fuera posible. Es decir: derecho a ser de una determinada manera y no de otra. Es una sociedad que piensa en términos de su propia grandeza, de su propio enriquecimiento: es una sociedad que se piensa como máquina productiva. Entonces, después de esto –donde también habría que ver qué significa lo de igualdad ante la ley y lo de no aceptación de las diferencias individuales– habría que pensar qué quiere decir la exclusión de todo aquello que no sea productivo. Por ejemplo: así como se trata a un enfermo o a un preso, así se trata a un artista. También el artista respetado es el que ha sido asumido como productivo, como “el artista exitoso”, el que vende cuadros. La historia está llena de la exclusión del artista que muestra justamente estas con-

tradicciones, del artista que por su propio hacer muestra las contradicciones de esta sociedad, muestra la distinción entre lo jurídicamente aceptable y un mundo que no puede ser legislado.

O.D.B.: Si uno dice que tal cosa es un derecho, es como si fuera una parte que le está haciendo concesiones a la otra. Una parte les dice a los otros “ustedes tiene derecho a...”, “reconozco que ustedes tienen derecho a...”. Pero nadie puede reconocer el derecho que yo tengo a tomar agua o a acostarme con quien quiera... eso no es un “derecho”: yo tomo agua o tengo relaciones con quien quiero pero eso no es un “derecho” mío. ¿Por qué se han convertido en derechos este tipo de cosas? Porque este es un sistema que se va escalonando en formas de violencia, de control, de encasillamiento de la gente, que va “concediendo” estas cosas como “derechos”. Derechos que son a su vez una especie de casilleros donde se va ubicando la gente, como dice el viejo Foucault, y que aparecen como logros pero en realidad es el sistema que está encuadrando todo, porque lo que quiere es controlar todo. Por eso aparecen como “derechos”.

H.S.: Claro, porque si se da derecho, se presupone que quienes lo estatuyen también podrían negarlo.

O.D.B.: Exactamente, podrían negarlo. Porque si no, no tienen ni por qué decirlo.

O.D.B.: El silencio, el no decir nada, pero como forma de abismarse, es algo que la sociedad como sistema no puede aceptar. Porque el silencio es una de las formas del ir más allá. Y la sociedad no lo puede aceptar... el silencio labrado, el silencio como una cosa plena, es casi insoportable.

H.S.: Es interesante lo que vos decís del habla, del lenguaje, porque en realidad la sociedad no puede dar el derecho del lenguaje, porque es inmanente, pero sí exige una manera del lenguaje. Por eso el lenguaje aceptado es el lenguaje codificado, llamémosle, el lenguaje entendible por todos. Por eso el lenguaje poético resulta anormal, parece que no habla de “la Verdad”, sino que es algo marginal. Algo, yo diría, “poco serio”. Poco serio si se piensa que lo serio es la posibilidad de cotejar permanentemente ciertas verdades que la sociedad acepta y que se transmiten a través del lenguaje. Entonces ni el silencio, ni el habla, que es una forma de silencio, son aceptados.

O.D.B.: El habla emparentada al silencio, claro, más que reprimida, yo diría que es absorbida de tal manera que le quita su realidad. La poesía, como vos decís, es absorbida como divertimento, como una forma agradable de pasar el rato, en el mejor de los casos. No es seria frente a la ciencia. Puede tener cierta vigencia, y hasta ser aceptada, pero nunca como fundante, nunca como forma de silencio, como una apelación constitutiva a lo que es el hombre. Siempre en un rango inferior.

H.S.: Por eso la verdad socialmente aceptada es la de la ciencia, que requiere un lenguaje unívoco, un lenguaje lineal. Pero tal vez uno pueda pensar lo contrario: que la verdad humana está en el lenguaje equívoco, plurívoco, no en el lenguaje comunicacional sino en el lenguaje expresivo, y que no tiene formas en el sentido de los códigos lingüísticos: la música, como ejemplo de lo no describible.

Volviendo sobre el tema de los derechos humanos, me parece que no es casualidad que toda esta legislación sobre derechos humanos nazca o se desarrolle cuando toda la sociedad está también siendo legislada, se está diciendo: “acá hay derecho, acá no lo hay”, “acá hay pactos para vivir de determinada manera”. ¿Qué pactos

son esos? Siempre tienen que ver con un modelo de sociedad económicamente activa. Por eso, la poesía es para el momento del ocio, no para el momento del vivir. Para esta sociedad el vivir es el trabajo productivo. O sea, no el trabajo interno de cada uno, ese trabajo de engrandecimiento, o, mejor dicho, de despliegue del ser de cada uno. Ese trabajo y ese despliegue no se traducen, es lo que nosotros estamos merodeando, pero que resultaría imposible llegar a definirlo, es indefinible.

O.D.B.: Ahora, esa idea de pacto... también hay allí un ocultamiento, porque en realidad no hay tal pacto. Hablamos del “Pacto” como una especie de modelo que se ha establecido, pero no hay un pacto porque son actos de fuerza. Nadie ha ido a hacer un pacto. La sociedad está estructurada de tal manera que uno puede, teóricamente, decir: “bueno, acá ha habido un pacto para que esto sea así”. Para que una clase social acepte que otra la domine tiene que haber habido un pacto, tiene que haber habido acuerdo. Pero no lo hay, no lo hubo. No ha habido acuerdo: esto ha surgido, es una cosa –digamos– fáctica, que se ha interpretado como pacto, como algo contractual. Pero no hay contrato: uno cae ya en un mundo de constricciones, de leyes, de violencias. Nadie me preguntó a mí si yo acepto esto o no.

Y en ese sentido: ¿hay que aceptar esto tal como es? El hombre, ¿debe estar pasivo frente a este mundo de violencia o existe algo que pueda hacer para transformarlo? ¿Puede el hombre encontrar caminos de resistencia, de transformación? ¿El hombre puede resistir? ¿Es posible transformar esto?

H.S.: Pareciera que el derecho de la gente es a incluirse a lo dado. Por esto que decías acerca de que no hay tal pacto, de que no hay aceptación mutua de las condiciones... Hoy parece que la gente se reivindica el derecho a hacer lo que el mundo le está pro-

poniendo hacer. Quiero decir, reivindica el derecho a usar determinadas técnicas, a pensar la “Verdad” con determinados parámetros, a tener una relación familiar de acuerdo a lo estatuido... es decir, el hombre se reivindica el derecho a ser tal como la sociedad le está imponiendo que sea. Ese es el derecho por el que se lucha, y no el otro, el que vos decís, que es el de la resistencia, o al ser distinto. A mí me gusta, más que la palabra “resistencia”, decir “ser de otra manera”. Porque la idea de “resistencia” tal vez pueda aludir a tener en cuenta el modelo y oponerse. No. Yo digo “ser distinto”, es decir –y esto sería lo más fuerte–, dejar a un lado ese modelo. No definirse como opositor o negador del modelo sino simplemente ser otra cosa. Pensemos en Gandhi, por ejemplo: Gandhi pensaba en la independencia de la India no como “independencia” sino como lo que él llamaba “el resplandor” de lo indio, del ser propio. Porque independencia siempre es tener un punto de comparación. Y no: hablamos de ser otra cosa. En ese sentido, yo creo que la resistencia podría ser, tal vez – y creo que ocurre, que hay mucha gente que hace esto– vivir de otra manera, otra manera que implica no aceptar el derecho que la sociedad nos está otorgando y luchar por el derecho a ser diferentes.

H.S.: No se puede planificar una cultura porque no hay ninguna razón que dé cuenta de la totalidad de un individuo, o de cómo vive el ser humano. ¿Qué es su vivencia? ¿Qué razón puede controlar todo su existir? Se sabe que cada uno actúa por infinidad de cosas que él mismo no entiende. Por lo tanto, lo único posible es tal vez imaginar no otra cultura –de algo ya describible– en el sentido sino otra manera de ser en el mundo.

O.D.B.: Claro, y esa manera de ser en el mundo comienza en

uno. Por eso a veces yo pienso en la gente que dice “luchamos por los derechos humanos”, muy bien... pero ¿termina “la lucha” cuando vos entrás a tu casa? La lucha por los derechos humanos –con estas aclaraciones que hemos hecho– debe ser una forma de vida. Entonces cuando vos entrás en tu casa no dejás de “luchar por los derechos humanos”: tu relación con la casa, con tus hijos, con las plantas, con los animales, tu relación con todos los seres es una cosa permanente y uno no deja “la lucha” de lado. Y yo creo que ha habido esas ideas utópicas de nuevas sociedades que hacen olvidar el presente y hacen que los que critican sean exactamente iguales a aquello que están criticando, solo diferenciados porque los primeros proponen un nuevo tipo de sociedad para el futuro. Y no hay nuevo tipo de sociedad si vos no hacés ese nuevo tipo de sociedad en tu interioridad, en tus relaciones con todo, en tus relaciones amorosas, hoy. Aquí y ahora. Ya. No en un mañana. Mañana no estaremos, no estará nadie. Esto me parece que es muy importante. Porque esto de pensar en transformar la sociedad es de nuevo la vieja utopía racional. Porque, ¿quién es el que tiene el modelo o el sentido de la transformación de la sociedad y de la cultura? ¿Dónde está? ¿Por qué se arroga el derecho a decir “la nueva sociedad tiene que ser como yo quiero”? ¿Por qué? Nadie puede ser depositario de ese sentido.

H.S.: La idea de que cada uno tiene que cambiar para que todo cambie ha sido marginada y despreciada: esto es una de las maneras de la irresponsabilidad del individuo. Más que un derecho, vivir es una responsabilidad de lo humano: esa responsabilidad del vivir se hace más intensa si pensamos que en este presente se resuelve todo, se resuelve un futuro, y también se resuelve un pasado en el sentido de que se pone en juego una memoria de ese pasado. Esta responsabilidad, este vivir responsable, hace que la vida sea mucho más exigente.

O.D.B.: Pero también más bella.

H.S.: Y más plena, donde la posibilidad de un goce real se puede realizar y no es solo la imagen preanunciada de lo que es el goce.

O.D.B.: Claro, porque en esa idea de transformar y modificar la cultura para el futuro está implícita la idea de proyectar esta cultura. Porque nadie puede salir de la cultura, como quien se sacara un saco, para pensar otra cultura. Cuando uno quiere pensar desde esta cultura otra cultura, está pensando esta cultura. Entonces, está pensando no en una cultura del ser, por ejemplo, sino en una cultura del tener, en la misma cultura del tener que vivimos hoy, magnificada, proyectada sobre otra sociedad, o sobre otro tiempo. Pero es la misma, y eso puede ser terrible.

H.S.: Eso es un derecho a participar de los bienes que esta sociedad está proponiendo y no a imaginar otros tipos de bienes. Y hay que decirlo: la sociedad está proponiendo bienes que en la práctica son una miseria. Miseria en el sentido espiritual. Eso es lo que estamos viviendo ahora, y no solo en los países subdesarrollados. No se trata de una miseria material solamente. También las grandes estructuras enriquecidas –y esto lo dicen sus pensadores, sus escritores, sus poetas– lo que sienten es una aridez, un mundo que carece de sentido. Y este es un punto de referencia fuerte: ¿qué sentido tiene el existir? Es decir, ¿en qué medida se existe con un sentido? No digo un sentido otorgado por vías racionales, sino sentir que uno tiene sentido en el vivir. Pero esto es un tanto indescriptible, ¿no?

O.D.B.: Y hay que aceptarlo. A mí me interesa lo que decías de Gandhi, por ejemplo, porque toda la sociedad está estructurada sobre la idea del tener. Y el viejo Gandhi, que es uno de los

grandes pensadores del mundo, vivió con tres o cuatro granitos de arroz por día. ¿Por qué todos los que piensan en transformar esta cultura piensan en una sociedad como esta, magnificada? En cambio el viejo Gandhi pensaba la sociedad a partir de él. No de él egoístamente –porque él no existe, porque el hombre como hombre es una construcción, un sujeto histórico– sino a partir del ámbito donde se daba él como un fenómeno, como un acontecimiento. Y ese acontecimiento, central para la India y para el mundo, es alimentado con tres arrocitos. Y estaba iluminando un momento histórico.

H.S.: ¡Eso es importante! Porque ser uno no tiene nada que ver con la dominante cultura del individualismo. Al contrario, ser uno, en el sentido de la plenitud del vivir, es aceptar al otro. Más aún: solo se puede aceptar al otro si uno es. Mientras nos consideremos solo estructuras, mientras nos consideremos solo estadísticas, el otro es igual a uno por la indiferenciación, y por lo tanto cada uno no es nada sino un lugar dentro de una maquinaria previamente existente.

La presencia del mal, o el abismo de la sociedad¹

Horacio González: Yo querría empezar esta charla preguntándote sobre un tema importante, creo, en tus escritos: el tema del horror. ¿Está todo dicho sobre el horror en la Argentina?

Héctor Schmucler: No. No solo no está dicho todo, sino que yo creo que todavía no hemos comenzado a hablar del tema. Uno podría decir que hay una historia argentina que es la historia del horror, o que el horror atraviesa toda la historia argentina, pero desde ese punto de vista, salvo anécdotas generalmente insustanciales, yo creo que no se ha dicho nada. También se podría hablar del horror empezando desde el presente. Pero claro: hay etapas. Hay etapas donde se puede imaginar al horror como protagonista principal. Tal vez la última etapa, desde el punto de vista del horror colectivo, o por lo menos de una parte de la sociedad, fue la última dictadura militar. Yo creo que no se ha hablado del horror. Se ha hablado como máximo de víctimas, se ha hablado de represores, se ha hablado de culpables, de inocentes, de engañados, etc.; pero

1. Entrevista realizada por Horacio González y Christian Ferrer a Héctor Schmucler para *El Ojo Mocho*, año 2, núm. 2, invierno de 1992, pp. 18-24, Buenos Aires.

del horror como un elemento constitutivo de la conducta y de la cultura de la gente yo creo que todavía no hemos empezado a hablar. Cuando digo que todavía no hemos empezado a hablar parecería que algún día vamos a empezar, a lo mejor nunca se empieza. Pero es una tarea que falta, un tema hueco dentro de nuestra cultura contemporánea, porque es una de las pistas, una de las claves para entender lo que nos pasó ayer y lo que nos está pasando ahora.

Christian Ferrer: Pero, ¿podría hablarse del horror? Quiero decir: A veces tengo la sensación de que toda sociedad se sostiene sobre puntos ciegos sobre los cuales no debe echarse una mirada, de los cuales no debe hablarse. ¿Puede hablarse entonces del horror? Todas las experiencias horribles del siglo han quedado silenciadas, ¿no?, reducidas a unos pocos culpables, chivos expiatorios, como si fuera un punto ciego, en el cual no se debe interferir más que para apaciguar las conciencias.

H.S.: Bueno, cuando vos decís: ¿puede hablarse del horror? Habría dos interpretaciones de la pregunta, están ahí contenidos dos elementos fundamentales. Uno: si es posible hablar del horror, es decir, si es nombrable el horror. Y otro: si es posible hablarlo por razones histórico-sociales, es decir, de existencia de un *statu quo*. Creo que a las dos preguntas podemos decir sí y no. Creo que hay algo del horror que no se puede mencionar. No es “hablable”. No es pronunciable, al igual que las experiencias límite. Solo puede saber lo que es el horror el que sufrió el horror, y la narración de esto difícilmente sea transcribible dentro de nuestro lenguaje, llamémosle, cotidiano. Tal vez solo pueda ser enunciado a través de la expresión artística, pero no de nuestras palabras, de nuestra lógica. Como ocurre con las grandes experiencias que los seres humanos sufren, ¿no? Cualquier forma límite del dolor, o cualquier forma límite del amor. Pero creo que nos podemos aproxi-

mar. Que no solo podemos. Si el lenguaje y el hablar contienen una carga de responsabilidad ética, debemos hablar y hacer el mayor esfuerzo por hacerlo. Desde el otro punto de vista, el de la sociedad, yo creo que ahí es donde están los límites. No la censura, necesariamente, sino la censura que la propia sociedad se impone para, justamente como vos decías, no penetrar las zonas ciegas. Porque las zonas ciegas son las que no tienen solución previsible, y la sociedad necesita tener soluciones previsibles para continuar siendo lo que es.

C.F.: Esta censura, ¿no conduce a la banalidad? Siempre he encontrado que el horror está acompañado de la banalidad. Mi recuerdo del año 1978, cuando regresé a la Argentina, era eso: era todo banal.

H.S.: Creo que es una de las formas en que se evita hablar de esa experiencia límite. A veces esa banalidad tiene como manifestación el reparto de culpas: a veces, simplemente señalar al culpable pareciera eliminar la consistencia material, la vivencia del horror en la percepción de cada día. La culpa por un lado, entonces. El achacar culpas. La otra: la autocrítica. Que es una de las modalidades de la banalización. Señalo la autocrítica porque es uno de los elementos que nosotros hemos vivido, y que todavía se sigue señalando, como una manera de autocorrección. Como una manera de decir: “bueno, nos equivocamos, todo esto es corregible”. La autocrítica lleva implícita siempre la idea de algo que se debía hacer pero que se ejecutó de una mala manera. Que habría que hacerlo nuevamente. Y yo creo que a eso se opone otra cosa, que constituye una manera de hablar del horror. Y es, en lugar de la autocrítica, el arrepentimiento. Que es un cambio interno, y no un cambio que simplemente banaliza o neutraliza. Una de las maneras de neutralizar es la banalización.

H.G.: ¿Se podría decir que tus trabajos en realidad tienen como centro la pregunta esa, sobre el horror, la comunicación del horror, el relato del horror y su imposibilidad?

H.S.: Yo creo que lo rozan. Si yo tuviera que pensar ahora, improvisar, a qué aluden algunos de mis trabajos que están vinculados a estos temas, yo diría que es a la presencia del Mal. El horror tal vez sea una de las formas de la presencia genérica del Mal en el mundo Pero que no se expresa solo a través del horror, si uno entiende por horror ciertas formas monstruosas, teratológicas, de comportamiento de la gente, sobre todo en perjuicio de otros. No: yo creo que el tema sustancial es este otro punto ciego. Pero este otro gran punto ciego, casi de la humanidad, por lo menos de Occidente, que es el reconocimiento de que el Mal no es una presencia ilusoria, no es la simple contracara y enemiga del Bien, y por lo tanto vencible, por lo tanto parte de una lucha en la cual alguna vez, por alguna razón, va a dejar de existir, sino que es una presencia constante en la estructura del comportamiento humano. Normalmente no queremos reconocer esto, porque también reconocerlo nos coloca ante un abismo: el abismo de lo no controlable y lo no legible –el mal no es legible–. No hablamos, entonces, de esto, salvo en algunas de las formas más –yo diría– prosaicas de la religión, y también como valores de reparto: Bien-Mal, castigo-no castigo. No: El Mal, como presencia constituyente del existir de los seres humanos, es algo que solamente han visto, de nuevo, los grandes artistas: la tragedia es eso, y toda la saga de la tragedia, por ejemplo en la literatura. Quiero decir, esta presencia del Mal como constituyente nuestro no la podemos reconocer porque la sociedad tampoco se vuelve administrable ante ese punto absolutamente insondable que es el Mal. Pero me parece que a medida que pasa el tiempo (quiero decir, que me pasan los años) no pienso, no puedo pensar determinados hechos (mi pro-

pia existencia, en primer lugar, la existencia en que veo el mundo sin pensar en esta realidad material que es el Mal como constituyente del pensar y de la acción de los seres humanos o tal vez de otras estructuras que sobrepasen a los seres humanos.

C.F.: De todas las figuras inventadas por el hombre, ¿quién estaría en mejores condiciones para conjurar el Mal? ¿El ciudadano, el escéptico, el creyente?

H.S.: Es que yo no creo que se pueda conjurar el Mal. Quiero decir, el Mal, si –como decía recién– es constitutivo, ahí está.

C.F.: No digamos entonces conjurar, digamos mencionarlo, ¿no?

H.S.: Ah, mencionarlo. O enfrentarlo: Cuando digo que no se lo puede conjurar en el sentido de que no se lo puede eliminar no quiero decir que no haya una lucha. Por eso decía: la utopía normalmente aspira a eliminarlo, mediante un tipo de construcción del Bien –que es lo único administrable–; a eliminar la posibilidad de que el Mal actúe, emerja, en un contexto determinado. Esa es la ilusión utópica, que termina, paradójicamente, yo creo, en el gran triunfo del Mal, aunque fuera construida para eliminarlo. Ahora, de las categorías que vos señalas –creyente, ciudadano y escéptico–, yo empezaría por el creyente. Si el creyente fuera un creyente serio, no un creyente en una religión, también constituida para eliminar el Mal, y por lo tanto administradora de la conducta de los seres humanos, yo creo que el creyente –es decir, el que tiene fe, el que se siente en el mundo como parte de una totalidad que integra pero que no está simplemente constituida por la suma de los entes–, digo, el que tiene fe, con la fe, creo que es la única manera de convivir exitosamente con el Mal. No diría conjurar, sino convivir y saberlo encontrar, saber de su existencia y saber superarlo. Supe-

rarlo en la medida de lo posible. Pero vuelvo a decir: convivir con el Mal, convivir con el Mal en esta permanente, eterna lucha que es evitar que se manifieste de manera dominante como –digámoslo– creo que se está manifestando en nuestra realidad contemporánea.

H.G.: ¿Se podría decir que hay estructuras políticas correlativas al Mal, y esas estructuras pueden ser designadas con los nombres habituales que una teoría política podría proporcionar?

H.S.: Sí. Claro. Hay algunas estructuras políticas, sistemas políticos, que están muy connotadas por el mal. Uno habla del nazismo, del stalinismo, y uno piensa en el Mal. Sin embargo –sin soslayar que todas esas estructuras son grandes triunfos del Mal–, yo diría que hay un Mal más peligroso, que es el Mal que se disimula como Bien, y en ese sentido me atrevería a decir que casi todas las estructuras políticas conocidas en Occidente son agentes de este Mal. ¿Por qué digo agentes de este Mal? (No quiero tampoco hacer una mera abstracción) Porque creo que van negando sistemáticamente la validez, la trascendencia del ser humano. Yo creo que hay una manera de organización magnánima, llamémosla así, para oponerla al Mal claro del totalitarismo, [las organizaciones de ese Mal que se disimula como Bien] son las formas más contumaces, porque son más disimuladas, más aceptables por el común, de eliminar todo el potencial de riqueza espiritual que tienen los hombres. Traducido en términos un poco torpes: de anular la capacidad de hacerse preguntas mediante el elemental sistema del idiotismo generalizado. Yo creo que esto que uno entre comillas llama el “idiotismo” creciente dentro de casi todas las sociedades conocidas (occidentales, iba a decir, pero ya el Occidente es casi todo el mundo), son las formas de la aniquilación del espíritu humano, y si uno quiere concretar las formas de esto que llamo el Mal, bueno, creo que mejor éxito no podrían tener.

C.F.: ¿Es la “información” hoy una forma de manifestarse del Mal?

H.S.: Creo que sí. Bueno, no la información en sí. La información tal como aparece hoy en nuestra sociedad, que por un lado es una especie de sobresaturación ilusoria de información y es el corrimiento hacia la absoluta ignorancia. Cuando digo esto de una abundancia aparente de la información, me refiero a los medios de comunicación pero también a las otras formas en las que parece que conocemos el mundo pero que en general –insisto– retiran la presencia de lo sustantivo en el mundo. Entonces, sí, yo creo que hoy el Mal tiene como agente privilegiado el sistema de información ciega. Información ciega, digo, porque es una información que no ve, una información aparente, que se ajeniza del hombre.

H.G.: Sí; es parte de la idea de que el Mal está, digamos así, de otro modo en las cosas. Evidentemente hay ahí una figura interesante que es la astucia del Mal. Eso obliga a distintos compromisos. El del develador, el del denunciador, etc. Esos compromisos, ¿serían los de denuncia, los de convivencia; o serían los de aquel que no usa la astucia en ningún caso? ¿Y en todo momento serían en el ámbito informativo, o de la técnica?

H.S.: Por un lado, la denuncia procede en un segundo paso. Yo no estoy en contra de la denuncia. Pero primero, la conciencia, para llamarla con un término frecuente. Cuando digo conciencia quiero decir la develación del Mal. Develación –por eso conciencia tal vez no sea la mejor palabra, pero creo que nos aproxima–, develar el Mal. Y cuando digo develar quiero decir encontrar esto que vos bien insinuaste: las astucias de la existencia del Mal. Hecho eso, si pudiéramos lograr esto, este sería un papel a asignarse. ¿A asignarse para quién? Bueno, para los que piensan, para los pensadores. Y esa es una amplia y restringidísima categoría de los

seres humanos. Si pudiéramos develarlo, entonces viene el otro momento, que se emparenta a la denuncia. Me gustaría hablar de testimonio. Testimoniar la develación del Mal es de hecho lo que se entiende por una denuncia, pero tiene el valor de poner en juego la propia biografía del que enuncia este testimonio. A veces la denuncia también es una de las formas –como antes decíamos de la autocrítica o de la simple adjudicación de culpas– de encubrir el verdadero tránsito, esta astucia con que el Mal se manifiesta. Entonces: *develar y testimoniar*. No la convivencia indiferente. En este sentido, claro, el testimonio, que se hace con palabras o con gestos, compromete vitalmente a quien quiere recorrer este camino.

H.G.: Yo quería pensar esto en relación con uno de tus temas, que sería la pregunta por la técnica, y por su posibilidad de reconciliarse con el arte. Me parece que en tu caso esto conduce a esa actitud testimonial. No veo de otro modo que el Mal pueda estar... no quiero decir escondido, pero digamos: si el Mal se esconde, puede revelarse con la forma de la técnica, también.

H.S.: Absolutamente. Y ahí lo uno: cuando hablamos de información estamos hablando con una información que se emparenta con la técnica. Yo creo que sí. Creo que el Mal se asienta hoy con una solidez tal vez nunca imaginada sobre el mundo a partir de este enorme triunfo de la técnica. Si, como decíamos antes, el Mal se opone al resplandor del espíritu del hombre, nada anula ese espíritu como la técnica. Y vos decías “unir”. Tal vez, retrotraernos a los tiempos de la *techné* y la *poiesis* como un solo acto. Pero se trata de otra técnica, que es la técnica de la provocación, por citar a Heidegger. Una técnica “reconciliable”. Hoy yo no creo que se pueda “abuenar” a la técnica, porque ya está constituida como una forma de negación de la *poiesis*. En su origen ya se sabe que la *techné* y la *poiesis* querían decir lo mismo, es decir, el acto crea-

dor. Pero la técnica nuestra, esta técnica que domina al mundo, es la técnica de la no creación del ser humano. Por el contrario, es el camino, el método o la forma de alejar a los seres humanos del acto creador y de la palabra creadora.

C.F.: Estaba pensando que salvando ciertas figuras, digamos, del éxtasis, como la del creador o el amante, lo que vos parecés proponer como figura capaz de pensar el Mal es la figura del sabio. Ahora: el problema con el sabio es que podemos analizar a posteriori las condiciones de aparición de una sabiduría, pero no podemos planificarlas a priori. Por otra parte, ¿no excluye eso formas políticas, a menos que la sabiduría adquiera una forma política?

H.S.: Bueno, sí. Yo creo que es una tarea de sabios. También habría que distinguir el saber, la sabiduría, aquello que hace que alguien sea sabio (pero me gustaría hablar más de una especie de sabiduría en un sentido general, no solo canalizada en algunos sujetos que llamamos sabios). Digo, diferenciar esto de la simple acumulación de información. Uno de los hechos vigentes es que ahora se le llama sabiduría a la simple suma de información. Y a veces es contradictorio, por lo mismo que hablábamos hace un momento: la excesiva información externa que pareciera que ha de ser solo sistematizada no ofrece esta otra sabiduría que no necesita el dato, sino que necesita ciertas intuiciones, ciertas experiencias, o –¿por qué no decirlo?– ciertas iluminaciones. Esa es la verdadera actitud del sabio que quiere descubrir, es decir, develar. Por lo tanto, si esto es la sabiduría, veo dudosa su posible reunión con la política. La veo dudosa si pensamos en la política existente. Yo creo que cada vez más la política es una de las formas de manejo de una técnica. Es decir, son maneras de administrar más o menos correctamente, más o menos de acuerdo a cierta idea que existe sobre la sociedad, objetivos que no tienen nada que ver con

esta develación de la verdad o develación del Mal, para continuar con este tema. Por lo tanto, no: me parece que se excluyen un tanto. Quiero, sí, dejar bien claro que con esto no quiero decir que no tenga ningún sentido la política. La política tiene sentido en el marco de las posibilidades que le otorga su objetivo. Es decir, cierta administración de los bienes mundanales que ojalá pueda hacerse de la manera más justa para la gente. Es decir, aquí entra otro conjunto de valores que son la justicia distributiva, la justicia de las posibilidades de existencia material de la gente (cuando digo material incluyo también la salud, por supuesto), pero que en realidad no tiene nada que ver con la develación de lo oscuro, con la develación del Mal o con la develación de aquello que requiere ser develado para que el hombre pueda cumplir o ser todo aquello que potencialmente es. Porque también, digamos, en estas formas de la distribución, aun de la distribución equitativa de bienes, por ejemplo, también hay formas de aniquilación del espíritu del hombre. No necesariamente, pero digo: pueden esconderse esas formas. Por lo tanto me parece que estamos en una situación donde este develar inteligente, develar sabio, recorre caminos paralelos, en el sentido de que nunca se tocan, con la política.

H.G.: En ese sentido (o sea que el Mal se trastoca en Bien, o puede asumir ilusoriamente esa forma), hay una tendencia de la novela policial norteamericana, bien conocida, que emplea el artilugio contrario. Es decir, en general el detective, que es angelical y encarna el Bien, para ser eficaz y ejercer la justicia tiene que travestirse en el Mal.

H.S.: Sí, sí. Digo: el “travestimiento”... no sé si después tiene retorno. Esta es una pregunta que uno debería...

H.G.: Bueno, ese puede ser el encanto de ese tipo de narraciones...

H.S.: Claro, exacto. Y a veces pasa lo contrario. Quiero decir que por todas las razones que estamos hablando de la negación de la existencia del Mal (negación de la existencia, quiero decir, como fuerza legítima o permanente dentro del pensamiento del ser humano sobre el mundo), todos los actos –digamos– reconocibles, se han hecho en nombre del Bien. Por ejemplo, estas sociedades, que hoy mencionábamos, casi modélicas del mal siempre se hicieron en nombre del Bien. Lo único que tal vez no levanta la bandera del Bien para actuar es la pasión. Porque no levanta ninguna bandera, salvo la de la pasión misma. Entonces, no necesariamente se justifica el acto pasional con la justificación de ese hecho para el Bien. Pero después, todo acto humano que no esté en esta zona del salirse del sí mismo, es decir, con cierto control racional, se hace siempre en nombre del Bien. En ese sentido, digo, los “travestismos” son riesgosos, ¿no? Son riesgosos porque no hay regreso. Entonces ya no se sabe si fue instrumentalidad, si fue simulación, o si así los hechos coagularon en algo presuntamente disimulado.

C.F.: Ahora, yo creí entender de tu respuesta anterior que vos planteabas que la demanda de justicia puede reconvertirse en una forma del Mal. ¿Podemos suponer que la demanda de libertad es distinta?

H.S.: No, no. No, claro; habría que entender las cosas. Siempre hay que hacer algunas declaraciones de principio porque si no esto se lee y el que lo lee puede pensar que uno está en contra. Y no. Dejando claro de que toda demanda de libertad es bien oída por mis oídos, y hasta ahí, yo creo que con la demanda de libertad –como con la demanda de justicia– ocurre que en estas generalizaciones justicia o libertad se cubren de sentidos, valores, absolutamente disímiles. Yo creo que no hay más posibilidad de liber-

tad real que estar sujetos a ciertos valores. Estar sujetos a ciertos valores pareciera un límite a la libertad; sin embargo, es la única forma, creo, de la verdadera libertad: Tener desde donde sentir la libertad de uno y aceptar la libertad del otro. En ese sentido, justamente, la especie de canto, pedido o apariencia, yo diría, de libertad sin sujeciones, sin sujeciones a valores que condicionan una ontología, una manera de pensar al ser humano, se puede volver la forma más necia de totalitarismo, de no respeto a estos valores; o sea, un achatamiento, una vez más, una liquidación del espíritu de los hombres. De modo que sí, yo creo que esta puede ser una de las astucias más astutas de estas formas honorables y prestigiosas –como la justicia y la libertad– de imponer el Mal.

H.G.: Una visión más bien amarga de las tecnologías, de la excelencia técnica y de las tecnologías que, en general, se asocian a formas de dominación odiosas. Parece que tu posición es muy estricta en relación a lo que se puede conocer del pensamiento sobre la técnica, como el de Heidegger o el de Walter Benjamin. Me parece que, en ese sentido, ambos coinciden en no tener una visión tan pesimista...

H.S.: ¿En *no* tener una visión pesimista?

H.G.: Me parece, ¿no? No son pesimistas.

H.S.: No sé. Bueno, Benjamin es a veces más contradictorio. Más contradictorio por las etapas que tuvo. La etapa de ilusión izquierdista, diría, ¿no? Por ejemplo cuando escribió ese conocidísimo cuaderno que se llama “El arte en la época de su reproducción técnica”. Yo creo que ahí tuvo una caída, Benjamin. Una caída en cierta ilusión, en cierta esperanza en las leyes de la Historia.

H.G.: Sí. Pero, ¿no hizo un giro hacia considerar la técnica como lo sagrado? ¿No está sustituyendo el concepto de lo sagrado, ahí, por la idea de la técnica?

H.S.: Sí, no sé. Digo, no lo entiendo exactamente así. Pero de cualquier manera, aunque fuera así, hay fuertes corrientes de partidarios de lo técnico y de lo tecnocrático, inclusive, que sí, que hacen una sustitución de lo sagrado. Pero yo creo que es una sustitución idolátrica, es decir, no congruente, no compatible. En última instancia hay una oposición. Creo que eso no se da en Heidegger, quien ve en la técnica –y lo dice además explícitamente, a veces– las formas concretas en que el Mal se ha asentado en el mundo. O mejor, o dicho de otra forma, en que el Ser se muestra en este momento de acabamiento del mundo. Pero quiero recuperar lo que decíamos antes: la técnica en el sentido que actualmente tiene, no la técnica como momento creador. Porque a veces uno habla de la técnica y parece que se niega a todas las formas en que el ser humano se las ha ingeniado para existir en el mundo...

C.F.: Este grabador, por ejemplo.

H.S.: Claro. Bueno, el problema de este grabador es que no tenemos otra escapatoria, por una cantidad de factores sociales y de reincorporación cultural, para hacerlo; pero el grabador este nos está exigiendo hablar de una manera que no era la manera en que Platón registraba los diálogos de Sócrates. Es cierto que nunca vamos a escuchar la voz de Sócrates por el hecho de que allí no había grabadores, y por lo tanto nunca vamos a saber si es verdad lo que dice Platón que decía Sócrates. Bueno, tampoco ahora con el grabador se puede saber...

H.G.: Sí, habría que ver si las técnicas de escritura de Platón no

son precisamente eso: unas técnicas tan sofisticadas como la maquinaria de un grabador.

H.S.: Bueno, sí, sí, seguro. Estas son algunas de las preguntas que todavía nos estamos haciendo. Qué significa la escritura, en cuánto modifica la escritura el pensamiento. Y no quiero decir para mejor ni para peor: en cuánto lo modifica. Quiero decir: hablar delante de un grabador nos condiciona de hecho, entre otras cosas, porque se sabe que esto va a ser transcripto y entonces uno trata de expresarse, por un lado, claramente y, además, de la manera menos criticable por parte del futuro lector. Quiero decir, yo creo que la técnica de grabación –y no en el caso ingenuo de la conversación de una persona, sino como sistema global de funcionamiento de la memoria– es un elemento que modifica –en un sentido, ahora sí, negativo– la capacidad de sabiduría –o la posibilidad de sabiduría– de los seres humanos. El grabador es la forma más ingenua de la exacción que se hace de la memoria de la gente.

H.G.: Además de que queda la posibilidad de que el grabador grave mal, o que se le acaben las pilas (como, de hecho, parece que se le están acabando a este). Pero está el uso del grabador que hace cierto periodismo de denuncia, también, tratando al contrario de colectar la palabra inesperada, que después mueve a juicios o a la instancia jurídica para ver si se pronunció o no. En general, en el mundo político el grabador se usa de ese modo.

C.F.: A veces pienso que funciona en ese tipo de periodismo una especie de “utopía de la contrainformación”. Como si informando “verdaderamente”, “automáticamente”, o informando los hechos “que faltan”, estuvieran contradiciendo la administración del mundo. Cuando en realidad lo que logran es hacerle el juego, por vía aparentemente negativa, a la gran utopía del sistema con-

temporáneo, que es la información. No la información como forma del saber sino como una forma de circulación del capital y de circulación de la política. A veces sospecho que ese “denuncismo”, digamos, casi paranoico, es una forma de jugar dentro de las reglas que ha impuesto un modelo hegemónico de sociedad desde la Segunda Guerra Mundial –por lo menos–, que es la información: El gran archivo, la gran memoria y la voz de nuestro sistema.

H.G.: Sí, me parece que hace un poco a la idea de que el Mal sería lo que se oculta. Por lo tanto, hay un testigo, hay alguien que puede explorar la posibilidad de que el Mal se traicionó a sí mismo, revelando...

H.S.: Sí. De todos modos, sería una exageración, que no nos sería útil para esta charla, el querer ver en cada esbozo técnico la ejemplificación de la totalidad. Porque ya estamos inscriptos en ciertas formas de existencia de las cuales resultaría absolutamente imposible huir. Digo, no tendría sentido nuestra propia conversación si no la supiéramos parte de una realidad en la que estamos actuando. Lo cual no quita la posibilidad de la crítica de ese actual y de esas circunstancias en las que estamos actuando. Y también tiene el riesgo de generar la ilusión de la transparencia. Vos decías: “se usa”, pero ya se sabe que la palabra grabada no es más que un indicio para comenzar una investigación, porque está la posibilidad de que sea, con absoluta facilidad, falsificada. Por eso la ilusión de la transparencia: Si está en el grabador, ha sido dicha. Y no, para nada. Si está en el grabador, está grabado. Es lo único que yo puedo decir. De que lo dijo determinada persona no hay ninguna seguridad. Es muy fácil imitar o construir las palabras de la misma persona para hacerla decir otra cosa. En fin, es un ejemplo, nada más. Pero vos tenías una pregunta, me parece.

H.G.: No, no. Yo simplemente pensaba, en relación con formas de retirada... El que tiene una visión más optimista de la técnica la ve en el mundo, y concibe el mundo, como conflictos dignos de ser vividos. Lo que hace es, habitualmente, expresarse a través de formas políticas y cree que ellas son hábiles para combatir el Mal. Eso más allá de si al Mal se lo considera expulsado de la conciencia del que habla o en convivencia con ella misma. Pero en tu caso personal me parece que estás protagonizando, o aceptando, ciertas formas de retirada de lo que políticamente se entiende como ciudad. Como ciudad política.

H.S.: Sí, es verdad. Pero también quiero decir que no me parece mal lo que hacen los otros. Quiero decir que también la acción, la lucha política, por lo menos puede limitar algunos defectos. Por ejemplo, existe un movimiento nada despreciable en el mundo, que yo llamaría de límites éticos al uso de la ciencia y de la técnica, que creo no van al fondo del problema, siguiendo esta percepción de la que hablábamos, pero que no deja de ser aplaudible porque, primero, pueden evitar males más graves de los que se están produciendo desde el punto de vista genético, desde el punto de vista ecológico, etc. Pero además, porque creo que en este camino, si son consecuentes, van a llevar al movimiento de contradicción. Es decir, que no van a poder seguir más allá porque se va a mostrar que es incompatible la existencia de ciertas formas de la técnica y del uso de la técnica con las estructuras existentes dentro de la sociedad. Ahora bien, cuando digo estructura –esta es otra de las tendencias política– no quiero decir que cambiando las estructuras estas mismas técnicas puedan ser positivas. Y este es uno de los ejemplos históricos contemporáneos tal vez más interesantes: esto que se llamó socialismo durante muchos años tuvo casi como principio rector la idea de que la técnica, el desarrollo técnico, es decir, el desarrollo en otro sentido de los elementos que hacían po-

sible agilizar las fuerzas productivas, tenía un valor de progreso, de positividad histórica, en sí; y, por lo tanto, sacarlo de las manos de los opresores era un gesto de verdadera posibilidad libertaria. Creo que este es uno de los límites más notables –que todavía no se ha analizado demasiado desde esta perspectiva– que tuvo ese otro proyecto de sociedad que no fuera capitalista: usar los mismos modelos y las mismas ideas sobre la apropiación de los bienes y la multiplicación indefinida de bienes para el conjunto de la población. Y no plantearse la inversa: no partir de cuáles son las reales necesidades para un modelo de ser humano determinado y entonces preguntarse qué técnicas eran las adecuadas para ese ser concebido de esa forma. Bueno, sintetizando, los límites, sobre todo de orden ético, que se están planteando, me parecen una cosa realmente interesante, aunque no agotan toda la cuestión. Quiero decir, no se trata solamente de poner límites en la ingeniería genética. Se trataría de pensar si es concebible para un modelo de ser humano que se pueda imaginar la existencia misma de la ingeniería genética. Es decir, la idea misma de alterar la carga genética con que la vida (no los seres humanos, sino la vida en general) circula en el mundo. En fin, este sería un problema.

Después, el retiro. Vos hablás de retiro. Y sí. Pero bueno, ya acá actúan razones muy personales: ¿Por qué, a pesar de que uno cree que algo es apoyable –no es que no lo apoye–, decide no estar en un tipo de práctica, como vos decías, en la ciudad, de ese tipo? Bueno, yo creo que son opciones ya muy individuales, la de alejarse de determinado tipo de actividades, diría, que yo personalmente las siento en este momento como limitantes. Limitantes inclusive de orden temporal, pero también espiritual, a otro tipo de búsquedas que me interesan en este momento más intensamente.

C.F.: No estoy muy seguro ahora de lo que iba a decir. Porque por un lado pensaba: sos Licenciado en Letras, te dedicaste a todo

este problema de la comunicación. Y editaste la revista *Los Libros*. Pensaba preguntarte qué pensabas del tratamiento que, en los últimos años, las distintas formas del arte en la Argentina –especialmente la literatura– han dado a todo este problema del Mal y del Horror.

H.G.: Bueno, y las Ciencias Sociales, agregaría yo.

H.S.: Una respuesta general sería una especie de petulancia mía porque no conozco todo lo que se escribió en la Argentina en los últimos años, por lo tanto, puede haber excepciones verdaderamente notables que uno injustamente deja a un lado. Pero yo no tengo presente en este momento, en este café, una literatura que en los últimos años, ni desde la perspectiva de las –llamémoslas– ciencias sociales ni desde la perspectiva de la llamada creación literaria, se haya preocupado seriamente de este tema. Yo creo que en la literatura argentina en general, la presencia de estos conceptos que uno podría llamar metafísicos, si les gusta la palabra, o trascendentes, o de valores que escapan a cierto positivismo reinante, el tratamiento de esto, digo, ha sido muy poco frecuente, ¿no? Salvo en algunos casos muy notables, no sé. Pienso en el Güiraldes místico, en sus poemas, que a veces contagian la obra conocida de Güiraldes. O pienso en algunas escapadas de Borges. En cierta voluntad, más voluntad que hechos, de un tipo como Sabato, que hay que recordar que es uno de los primeros críticos, en el mejor sentido, de la técnica, que se ha producido, bueno, en la Argentina, por supuesto, pero muy prematuramente, ¿no? Su libro *Hombres y Engranajes*, que ya debe tener, no sé, cincuenta años, alude a muchos de los temas que justamente estábamos hablando aquí. Parecería como la contrapartida de otras líneas entusiastas del progreso que eran las dominantes en la época. En ese sentido, creo que a Sabato hay que rescatarle eso que hoy hay que recono-

cer como un mérito, cuando en aquel momento a más de un crítico se le ocurrió señalarlo como un escritor reaccionario, ¿no? Se estaba oponiendo a las fuerzas de la ciencia y del saber. En ese sentido, bueno... en la literatura no sé, seguramente me olvido, porque estamos hablando de lo actual. Estoy evocando apenas algunos casos anteriores. Y si habláramos de casos anteriores habría que evocar a más de uno. Pero contemporáneamente mi sensación es que hemos sido, en general, –no quisiera ser injusto en una apreciación– víctimas de esta creciente pérdida del sentido de las palabras. La literatura en una medida considerable se ha vuelto un juego hueco de palabras en el mejor estilo de una pérdida de sentido. Por eso yo creo que también es tan insustancial gran parte de la literatura, de la poca literatura, por otra parte, que hoy se produce en el país.

Con las Ciencias Sociales, ahí ya sería un poco más terminante. Casi no tienen excepción. Las Ciencias Sociales, por definición, es muy difícil que enfoquen la realidad del ser humano, es decir, de este componente de la sociedad a la cual aluden las Ciencias Sociales, desde otras perspectivas que no sean las de formas más o menos crudas o sutiles de la abstracción positivista. Digo positivista para decir un término más o menos conocido y con el cual nos podemos entender. Pero la vocación “abstractizante” de las Ciencias Sociales –por la cual son Ciencias Sociales– ya está negando este absoluto que es cada uno de los seres humanos. Los absolutos humanos no son cuantificables, no son sumables, porque cada uno es todo, entonces en las Ciencias Sociales no tienen lugar. Eso en general. En el caso argentino, yo creo que ha sido especialmente fuerte el dominio de un alejamiento de todo pensar que trascienda la inmediatez material. Por lo tanto, también seguramente cometo injusticias, pero, como corrientes, no han tenido en cuenta estos problemas. Es muy notable que en la Argentina se hayan publicado muchas cosas sobre la ciencia y la técnica.

Inclusive revistas. Hoy mismo se están publicando revistas. Quiero decir, ha sido uno de los primeros lugares donde se empezó a discutir. Pero siempre se lo discutió desde la perspectiva del uso que determinado sistema social hacía de la ciencia y de la técnica, y siempre con la idea de que esto hay que rescatarlo de manos del enemigo. Y digo del enemigo no solo en un sentido social, sino el enemigo de la ciencia. Quiero decir, la ciencia –acuérdense ustedes de Althusser – era por definición un elemento revolucionario. Esto era muy importante. Habría que releer muchos de aquellos textos para ver en qué estamos hoy, ¿no? Quiero decir, acá hubo críticas, pero este otro tipo de valoraciones ha sido muy despreciado. Los pocos pensadores que trabajaron en esto (pocos, pero algunos de ellos brillantes: no quiero dejar de recordar a Murena en este momento) fueron casi estigmatizados por todos los sectores, de derecha o izquierda, que preconizaban esta idea...

H.G.: Hay un caso interesante. Claro, la proximidad con los pensamientos de herencia mística o de filiación mística tiene una heterogeneidad radical con la política, tal como se desarrolla en la Argentina. Por eso, justamente, agregaría un caso, además del de Murena, que crea toda clase de problemas: el de Rodolfo Kusch. Digamos, si ponemos a Sabato, Murena y Kusch en una hilerá, desde el punto de vista de los pensamientos políticos seculares, del pensamiento político de transformación en la Argentina, siempre aparecen como expresión de una antropología del pueblo, entendiendo al pueblo de una forma imposible, ontológica, o como un nuevo espiritualismo cristiano y primitivo. El cuestionamiento a la razón puede dar posiciones políticas incómodas.

H.S.: Sí, o francamente conservadoras.

H.G.: O francamente conservadoras, sí.

H.S.: Digo, porque este es uno de los temas interesantes. Solo el pensamiento conservador, en buena parte del mundo, y aun aquí, ha sabido rescatar algunos de estos valores que hoy podemos defender.

C.F.: Más que conservador, yo diría un cierto aristocratismo decadente del pensamiento, ¿no?

H.S.: Sí, bueno, digo conservador no en un sentido de militancia política. Pero es real: no es casual que cada vez más aparezca el pensamiento al que se le asigna el nombre de conservador, pero que además yo reivindicaría, en una nueva semantización del concepto. Digo, conservar en el sentido de conservar ciertos valores que nunca tendríamos que haber abandonado; no conservar en el sentido de la política inmediata, que es mantener las estructuras injustas de una sociedad.

H.G.: Bueno, por eso vuelvo al tema de la retirada. En los casos que mencionamos hay retirada. A las fronteras de la sociedad, acaso buscando una nueva justicia.

H.S.: Hay retirada. Claro. Porque, bueno, no hay que olvidarse que gran parte de este tipo de literatura (y ahora digo literatura en el sentido de todo lo escrito, no solo de la creación artística literaria), digo, mucho de este pensamiento al que estamos aludiendo, es un pensamiento que podríamos llamar de exilio. Digo, de exilio en el sentido de alejar de la cabeza el exilio real. De pasar a otras fronteras. O fronteras personales: de exiliarse del... iba a decir del mundanal ruido, pero es una especie de lugar común, pero sí: exiliarse del mundanal ruido, exiliarse del mundo del intercambio académico, que cada vez más por otra parte está teñido del intercambio mercantil académico. Bueno, con este pensamiento no se

va a ninguna parte en las instituciones de la academia. Que son, por otra parte, de donde uno a veces vive, y que a veces lo toleran a uno por... bueno, tal vez por algún equívoco, por pura antigüedad. Pero bueno, efectivamente, nuestra academia, lo que hoy se llama academia, es incompatible con algunas de estas ideas porque la academia –la Universidad, entre otras partes de la academia– está pensada cada vez más como una herramienta funcional, instrumental, al conjunto de la sociedad que existe. Esto no quiere decir que no haya dignísimas excepciones. Y que la misma Universidad no habilite zonas propicias para un pensamiento extemporáneo, para un pensamiento de límites, para un pensamiento exiliado de esta otra realidad. Pero lo dominante es lo otro.

La memoria: un problema moral¹

Nunca, en la historia de la humanidad, se ha hablado tanto de memoria como en estos días. Es probable, sin embargo, que la palabra remita al disco duro o blando donde se almacena en forma de signos electrónicos. Hoy todo está en alguna memoria. Pero mientras ella parece constituir el mundo, se dice –y creo que es verdad– que estamos en la pérdida casi absoluta de la memoria. Si nos preocupa, es porque tenemos la sospecha de que ella nos falla.

¿Qué es la memoria? ¿Para qué queremos la memoria? Hay quienes sostienen que es necesaria para conocer la verdad histórica y que si todos tuviéramos memoria de todo, no volveríamos a cometer los errores del pasado. Tal vez el paradigma de esa concepción sea “Funes el memorioso”. El problema de Funes es, justamente, que recuerda todo. Y al recordar todo, en realidad no recuerda nada, porque no puede privilegiar nada. Todo es presente. No puede sistematizar.

Creo que la memoria es lo contrario de “Funes el memorioso”. Es un problema moral. Es la posibilidad de recordar aque-

1. Resumen de las intervenciones realizadas por el autor en el diálogo de la Fundación Argentina para la Libre Información (FUALI) sobre la memoria y sus opciones. Publicado originalmente en 1996 en la revista Síntesis, núm. 10, pp. 3-5, Buenos Aires.

llo que se elige recordar y por eso, insisto, la memoria es un problema moral. Porque para recordar determinadas cosas, tenemos que olvidar otras. La elección de qué olvidar señala qué recordar. En algún sentido, tenemos que decir que lo importante es qué se olvida, porque de aquello que dejamos a un lado, y no tenemos ninguna otra posibilidad que dejar de lado, vamos a retener algo.

Hay quienes sostienen que debemos cultivar la memoria, no olvidar, para saber la verdad. Pero aquí se plantea un interrogante. ¿Cuál es la verdad? No puede ser la verdad en general. No es que no se puedan determinar hechos. Soy ferviente partidario de una indagación incesante de documentos, de estudios, para saber qué cosas ocurrieron. Pero esa verdad, no lleva a ninguna valoración de esa misma verdad. El conocimiento de los hechos no nos impone una manera de pensarlos. Cierta historiador afirma que cuando se tienen todos los datos, recién empieza la tarea del historiador, que es interpretar esos datos.

Algunos dicen que en la Argentina desaparecieron 30.000 personas. Yo no creo que hayan desaparecido 30.000. Soy uno de los más conmovidos por las desapariciones. Sin embargo, no creo que la cifra vaya más allá de la mitad. Para algunos puede sonar como una justificación: “Entonces no fue tan grave”. Las últimas investigaciones sobre la matanza de judíos, gitanos y otros, pero básicamente judíos, en Europa bajo el nazismo, han mostrado que efectivamente eran algo exageradas las cifras y no fueron seis millones de muertos sino cuatro millones ochocientos mil. El revisionismo, que estuvo en boga en los años ochenta en Europa y quiere revisar la verdad de los campos de concentración alemanes, dice: “Ven, no fueron tantos”. ¿No fueron tantos? Un solo desaparecido en la Argentina, uno solo, condenaría moralmente a los causantes de esa desaparición. Aquí es donde trabaja la memoria. No es una cuantificación, sino en qué valores se sostiene esa memoria.

Creo que es importantísimo el recuento histórico. Y segura-

mente un recuento histórico nos incomodaría en cierto fervor mostrado en esta recordación luctuosa del 20º aniversario del golpe militar de 1976. Digo que sería inquietante porque una buena reconstrucción haría ver que todo no empezó el 24 de marzo de 1976. En nuestro país se construyó una posibilidad del terror que dominó a la sociedad a partir del 76. Pero 1975 fue atroz. Vivíamos en un estado de inseguridad espantoso. Mataban a nuestros compañeros.

No afirmo con esto que en 1975 empezaron las cosas. Afirmo, sí, que hay una historia que se va construyendo. Esto no quita ninguna responsabilidad al golpe del 76, pero, insisto, es una historia prolongada. Es una historia en la cual este papel salvador de las Fuerzas Armadas se construye largamente. El Ejército y las Fuerzas Armadas argentinas fueron visualizados por todos nosotros, por todos los que éramos alumnos de la escuela primaria, como la última razón de la patria. Y esto pesa enormemente en el momento de “salvar” a la patria.

Digo esto para que veamos cuán tortuoso, cuán complicado es el camino de la construcción de una memoria. El 76, este hecho de hace veinte años, brutal y tremendo, ¿es el más tremendo? ¿Y aquel ejército que liquidó a los indígenas de nuestro país en esa maniobra “civilizadora” por la cual la Argentina es la Argentina de hoy? ¿Era menos brutal? ¿Era menos brutal porque se trataba de indígenas? Vivimos una historia brutal en la Argentina, vivimos una historia brutal en América Latina, vivimos una historia brutal en el mundo. Tal vez la historia de la civilización sea la historia de la iniquidad. Debemos reflexionar sobre esto, porque si no lo hacemos, ninguna memoria puntual va a impedir que se repitan los hechos. Entre otras cosas, porque la historia nunca se repite. Mejor dicho, siempre se repite, pero de manera diferente.

La ilusión de que recordando vamos a impedir que se reproduzcan los acontecimientos que nosotros creemos indeseables,

no solo no es verdad, sino que establece una riesgosa aseveración: creer que nuestra verdad es la verdad universal. Por el contrario, se repiten las cosas porque hay gente que piensa que aquello que se repite es lo que debe ocurrir. El nazismo, el estalinismo, el comunismo son ejemplos de esto. Los que hemos tenido militancia comunista la vivimos con pasión, considerando que los caminos que postulábamos eran los mejores caminos. No estábamos engañados. En lo sustancial sabíamos de qué se trataba. Muchos de nosotros sabíamos lo que ocurría. Pero creíamos que estaba bien lo que ocurría. El pueblo alemán era un pueblo nazi y creía que estaba bien lo que ocurría. El pueblo argentino era un pueblo que sabía lo que ocurría. Los insto a que lean los diarios del año 76, proporcionalmente se leían más diarios en el 76 que ahora, de allí salían cosas. Salían secuestros, protestas, montañas de cadáveres que explotaban. No hizo falta Scilingo para que se supiera que tiraban cadáveres desde los aviones. Todo se sabía. Fundamentalmente, después de los juicios de 1985. Y con esto no estoy haciendo una acusación. Estoy tratando de pensar el problema, que me parece sustantivo. Que la memoria no es un problema de saber cosas sino de pensar desde ciertos valores. Si yo pienso que no se puede torturar a nadie, es absolutamente imposible que acepte que alguien torture por una buena causa. Si pienso que no se debe asesinar a nadie, no hay justificación para el asesinato. Esto lo pienso hoy. No estoy seguro de si lo pensaba hace veinte o veinticinco años.

Insisto, la memoria es un problema moral. No es un problema de saber muchas cosas, aunque pasa por saber las cosas. Debemos conocer los crímenes de la dictadura, los crímenes de los políticos, los crímenes de aquellos que fueron víctimas de la represión militar. Y cuando digo esto, cuando digo que la guerrilla también hizo gestos criminales, no estoy justificando de ninguna manera que alguien pueda decidir sobre la vida de esos guerrilleros. Por-

que también hay que decirlo: en su inmensa mayoría, los desaparecidos eran militantes y el hecho de que fueran militantes de ninguna manera hace tolerable esa aberración.

Creo que la memoria va a tener un sentido en nuestro país solo cuando sepamos las aberraciones de todos los órdenes y cuando digamos: estas aberraciones son condenables y nada justifica la monstruosidad de lo que se desencadenó en este país a partir de 1976. Pero para eso, aún tenemos que empezar a escarbar. Tenemos que pensar y saber. Saber, estudiar, analizar, evitar las afirmaciones meramente maniqueas, para que nuestra condena al mal sea una condena al mal –algo bastante más trascendente que lo simplemente malo–, porque el mal habita en los seres humanos y es una lucha permanente, inagotable. Para que sea, no sé si evitado, pero sí limitado en la medida de las posibilidades humanas. Pero para ubicar al mal debemos tener algunos valores desde donde nos afirmemos y estos valores son valores absolutos. Ningún relativismo puede llevarnos a la comprensión de los actos humanos atravesados por el mal.

En la comprensión de la historia podemos ver el juego de las fuerzas, las causas, los efectos, los estímulos para determinadas cosas. Sostengo que son los valores absolutos los que deben estimular a la memoria. Hay cosas que no se pueden hacer porque están en contra de esos valores. Una última pregunta. ¿De dónde surgen esos valores? Tal vez sea la pregunta más importante. ¿Dónde fundamentamos los valores para la convivencia humana si no es a partir de las creencias que inspiran a los hombres a ser seres humanos? Dije las creencias, no dije la legalidad. Porque creo que los seres humanos somos fundamentalmente seres de creencia. Si no creemos, si no pensamos que hay un sentido en nuestro existir que nos trasciende a nosotros mismos, creo que ninguna memoria podrá impedir la repetición de los actos que nosotros creemos monstruosos, mientras tal vez en este mismo

momento, muchos pueden estar pensando que esos mismos actos han salvado nuestra patria.

Existe un pensamiento cargado de cierto iluminismo en el sentido más tradicional, que sostiene que las verdades resplandecen por sí mismas en cuanto se conocen los hechos. Hay gente que piensa que en Tucumán lo eligieron al general Bussi porque no se acordaban. Opino todo lo contrario. Creo que lo eligieron porque recordaban quién era Bussi, que, por otro lado, nunca disimuló quién era. Para muchos de nosotros, Bussi es el modelo de aquello indeseable. Pero también puede ser, por qué no, el modelo de aquello deseable. Es decir, depende del sistema de valores que cada uno sostenga para valorar, para recordar, para privilegiar una cosa u otra.

En el año 1924, Leopoldo Lugones afirmó: “Ha llegado la hora de la espada”. Es lo único que se recuerda de un discurso programático, conceptualmente rico. No estaba llamando al Ejército a hacerse cargo en un momento determinado, estaba diciendo: “Ha llegado la hora de la autenticidad nacional”. Pero esta idea, particularizada en el famoso discurso-conferencia, era un sentimiento en la sociedad argentina. El año 30, el 43, el 55, el 76, fueron demostraciones diversas, con matices singulares, de esta verdad adquirida por la sociedad argentina. Alguien tenía una moral intachable, y ese podía poner orden a la inmoralidad argentina.

Las cosas se van a volver a repetir si no hay un sustento ético, una valoración de la existencia que impida que ocurran las cosas de una u otra manera. Porque hoy se repiten. Se repiten algunas en la Argentina, otras en Guatemala, otras en México, en Estados Unidos, en África. Quiero decir que el más terrible genocidio que tal vez la humanidad recuerde, el genocidio provocado por el nazismo, hoy encuentra repeticiones. Y cuando digo esto, quiero decir que si no hay un cambio en los valores con que enfrentamos la existencia, nada de aquello que consideramos negativo va a ser impedido.

“Preocupa que la memoria sea un objeto de consumo”¹

“Uno no se quita la biografía de encima, pero mi punto de referencia es más bien conceptual”, dice Héctor Schmucler para explicar su participación en el “Primer Encuentro sobre la Memoria Colectiva” que se realizará en La Plata entre el 24 y 26 de marzo. Durante estas jornadas, organizadas por la Comisión Provincial por la Memoria, prestigiosos expertos nacionales y extranjeros debatirán sobre la construcción de un museo o instituto destinado a recordar, documentar e investigar los crímenes de la última dictadura militar. En diálogo con *Página/12* el sociólogo especialista en temas de comunicación y padre de un desaparecido habla sobre la “espectacularización mediática” del terrorismo de Estado y de lo terrible de la desaparición como “negación de la condición elemental de que alguien sea muerto”. “La memoria está de moda”, enuncia.

1. Entrevista realizada por Victoria Ginzberg a Héctor Schmucler para *Página/12*, 23 de marzo de 2000, p. 10. [N. de la E.] La entrevista se realizó en ocasión del Primer Encuentro Internacional sobre la Construcción de la Memoria Colectiva, que tuvo lugar los días 24, 25 y 26 de marzo de 2000. Fue organizado por la Comisión por la Memoria de la provincia de Buenos Aires. Participaron Juan Corradi, de la Universidad de New York; Melten Ahiska, de la Universidad de Estambul; Andreas Huyssen, de la Universidad de Columbia, Elizabeth Jelin, Hilda Sabato y Fortunato Malimacci de la UBA, entre otros.

Victoria Ginzberg: ¿Eso es bueno o malo?

Héctor Schmucler: Me parece magnífico siempre que no pase a ser moda. Justamente en las jornadas voy a hablar de cómo lo mediático, al instalar la memoria en el espacio de lo que se entiende como la estética de los medios, atenta contra la memoria –aunque habla en su nombre– y más bien lo que provoca es el olvido. Para los medios los temas sobre la dictadura son un tema más del gran show en el que en general –salvo raras excepciones– se han transformado. Lo que me preocupa es que la memoria se vuelva un producto de consumo, en el sentido del consumo instantáneo que se deshace rápidamente. No hay una memoria como un valor ético-político, es decir aquello sobre lo que se sustenta el quehacer de la gente, sino que hay grandes momentos que para los medios es *rating* y para el público es consumo de espectáculo, aunque en ese momento quede muy conmovido. Queda como el recuerdo de un espectáculo que no trae consecuencias sobre la vida concreta de la gente.

V.G.: ¿Cómo se hace para revertir eso?

H.S.: Me parece que es difícil. Creo que estamos dominados por esta espectacularización de la realidad. Sin embargo, si se pone en discusión qué queremos decir con memoria y qué sentido le damos a esta voluntad de recordar, a lo mejor podemos orientarnos en algún sentido o en otro. Ocurre que una visión de la memoria como matriz sobre la cual se asienta la conducta, no simplemente como un recuerdo, es más complicada, más dolorosa y más conflictiva; y, por lo tanto menos, remunerativa en el sentido que provoca más reclamos y hace que se vendan menos algunos discursos. Algunos creen que si la gente conociera las cosas cambiaría su manera de obrar. Eso es creer que hay una situa-

ción mágica por la cual ante el conocimiento de determinadas cosas los otros van a tener la misma opinión que tenemos nosotros. La gente votó a Bussi no porque no conociera lo que hacía, tampoco votó a Patti o a Rico porque desconociera quiénes eran. Se trata de un problema de discusión de valores y de ideas, no simplemente de recordar. Tengo la impresión de que mucha gente joven se pregunta para qué la memoria; si en realidad nuestra época no le da importancia a la memoria, y eso es más que olvidar. Esto es medio paradójico, porque este es el mundo de la gran memoria, pero de la memoria del disco duro. Y de lo que estamos hablando no es de tener simplemente registrados datos, sino de una memoria que instale una forma de acción. La memoria no solo para no repetir lo que ocurrió, porque es imposible evitar eso simplemente por memoria, sino como manera de reconocer ciertas pautas de conductas con las cuales uno se guía.

V.G.: Conocer lo que pasó no imposibilita la repetición. ¿Cuáles serían los mecanismos para evitarla?

H.S.: No sé. Lo que quiero es plantear el problema. De paso quisiera plantear que no hay que creer que se puede inventar la historia, porque también hay un recuerdo falso de la historia. En el caso argentino todavía falta un largo estudio de qué es lo que ocurrió.

V.G.: ¿Y se puede hablar de memoria sin saber la verdad?

H.S.: Es que la historia y la memoria son dos cosas distintas. Pero la memoria se sustenta en la historia. Si bien la memoria es de un plano distinto, más de orden ético, y la historia es más científica; la historia alimenta también la memoria. Y nosotros en Argentina estamos muy lejos de haber reconstruido con dureza qué

pasó entre nosotros hace veinte años y qué, de alguna manera, sigue pasando. No se puede hablar de memoria en sentido general; los que hemos vivido la violencia en los años setenta y hemos sido afectados tenemos una memoria que no necesita documentos. Pero colectivamente, sin información, sin datos, sin una transmisión de los hechos reales que acontecieron se van construyendo memorias falsas en muchos aspectos, que no sirven para la construcción de una conducta.

V.G.: ¿El rol de “preservación” o “recuperación” de la memoria quedó restringido a las agrupaciones de derechos humanos u organismos formados por familiares de las víctimas?

H.S.: Me parece que es natural que así sea. Más aún, creo que es uno de los elementos más fuertes. Y es curioso que sean asociaciones de madres o abuelas, es decir, de mujeres. Lo que las madres originariamente tenían como fuerza de reclamo era la pregunta sobre la muerte de sus hijos, una vez que en un comienzo reclamaban la aparición. Justamente me parece una deformación de la memoria cierto movimiento de algunas madres que dejaron de reivindicar al hijo casi trágicamente, a lo Antígona, y empezaron a reivindicar las ideas de los hijos. Se olvidaron que buscaban cuerpos y empezaron a querer sustituir esos cuerpos con otros y olvidaron que lo importante es cada uno de los cuerpos de los desaparecidos. Ocurre que desde el lugar de madres se ponen en un papel político, pero como se asignan el papel de madres se vuelve difícil la discusión política con ellas. Efectivamente hay un derecho incuestionable en ser madres, pero este no se sustenta de la misma manera en situaciones políticas.

V.G.: Pero en los últimos años se trató de recuperar la dimensión política de la desaparición.

H.S.: Uno puede reivindicar la lucha política de los guerrilleros en Argentina partiendo de la base muy importante de que la mayor parte de los desaparecidos estuvo directa o indirectamente vinculada con el movimiento guerrillero. Pero uno puede reivindicar la lucha de los guerrilleros o puede estar en contra. En mi caso estuve a favor y después pensé que no era lo mejor que pudo haber ocurrido. Pero esto no justifica el tipo de represión que llevó adelante el Estado. La desaparición, es decir, la negación de la condición elemental de que alguien sea muerto es no solo política sino hondamente moral. El problema aquí radica en que se ha negado el derecho a estar muerto, que es algo infinitamente más grave que un hecho político. Por eso el olvido del cuerpo, que es lo sustantivo y lo que moralmente más pesa, es un fuerte atentado contra la memoria de la monstruosidad que ocurrió en este país. Y por eso el hecho en sí es infinitamente más grande que todo castigo que se les pueda otorgar a los responsables. Ningún castigo llegaría a compensar lo que se realizó.

V.G.: Hablando de castigos, ¿cómo opera en la memoria el que no se haya castigado a los responsables?

H.S.: No lo sé, pero personalmente no es lo que más me preocupa. Me preocupa mucho menos que se castigue a los responsables –cosa que, aclaro, deseo vehementemente– a que se castigue y se produzca un olvido. 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.

V.G.: En las jornadas se va a discutir la creación de un institu-

to o museo en la provincia de Buenos Aires para preservar la memoria sobre los desaparecidos. Hace poco el Gobierno de la Ciudad anunció un proyecto similar. ¿Qué opina usted sobre estos lugares?

H.S.: Tengo muchas dudas. Tengo miedo de que se cristalicen y que no signifiquen nada. Pienso que los lugares de memoria tendrían que ser centros activos de polémica. No digo que los museos sean malos, pero no me entusiasman. Puede existir el “hemos cumplido”: tenemos un museo, juntamos unos objetos. Y eso puede no significar nada. No me opondría pero tampoco debería ser el objeto de los mayores esfuerzos.

La memoria encarnada¹

Pilar Ordóñez: Comenzamos este encuentro con la mención a una carta suya que está próxima a publicarse, donde alude a la última dictadura militar en la Argentina ¿Existe una relación entre el trabajo de la memoria colectiva y el traumatismo?

Héctor Schmucler: Buena parte de la historia de la modernidad ha transcurrido a través de las cartas, ya casi no se escriben cartas, inclusive la máquina desalienta al género, la misma máquina condiciona el uso de códigos, abreviaturas en la escritura y da la ilusión de una respuesta inmediata. La memoria, pensada como memoria colectiva, no necesariamente está ligada al trauma. Los estudios sobre la memoria se remontan a los desarrollos de Halbwachs, quien fuera discípulo de Durkheim. Encuentran su auge después de la Segunda Guerra, veinte años después. A veces se trasladan, para el análisis de la situación nacional, elaboraciones que vienen de Europa. En realidad el gran cataclismo en Europa es la Primera Guerra Mundial, porque ahí se desbarranca la expectativa del progreso que se labraba desde el siglo XIX,

1. Entrevista realizada por Pilar Ordóñez a Héctor Schmucler para la revista *Mediodicho*, año 9, núm. 29, 2005, pp. 133-140, Córdoba.

esa especie de euforia por el porvenir. Le sigue ese período de entreguerras, ese largo período de incertidumbre, pesimismo, de pregunta, casi de espanto, y el pensamiento de la época lo refleja. Pero, curiosamente, todavía no se hablaba de lo traumático en sentido social; es después de la Segunda Guerra que se habla del trauma, el trauma es una categoría que pertenece a la memoria de la Segunda Guerra.

El trauma, si es que pudiera comparárselo, está en relación al pecado y eso se recoge de los relatos míticos; por ejemplo, la expulsión del hombre del paraíso, caer en pecado es el trauma. La Shoá se puede entender como una irrupción del mal absoluto, sin precedentes. De hecho tuvo que esperar la Modernidad para hacerse imaginable; con el asesinato sistemáticamente planificado e industrialmente ejecutado, no se castiga a nadie y el mal se vuelve un asunto técnico. La eficacia para la administración de la muerte empaña para siempre esta palabra que se ha transformado en el emblema de la sociedad contemporánea. Que esto trauma al pueblo judío, al mundo, eso es más controvertido, ya que podría tomarse por caso el Estado alemán. En mi opinión, el Estado alemán se ha inventado un trauma y por eso en la actualidad dedica tanto esfuerzo a demostrar que no es antisemita y que es antinazi.

Pero volviendo a la Shoá, es mi hipótesis que no solo no tiene antecedentes, sino que no tiene solución, es decir no hay recuperación, es una marca. Una cicatriz ya no duele, pero está ahí para hacernos saber que algo ocurrió.

De eso también hablo en la carta, de las cicatrices, creo que uno aprende a vivir con las cicatrices. Una cicatriz es una memoria, sin dolor y sin jactancias. Digo esto por un cierto uso que se hace. "Miren, miren tengo muertos, además tengo heridas acá, soy un héroe". No; la marca es involuntaria, es un vivir, uno no se puede jactar de vivir. Uno no es más que un aprovechador de la vida que se le ha dado. En este sentido se puede pensar que la cirugía esté-

tica, quizás, sea una forma del olvido. La cirugía estética borra la marca no solo del tiempo, sino también la marca de esa borradura, no queda cicatriz. El paradigma del trauma en la Argentina es –así es tomado por muchos estudios sobre el tema– la última dictadura militar. Quizás sea así, yo no estoy tan seguro. Estamos tomando la perspectiva de la memoria colectiva, entonces no creo que todos quedaran marcados; y siempre está la cuestión del trauma original. ¿Dónde se podría ubicar el corte que marcara el inicio? Considero que hace falta una reflexión que no banalice tanto.

P.O.: ¿“No todos marcados” es una hipótesis que usted opone a la hipótesis traumática?

H.S.: Para muchos estudios sobre la Argentina, el acto de la dictadura militar aparece como la situación traumática que condiciona la memoria y permanece como una situación irresuelta, esta es una mirada. Yo creo que a eso hay que hacerle algunas acotaciones, si no se produce una generalización en la que se incluye al conjunto de los habitantes, lo que se llama la sociedad argentina. Hay hechos violentos que afectan de manera desigual, diferencialmente, y esto habría que demostrarlo ya que no es tan evidente. Salvo que uno, a partir de la hipótesis traumática, lea todos los fenómenos que ocurren para justificarla, mecanismo frecuente de la operación ideológica, es decir naturalizante de los fenómenos, o de quienes toman una posición explicativa, donde se hacen calzar todos los elementos. Desde otra perspectiva es discutible.

Habría que demostrarlo pero pienso en lo siguiente: ¿Cómo recibió la sociedad argentina el golpe militar? ¿Como algo no querido y que se le impone, ajeno a su propia expectativa? Porque ahí me pregunto si lo traumático no requiere de un elemento no esperado, de la sorpresa. La violencia traumática no se produce sobre algo deseado, consentido. Desde un planteo histórico político,

el 23 de marzo de 1976, la sociedad no solo sabía sino que esperaba el golpe militar. Esto está en los documentos; nadie se opuso, diríamos que no obtuvo un apoyo generalizado en sentido explícito, pero sí un beneplácito generalizado. Había una sociedad envuelta en un desorden, no comprometida en ningún proyecto político claro del Estado, el proyecto revolucionario tampoco estaba definido y la sociedad consciente frente a lo terrible de la vida cotidiana. Por el lado de las fuerzas involucradas en la violencia con voluntad de lucha por un proyecto revolucionario, tampoco estaban en contra del golpe. Remítase a los documentos, están las revistas de las fuerzas guerrilleras, lo encontrará más explícitamente en Montoneros que en el ERP² Se esperaba el golpe para aclarar quién era el enemigo, todo estaba confundido, Isabel todavía era Perón.³ El golpe, se creyó, iba a poner en claro todo; el pueblo, por una especie de magia, podría visualizar al enemigo y ahí sí, el enfrentamiento se haría claro y definitivo. Para seguir con la figura, el 23 de marzo nadie se oponía al golpe, tampoco se sabía cómo iba a ser la represión y por eso el 24 el país respiró tranquilo.

Lo traumático no tiene que ver con los análisis sesudos de los analistas políticos, ni con los que quieren defender una concepción de la historia y del mundo; lo traumático se produce en una vivencia encarnada, no en la idea.

Creo que hubo un hecho traumático, no autónomo pero tam-

2. [N. de la E.: Las notas al pie corresponden a aclaraciones que ofrece a sus lectores la edición de la entrevista publicada por Mediodicho.] “Montoneros” y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) fueron dos organizaciones armadas de izquierda que tuvieron protagonismo en la década del setenta en la Argentina. Montoneros tenía una filiación al movimiento peronista; el ERP era el brazo armado del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).

3. Se refiere a Isabel Martínez de Perón, presidenta de la Argentina desde la muerte de Juan Domingo Perón (el 1/07/1974) hasta el golpe militar del 24 de marzo de 1976.

poco necesario y es la represión, la forma de la represión. Si se hubiera enjuiciado a los guerrilleros, les hubiera resultado muy difícil matar a miles. Por eso optan por el método de la clandestinidad. El nazismo y el comunismo soviético son excepciones; efectivamente, asumen como un proyecto de Estado, tampoco lo hacen público, matar a miles, millones.

Los muertos en Argentina, en acciones bélicas, son aceptados como parte de la guerra.

Hay otra figura, la del desaparecido, figura de lo siniestro, de lo no esperado y lo monstruoso. Esta figura de la desaparición, de lo clandestino, marca la magnitud de lo criminal. Era una categoría teóricamente no necesaria. El aparato represor la plantea como necesaria y la va confirmando, aberrantemente, en la medida en que el método se vuelve exitoso, efectivo. Estamos en medio del espanto de lo que estoy diciendo, en 1978 estaba liquidada prácticamente, eficazmente, toda la fuerza guerrillera. Con la misma perversidad de pensamiento razonaron los norteamericanos cuando tiraron la bomba en Hiroshima: en veinte segundos matamos cien mil, ¡pero ahorramos dos años de guerra!

Hay un dato traumático que se centra en los desaparecidos. ¿Para quién? Hay círculos, el primero es el de los familiares, están los militantes y también los que se conducen, pero no es para todos igual, ni tendría por qué serlo.

Estamos frente a un crimen ontológico, así lo llama Steiner, no un crimen de Estado. La desaparición es la negación del ser, negándole la muerte. Steiner hablando de Antígona dice: el Estado tenía razón pero a Antígona no le importaba, quería enterrar a su muerto.

Morir o matar en batalla es injusto en un sentido absoluto, uno puede decir qué injusta y aberrante es la guerra. Sin embargo, los muertos en combate pueden ser exaltados, celebrados como héroes, en cambio la negación de la muerte tiene otro estatuto.

P.O.: En su “Carta” menciona que encontró “verdades más intensas que las clasificaciones estereotipadas, esas que nos permiten juzgar sin riesgo y reposar como víctimas en las páginas de la historia”. Parece dejar del lado de la historia el orden de los héroes, las víctimas, los traidores; y del lado de la memoria, las responsabilidades. ¿Qué relación existe entre la memoria y la historia?

H.S.: La historia busca la verdad, la memoria no. Pero voy a tomar un desvío para contestar.

Hay una consigna frecuentísima: “Hay que recordar, no permitamos el olvido”. Pero, ¿el olvido de qué, si hay distintas memorias? Esta consigna supone que todos van a recordar de la misma manera y siempre son memorias parciales las que recorren la sociedad, se presupone que lo que se recuerda, lo que se piensa, es la más absoluta verdad, demostrable e indiscutible. Se vuelve entonces una memoria instrumental. La memoria, ¿para qué? Muchos movimientos de derechos humanos dicen recordar para hacer justicia, piensan que se va a condenar lo mismo que condenan en su memoria; eso no es tan seguro. La memoria también es usada para que no se vuelva a repetir. El *slogan* más universal es “Nunca más”, que recorre desde el juicio de Núremberg hasta el juicio a la Junta en Argentina. Ignorando dos cosas; una, que la historia nunca se repite igual, y otra, que todas las cosas se repiten. Esto es un tema, si no es para que no se repita, entonces la memoria, ¿para qué? Si tuviera que responder diría para ser, tener una identidad, un reconocimiento de sí mismo.

P.O.: Es decir que la memoria no es rememoración, es una forma de construir identidades y modos de vida. ¿Cuál es la relación entre memoria y tradición?

H.S.: Así es, la rememoración es sin consecuencias. La grabación de esta entrevista es una memoria no encarnada, podría decirse una rememoración, pero no tiene más valor que ese. La memoria tiene que poder marcar el cuerpo.

Considero que el pueblo judío es el pueblo de la memoria, esto se ve en sus celebraciones, hay una dedicada a recordar que fueron esclavos y que Dios los liberó de la esclavitud. Están después las interpretaciones más hacia la derecha o la izquierda: fuimos esclavos, él nos liberó y por eso estamos ahora celebrando; también porque fuimos esclavos y es lo que no vamos a permitir que suceda otra vez.

La memoria es la tradición y la tradición no es sin la transmisión. Hay una pequeña historia que se sitúa en el setenta, con la ruptura del Segundo Templo. Un rabí muy sabio solicita un permiso para construir en Palestina un edificio, la lavne. Este edificio tiene como finalidad conservar los escritos, la Torá, los rollos, pero no como una palabra muerta, sino como un espacio de discusión. Eso también caracteriza al pueblo judío, las discusiones sobre los textos, la interpretación, un texto como una pregunta de la que extraen otra pregunta.

Hay muchos chistes sobre esta cuestión que señalan como un judío siempre responde a una pregunta con otra pregunta. Freud toma la idea de la lavne en una conferencia, que no la dicta porque ya está enfermo. Allí él menciona que la transmisión del psicoanálisis debe tomar la forma de la lavne.

Hay un mandato bíblico que dice “¡Recuerda!”. Otro mandato dice “¡Vive!”, en el sentido más primordial de la subsistencia, primero, antes que nada “¡Vive!”. En ese sentido puede pensarse el “no matarás” que provoca la escritura de la carta. Lo que no se debe olvidar es algo del orden de la promesa, la esperanza, que no es otra cosa que vivir en un mundo donde el otro pueda existir en su otredad. Esta es una perspectiva ética que se anuda a la memoria.

P.O.: Frente a los ataques terroristas y las catástrofes hay una idea, que suele ponerse en práctica a través de organismos del estado, y llama a los psicólogos y psicoanalistas a la “trinchera”, para desarmar o minimizar el recuerdo traumático. Incluso hay medicamentos que intentan borrar estos recuerdos. ¿Cómo entiende estas cuestiones de la época?

H.S.: En total consonancia con lo que hablamos al principio, en relación al uso de las cartas, la memoria siempre exigió la duración, la persistencia, la idea de velocidad le es ajena, la forma de comunicación actual remite a lo efímero, lo instantáneo y pasajero. Un amigo me manda un mail y después me llama y me dice: “¿no lo recibiste?”. Sí, lo recibí, pero me tomo mi tiempo para contestarlo. Para que la memoria se adapte a la noción de comunicación sin tiempo, tuvo que excluirse de los cuerpos y alojarse en la abstracción de las señales electrónicas. La llamada inteligencia artificial, volcada a reproducir y perfeccionar la inteligencia humana continúa, proviene de un antiguo recorrido que identifica al hombre con la máquina. La memoria así se vuelve un repertorio idiota de datos. Bill Gates, el hombre más optimista y a la vez el más rico del planeta, es un ejemplo paródico del porvenir; una comunicación sin materialidad y una memoria desencarnada al servicio de un ideal, el mercado. La memoria, entendida así, desecha el espesor del pasado y la comunicación pierde el sentido de comunión, que exige la amorosa presencia del otro.

P.O.: Usted dice “No puedo leer nada sino a través de mi vida”; en el prólogo a su libro *Memorias de la comunicación* menciona que es desde la experiencia personal que percibe la historia. Al comienzo de su carta, también sostiene que las biografías importan como documentos del pensamiento. ¿Cómo se anudan la biografía y la memoria colectiva?

H.S.: La memoria colectiva no existe como una entelequia, se encarna en biografías. La memoria colectiva curiosamente es individual, no hay colectivo, como no hay sociedad, son sustantivos metafísicos. La memoria no es una nube que se posa en un grupo, cada individuo de ese grupo constituye esa memoria, y la memoria hace al grupo, en tanto que encarnada. Pasa por las biografías.

P.O.: Por último, este número de la revista está orientado por tres significantes: enfermedad, política y época. En su carta menciona el problema político como reducido a una cuestión numérica, quizás quiera agregar algo. Por otro lado, a lo largo de esta entrevista mencionó varias veces, al margen, que usted no era experto. ¿Cómo piensa la cuestión del no experto?

H.S.: Política y época, habría que pensarlas no en abstracto, sino la política en esta época. Nuestra época es la de la creciente mercantilización, en un sentido más fuerte se puede decir de cosificación y la política es una manifestación más de lo que es la sociedad en su conjunto. Vivimos en un tiempo en que el hacer política parece requerir de especialistas similares, si no idénticos, a los que operan en el mercado. La política se ha transformado en un artificio calculado, este tema me apasiona, pero requeriría de otros desarrollos.

A uno no le va bien por no ser experto, no es algo de lo que me enorgullezca. Hoy todos son expertos, no es que sepan. No ser experto es salirse del mundo actual. ¿Qué es un experto? Alguien que resuelve problemas, no tiene que ver con el saber. El mundo actual plantea problemas y busca no ya el saber sino una técnica, un experto que permita consolidar un modelo de sociedad tal como está.

El experto no piensa en la totalidad, sino en el pedacito que le compete, lo cual presupone que ese pedacito es parte de algo ma-

yor, pero eso no entra en el análisis del experto, a quien no le interesa saber de la totalidad que legitima. El experto usa instrumentos y él mismo es un instrumento de un saber que le es ajeno. Este es el proceso de cosificación, de alienación –es decir, la enajenación–, largamente estudiado por el pensamiento filosófico.

Memoria y política. Parte I'

Más que disertar, quisiera que reflexionemos juntos sobre qué significa en nuestra época la voluntad de sostener la memoria de la historia. Qué significa para ustedes, que en buena parte son estudiantes, y qué significa para los que hemos sido testigos de algunos hechos que intentamos evocar. Para comenzar me permitiría interrogar el propio enunciado: ¿realmente preconizamos la memoria de la historia?, ¿son una misma cosa la historia y la memoria? ¿Entran en contradicción la historia y la memoria?

Acabamos de ver una película referida a Rodolfo Walsh. Una historia de Rodolfo Walsh. Me quedo con la imagen final, las conclusiones, donde Ricardo Piglia señala, más o menos, que Rodolfo Walsh es el conjunto de cosas que hace a la vida de un ser humano, que le tocó vivir las vicisitudes de una historia particular que lo llevó a la muerte. Me interesa evocar, principalmente,

1. Exposición publicada originalmente en 2002 en la revista *Herencia(s): papeles de discusión*, año I, núm.1, pp. 16-18, Córdoba. [N. de la E.] Intervención en de la mesa-debate “Memoria y política” que se llevó a cabo el 25 de marzo de 2002 en el marco de las “II Jornadas de reflexión, creación y debate. A 26 años del golpe. La construcción de la memoria”. La segunda parte, no contenida en esta obra, transcribe la intervención de Pablo Pozzi. Antes del debate se proyectó P4R+, *Operación Walsh*, una película producida por la Universidad de Lomas de Zamora.

la frase final que enuncia aproximadamente lo siguiente: “lo peor que podríamos hacer para recordar a Walsh es convertirlo en un mármol”. Es decir, en pensar un Rodolfo Walsh pletórico de virtudes que solo sirven para rememorarlos, para conmemorarlos.

Convertir en un mármol, es uno de los riesgos de la memoria. La memoria, se aferra a veces, muchas veces, a una manera peligrosamente parcial de ver los hechos. La memoria suele volverse una pura conmemoración, un puro repetir frases hechas, frases sin la hondura que tiene cualquier auténtico proceso político, o cualquier tipo de proceso humano. En ese caso la memoria se resigna a fijar algo muerto, cuando lo deseable es que la memoria sea un permanente llamado a reflexionar sobre aquellos hechos que se recuerdan.

El año pasado, en una reunión similar a esta, en otra sala, pero con la misma organización, yo decía que para pensar el 24 de marzo de 1976, que es la fecha que nos convoca a esta reunión, es imprescindible tener en cuenta el 23 de marzo. No voy a repetir lo que dije en aquella oportunidad, pero sí lo que quería significar: los hechos no son mármoles, uno al lado del otro (aquello en lo que Piglia advierte que no debemos convertir a Walsh) sino que son una interacción de fenómenos. Quiero decir que el golpe de Estado de 1976 tiene una historia, que es un acontecimiento particular en medio de condiciones que lo hicieron posible y que también existieron condiciones para que la dictadura instalada después de ese golpe procediera como procedió.

Cuando digo que existieron condiciones, quiero decir que las cosas no vienen de la nada, no son como meteoritos que caen sobre la Tierra, ni son caprichos de alguien malhumorado que se despierta una mañana y decide hacer algo como un golpe de Estado. Pero ¿por qué es importante ver las condiciones en que se producen determinados fenómenos? Primero, en el más importante lugar, para saber que las cosas se produjeron pero también po-

drían no haberse producido. Lo subrayo porque me parece que es fundamental tenerlo en cuenta. Si las cosas se dieran de una única manera posible, si fatalmente tuvieran que ocurrir de una forma y no de otra, no tendríamos nada que reflexionar.

Quiero decir: los hechos, en la historia, no son procesos naturales, no se producen como el cumplimiento necesario de un destino previamente fijado. Si así fuera, insisto, solo nos quedaría dar constancia de los hechos, ninguna reflexión sería pertinente. En la llamada naturaleza, las cosas ocurren de otra manera. Nadie protesta porque las nubes, en determinadas condiciones, se conviertan en lluvia. Esas son las condiciones de nuestra existencia como seres humanos en la Tierra. La historia es otra cosa. La historia es, entre otras cosas, el resultado de ciertas ideas que circulan en una sociedad y de la voluntad de generar determinados actos en la sociedad.

Quiero demorarme en la afirmación –que puede parecer banal– de que hay ideas que circulan entre los componentes de una sociedad determinada. Insisto en la existencia de ideas porque esta es la raíz de cualquier proceso que ocurra dentro de los núcleos humanos. Hay maneras de concebir el funcionamiento de la sociedad o el sentido de la vida humana en esas mismas sociedades. Quisiera enfatizar el último aspecto. Cualquier proyecto de convivencia social imagina, aunque no lo manifieste de manera explícita, algún sentido de la vida de los seres humanos habitando en un núcleo determinado. Sin alguna presunción de lo que somos los seres humanos, no hay forma de elaborar proyectos que, en última instancia, tienden a que esos seres concretos vivan de una manera o de otra.

Cuando hablamos de la historia no aludimos a una mera descripción de acontecimientos en los que se pueden reconocer antagonismos ante los cuales se puede optar o mirar con más simpatía a uno u otros de los protagonistas. Rigurosamente, la pugna

es entre ideas. Si no se consideran las ideas que están en pugna, si se miran los hechos de la historia como si fueran la repetición de enfrentamientos entre enemigos –unos encarnando el mal, otros el bien– si vemos la realidad social de esta manera un tanto maniquea, la memoria solo consagra lo que ya está consagrado. Es decir, la memoria no realiza ese trabajo de reflexión que considero fundamental y que parte de la consideración de las condiciones en las que se produjeron determinados hechos. Y, arriesgando repetirme, cuando digo en qué condiciones tengo en cuenta las ideas vigentes en un momento dado para que se produjeran las acciones que propiciaron un determinado camino de la historia.

Memoria e historia no necesariamente coinciden: hay memorias, en plural. Hay distintas memorias de los mismos hechos. A veces cometemos el error de proclamar la necesidad de memoria, en general, como si hubiera un solo recuento posible de algo. Es frecuente manifestar la convicción de que tener memoria de lo que ocurrió es el requisito suficiente para hacer justicia, para que los hechos no se repitan, para que aprendamos de aquello que ha ocurrido. En realidad siempre hay memoria, algún tipo de memoria. Los casos de absoluta amnesia colectiva son improbables. De lo que se trata, pues, es de precisar qué recuerdos aspiramos a tener en la memoria y, en consecuencia, qué otros recuerdos se desechan. Si, como afirmábamos hace un momento, en cada situación histórica hay ideas en pugna, también la memoria elige a partir de determinadas ideas. Según ellas se recuerda o no; el olvido trabaja sobre cierta concepción de lo que puede ser desechado.

No es posible recordar todo. El célebre cuento de Borges, “Funes el memorioso”, nos enseña, entre muchas cosas, que si pudiéramos recordar absolutamente todo, desde el punto de vista humano no recordaríamos nada. Si todo se registra en el mismo nivel, si no hay una elección de qué recordar, y qué olvidar, carecíamos de valores, ninguna selección que rijan los actos de nuestro

tiempo sería posible. Vale decir que la memoria también es una elección que tiene que ver con las ideas, con los valores, con los conceptos, con las creencias con que nosotros buscamos recordar y transmitir determinados acontecimientos.

Cuando recién sugería que para pensar el 24 de marzo es necesario pensar el 23 de marzo, estaba coincidiendo con lo que se desprende del video que acabamos de ver y que da cuenta de las confusas expectativas que podían observarse en el período previo a la dictadura militar. Creo que si no tenemos en cuenta estas condiciones previas, la dictadura militar se nos deshace, desaparece. Pareciera el acto maléfico del general Videla, el almirante Massera, y de algunos otros pocos más. Afortunadamente no es así porque de serlo la historia se nos escaparía de las manos. Pero el que no sea el caprichoso accionar de algunos sujetos, nos coloca ante una inquietante zona de preocupación: el golpe militar como instrumento del accionar político ha estado presente en el pensamiento argentino de manera penetrante a lo largo de buena parte de nuestra historia. La sociedad argentina ha participado en una medida considerable de la vocación “militarista”. El 23 de marzo de 1976 una parte no despreciable, más aún, una parte muy importante de la población argentina, esperaba con cierto regocijo, o al menos en cierta resignada esperanza, ese golpe de Estado.

En el video que hemos visto, y al que he vuelto varias veces, aparecen distintos personajes, políticos, escritores, militares, familiares de Rodolfo Walsh. También aparece un político que fue el dirigente más destacado de la organización “Montoneros”: Mario Eduardo Firmenich. Yo no sé qué pensaría el hermano de Walsh, el marino a quien se entrevista la película, y de donde es difícil concluir su verdadera posición frente a la dictadura. Pero si conozco que Firmenich, en cuanto jefe de la más importante formación guerrillera de los años 1970, propiciaba el golpe de Estado. De ninguna manera quiero señalar que estuviera en conni-

vencia con Videla, sino que a partir de las ideas que expresaba –y aquí viene el tema de las ideas– consideraba que un golpe de Estado iba a ayudar a mostrar con más nitidez cuáles eran las fuerzas que estaban en lucha. Esta idea, de que la violencia represora delinearía con precisión el carácter de los bandos, y que en consecuencia la reacción del conjunto de la población iba a ser más clara, más nítida, y estaríamos más cerca de la revolución, presidió, en ese momento, el actuar de las fuerzas guerrilleras. Estas ideas aunque estuvieran inspiradas en las mejores intenciones, y de las cuales era difícil escapar en el clima de la época, también merecen ser reflexionadas al calor de lo ocurrido. La importancia de esta manera de pensar radica en que la sociedad entera estuvo inmersa en un accionar en el que le resultó inquietante reconocerse y que hoy dificulta consolidar memorias compartidas.

El riesgo de confusión es enorme cuando la memoria se desvincula de la historia, cuando la memoria no rescata a la historia en sus contradicciones, en el conjunto de hechos que rodean un fenómeno recordado. Nada de esto es sencillo. Sobre todo cuando algunos de los que propiciamos este espíritu de reflexión somos o hemos sido partícipes de esa historia que ahora intentamos interrogar. Deberíamos tener un profundo sentido crítico de nosotros mismos, no necesariamente para avergonzarnos ni necesariamente para rechazar los ideales que nos empujaban. Se trata de indagar, con otras luces, el significado de aquello que pensábamos para el juego que se dio dentro de la historia argentina.

Si no lo hacemos, repetiremos el gravísimo pecado de irresponsabilidad. Creo que si para algo debe servir la memoria es para que cada uno pueda hacerse responsable de sus actos en el momento presente. Porque si no hay responsabilidad, si no sentimos, si no sabemos que somos parte del proceso que se está viviendo en un momento determinado y nos creemos víctimas de algo que viene de afuera, nuestro lugar como seres humanos, nuestro lugar

como seres marcados por la libertad que nos caracteriza en cuanto seres humanos, pasa a ser apenas un objeto dentro de un ciclo que nosotros no manejamos. Si nuestra imaginación no es capaz de superar lo que parece que fatalmente tiene que ocurrir, todo está perdido. Sólo nos quedaría la taciturna tarea de ver realizar el mandato de los que ocasionalmente han vencido en la historia.

Mesa: De lesa humanidad¹

Daniel Feierstein empezó su clara exposición aludiendo al intercambio de ideas y a mí, el intercambio me parecía una diferencia de ideas, que es la mejor manera del intercambio hace ya algunos años... [...] Aquella discusión que era sobre esto, si había comparación o no entre el genocidio y las características específicas de lo que se llama genocidio.² De aquel momento a ahora –le cuento a Feierstein pero es parte de mi exposición–, en realidad mis ideas al respecto fueron ahondándose antes que diluyéndose. Pero no tanto para establecer diferencias, sino para pensar si no estaremos alejándonos, como personas, como pensadores, como los que hablamos, de los hechos de los cuales hablamos. Quiero

1. Exposición presentada en el “Primer Encuentro Internacional de Generaciones de la Shoá-Holocausto en Argentina”, realizado en la Ciudad de Buenos Aires, los días 21 y 24 de noviembre de 2004. Publicada originalmente en Aída Ender (comp.), *De cara al futuro: ponencias, talleres, actividades*, Generaciones de la Shoá en Argentina-Fundación Memoria del Holocausto/Museo de la Shoá, Buenos Aires, 2009, pp. 66-69.

2. [N. de la E.] Para Schmucler, la noción de genocidio tenía que ver con el exterminio por una condición del “ser” –identitaria, como la raza, la religión, etcétera– resultando por tanto aplicable al exterminio de armenios y judíos. En ese punto radica la discusión aludida, pues Daniel Feierstein la hace extensiva al caso argentino.

decir, en qué medida lo que hablamos, lo que decimos, lo que disertamos, lo que discutimos actúa sobre nosotros mismos. Y no estoy pensando solo en el grupo de disertantes de un encuentro como este, sino en qué medida la memoria, esta trajinada voluntad de memorizar, sirve para que cada uno se vea a sí mismo, porque el título que yo pensaba ponerle a estas palabras era algo así como: “Más allá de la justicia y más allá de la memoria”, con lo cual quería significar que después de la justicia siguen los crímenes, y, después de la voluntad de memoria, siguen los crímenes. Es verdad, esta pregunta no es novedosa... Es verdad que la memoria sirve para evitar que se reproduzcan los hechos que quieren condenarse a través de la memoria. Por simple presencia de memoria, o, depende de qué significa la memoria para la existencia individual y para la existencia de la sociedad.

¿Qué quiero decir con esto? Que a veces tenemos la ilusión, el equívoco, tal vez la buena voluntad, de que hay una especie de pensamiento conjunto colectivo que se asemeja a aquel que nosotros preconizamos, en el sentido de que ciertos crímenes nos resultan escandalosos, espantosos, condenables al máximo. Pero lo que ocurre es que la historia demuestra que no hay tal inmanencia para que ese recuerdo no quiera ser repetido. Porque para que existieran los crímenes a los que aquí hemos estado aludiendo, se necesita una manera de pensar que esos crímenes son posibles de realizar. Y este me parece que es el punto central. No querría ser simplista, pero permítanme esta afirmación por la rapidez con la que necesitamos ir concluyendo la mesa.

La matanza de judíos en Alemania –ya se sabe, hasta el hartazgo– se realizó sin que escandalizara a una inmensa mayoría de alemanes, no porque no se conociera, sino porque en algún sentido había coincidencia en esto. El tema ha sido, insisto, ampliamente elaborado, discutido, y merece seguir discutiéndose. Los otros casos, más recortados –digo más recortados porque los te-

nemos más distantes... por ejemplo, el genocidio armenio, ¿hubiera sido posible sin el acuerdo del pueblo o de la nación en donde se perpetró? Uno puede ver todo lo que desde afuera se hizo para que se produjeran estos crímenes, pero, ¿y ahora de qué acuerdo se trata? Podría agregar la Argentina, la matanza criminal en la Argentina –y no la estoy llamando genocidio, para persistir en una diferencia con Feierstein–, no fue hecha contra la voluntad del conjunto de la población; con lo cual no estoy diciendo que ni la población alemana, ni la población turca, ni la población argentina hayan visto esto como un crimen, como la expresión de un mal y lo hayan aceptado, no. Las argumentaciones, las ideologías que rodearon esta criminalidad estaban sustentadas de buenos propósitos, estaban sustentadas a veces, como en el caso alemán, claramente, y en relación a los judíos y a los gitanos, y en otro sentido pero no tan evidente también con los armenios, en principios valorados por el mundo entero. La idea de que la destrucción y los crímenes son producto de la irracionalidad se sabe ya, también hay numerosos trabajos sobre esto. Tendríamos que verlo exactamente como lo contrario: son producto de una racionalidad, sin las ideas de eugenesia, es decir, sin esta idea de mejoramiento posible de la raza que busca un ideal, no sería posible la justificación de muchos de estos crímenes masivos, de estos intentos que podemos llamar efectivamente de destrucción de razas, en cuanto son consideradas inferiores, no en cuanto enemigos; y aquí la criminalidad aumenta a grado sumo. No se trata de una guerra donde se mata a un enemigo, sino que se trata de la negación del derecho de existencia a determinados sectores de la población por el hecho de ser lo que son, o por el hecho de pensar como lo hacen. No por el hecho de profesar determinadas religiones... que es otra historia, la de la guerra de las religiones, que me parece que habría que diferenciarla, pero no para aminsonar su gravedad. Cada asesinato es absoluto, y ahí decía cuán-

to nos incumbe a nosotros, a cada uno de nosotros en nuestra existencia, nuestra manera de ver el mundo y nuestro comportamiento. Creo que esto... a veces, es cierta la voluntad de memoria, de memoria a veces instrumental, como ser "debemos recordar para que se haga justicia". Existe la ilusión de que si hacemos justicia, si hubiera habido juicio del genocidio armenio, tal vez no hubiera ocurrido lo otro. Es indemostrable. Lo cierto es que vivimos en búsqueda de memoria y que si no hay un cambio en la manera de pensarnos, en el lugar que ocupamos los seres humanos en el mundo, y por lo tanto en la forma en que las sociedades funcionan, esto se va a seguir repitiendo, no por la memoria, sino porque hay condiciones para que así ocurra. Aquella ciencia que recién nombraba, la eugenesia, que partía de modelos faciales ideales a conseguir y que se expandió por el mundo entero, no fue propiedad de Alemania ni mucho menos, pero no es momento de desarrollar esto. Entre nosotros, el ideal de raza en la Argentina tenía que ver también con la matanza de los indígenas a que aludía Bayer hace un momento. Pero esta idea persiste, sigue funcionando como parte motora de las políticas que son aceptadas por buena parte de la población, porque son las que se han incorporado como verdades universales, donde allá atrás está la idea del progreso como una forma permanente de mejoramiento de los individuos y de las sociedades. Nada tal vez haya provocado tanto derrumbe de lo humano como esta idea del progreso, pero decir lo que estoy diciendo es casi impronunciable. Resulta más impronunciable denunciar la idea de progreso como lo que instala la aceptabilidad de la destrucción de razas que condenar esta destrucción; pero allí está la raíz, en las ideas que dominan dentro de una sociedad, en las ideas que hoy se muestran bajo otras facetas como ser la de la técnica, la ciencia, todos elementos que constituyen la forma de pensar nuestra sociedad. Entonces, subrayo, la idea de que la memoria puede ayudar a que no se repitan aquellos

hechos que nosotros consideramos criminales, indeseables, depende de quién la sustenta.

El hecho de que nosotros recordemos persistentemente algo, si no hay un acuerdo entre los que recuerdan que la manera de vincularse con el otro dentro del mundo humano tiene que ser distinta, no va a haber absolutamente ningún cambio. Por eso decía que, en realidad, el tiempo me hace pensar cada vez más en la necesidad de que la memoria nos modifique. No que la memoria actúe desde un plano general, casi metafísico. No hay memoria que actúe sobre la historia, porque esto que se llama historia es la mezquindad de los seres humanos que piensan de determinada manera y que por eso generan conductas, actitudes, situaciones dentro de la sociedad. Es decir, creo que deberíamos aceptar que el crimen está en la idea, luego vienen los hechos. Cuando digo que está en la idea, obviamente no le quito importancia a lo otro, pero es inseparable. Efectivamente, dentro de la jurisprudencia, que muy bien demostraba Feierstein, el crimen se realiza o existe, adquiere cuerpo, cuando se realiza. Si alguien piensa en matar, no es criminal; sin embargo, no hay crimen sin que exista la idea de matar, de asesinar, de que existe un derecho de alguien a asesinar a otro. Ninguna ley, ninguna jurisprudencia, va a evitar este mecanismo mientras la voluntad y el pensamiento de los seres humanos no se modifique. Decir esto, decir que la memoria no resuelve los problemas que nosotros consideramos negativos, criminales en la historia, no quiere significar –por lo menos, desde mi punto de vista– que nuestro mundo sea de puros horrores.

Es curioso... cuando hablamos de estos temas, a veces, lo que se nos impulsa es a contar una y otra vez el horror. Pero si todo fuera horror, estaríamos perdidos. Yo creo que queda –y habría que pensar por qué– por detrás el silencio sobre el otro hecho, el que el mundo sigue existiendo. A veces, esto parece justificar el horror, y hasta se dice: “A pesar del horror, el mundo existe”, y

esto parece justificarlo. Yo quiero verlo de otra manera. El mundo existe porque hay amor, generación de nuevos seres, cada niño que nace es un acto de amor. Es un acto de fe en que la vida debe existir; y esto es en realidad lo más fuerte que tenemos. Cuando hablamos y condenamos los crímenes, en realidad lo que estamos haciendo es ratificar los dones, ratificar la magnificencia del amor. ¿Por qué hablamos tan poco del amor cuando denunciamos los crímenes? Excepto en hechos excepcionales, aquellos que han ayudado a salvar determinados individuos dentro de estos crímenes colectivos Sin embargo, el amor sigue, aun entre los victimarios, y este hecho debería ser, debería merecer una consideración, para tener en qué respaldarnos en esta lucha por cambiar la manera de pensar la relación entre los hombres. Creo que todo gesto ingenuamente optimista puede resultar tan arbitrario como todo gesto ingenuamente pesimista, que lleva a la parálisis. Sin embargo, no hay acción posible para que algo cambie, porque hablamos de que estamos deseando que algo cambie. Cuando decimos “Nunca más”, estamos diciéndolo en un mundo que lo haga posible En este mundo, donde se repiten cotidianamente la criminalidad, la destrucción, el desprecio, ese nunca más no tiene sentido. Será nunca más este hecho, y el hecho aparecerá con un nuevo rostro, para confirmar una vez más que el mal sigue existiendo en el mundo, como forma de expresión de la convivencia entre los hombres. Pienso que esta reflexión nos lleva a preguntas que cierran, o debieran cerrar, el interrogante más frecuente y sobre el que –sin embargo– me parece que se ha ahondado poco. En vez de la pregunta “¿quiénes son los culpables?”, me parece que tiene más fuerza –si es que esperamos algo, si esperamos ser distintos– cuando decimos “cómo fue posible”. No es solo el mundo exterior al que tendríamos que aludir, sino a cómo fue posible que los seres humanos pensáramos de tal manera que facilitáramos o propiciáramos con nuestra propia forma de exis-

tir, comportarnos, y pensar, estos hechos que nos resultan ahora abominables, y en los cuales nosotros mismos nos sentimos comprometidos. Si no sentimos un profundo compromiso por estos hechos que condenamos, si no nos sentimos involucrados, si solo creemos que es suficiente con nuestra denuncia en una mesa como esta y en un evento de esta magnitud, creo que los hechos van a seguir repitiéndose, con nuevos rostros, pero cada vez también con mayor brutalidad, que no implica la fuerza, sino también el desprecio por el otro y por los seres que nos rodean. Creo que deberíamos dejarnos perturbar por esta pregunta. Cuando nosotros nos ponemos en el centro del interrogatorio, nos agitan, nos perturban, nos angustian, nos hacen preguntar por nosotros mismos, y entonces ya la memoria... no es que se acuerden los otros, sino el hecho de que yo debo recordar todos los días quién soy y qué hago de mi mundo para que podamos no solo impedir, insisto, la repetición de los crímenes, sino para que se genere un mundo en donde estos crímenes pudieran ser, tal vez, imposibles. Si hay algún peligro que nos amenaza es el olvido, no necesariamente el olvido de los hechos sino el de preguntarnos. Creo que la única posibilidad de avanzar, la única esperanza, la única manera de manifestar este amor que hace que el mundo exista es una pregunta incesante e ineludible sobre nuestra conducta sobre nosotros mismos. Pregunta que suele ser altamente riesgosa, porque es preguntarnos sobre nosotros, sobre los procesos sociales que llevaron a que se produjeran estos crímenes que hoy condenamos. Y cuando pensamos en los procesos sociales, estamos involucrando núcleos, sociedades, naciones, que a veces, en la pugna de enfrentamientos de bloques o enfrentamientos políticos, queremos olvidar. Si no aceptamos la posible responsabilidad de todos, creo que nunca vamos a encontrar una salida para que la vida humana se exprese de otra manera. Decía entonces que el mandato, el bíblico mandato de "Recordar", aquella palabra

Héctor Schmucler

hebraica que dice “*Zakhor*”, el recordar, el mandato de recordar es el mandato de no olvidar que hay que preguntarse constantemente por nuestra vida, por nuestra actitud en el mundo.

La memoria como ética¹

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 espíritus. La amnistía, al fin y al cabo, no es más que eso: un olvido impuesto.

El título de mi exposición está en singular pero tal vez no sea del todo correcto: siempre una memoria convive con otras. Sería preferible hablar de *las memorias* como ética. En la pluralidad, justamente, radica una razón sustancial para observar la memo-

1. Conferencia pronunciada en la Biblioteca Nacional en el marco del ciclo "Pensamiento Contemporáneo", julio 2005. [N. de la E.] La transcripción, realizada por Florencia Ferre, mantiene el tono coloquial de la exposición oral.

ria desde el campo de la ética. Cuando hablamos de memoria nos referimos a aquello que se suele llamar “memoria colectiva”, pero la memoria individual tiene la misma carga: no existe sino en relación con otro. Permanentemente conviven memorias y por eso hablar de *la* memoria tal vez no refiera a nada real, a nada comprobable, a nada existente. Solo la voluntad totalitaria sueña con que la memoria sea una sola. Tal vez este es el rasgo de lo totalitario: la aceptación de una sola memoria. El usar la memoria como un instrumento que busca clausurar otras memorias. Las memorias siempre están en pugna. Siempre hay un conflicto de memorias en las sociedades. El espíritu totalitario abandona la primordial virtud de la memoria, que consiste en ser una permanente *anamnesis*, es decir, una búsqueda ininterrumpida *a través* de la memoria, para pasar a ser una memoria instrumental que finalmente busca dominar el complejo de las relaciones sociales.

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 desearíamos 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. Sabemos esta inquietante realidad de la memoria y, sin embargo, también sabemos que nuestra vida en el mundo no sería concebible sin ella.

Todo lo humano, todas las acciones humanas, se realizan a par-

tir de alguna memoria; no a partir del olvido, que es su contracara, su exigente complemento. En nuestro presente, asistimos a una curiosa contradicción: tal vez pocos momentos como el nuestro han visto dilatarse en tal magnitud la presencia de la discusión sobre la memoria y, paradójicamente, vivimos una época marcada sustancialmente por el olvido. La memoria misma hace una guiñada al olvido cuando pasa a ser museificada. Y vivimos la época de los museos, en que todo parece contemplarse a través de algo cristalizado. Si cada época admite determinada memoria porque los individuos en cada época pueden reconocer, y reconocerse, de forma diferente –al fin y al cabo esto es la memoria: una forma de reconocimiento de un grupo–, el tiempo que nos toca vivir parece marcado por la fijación definitiva de la memoria. Recién decía: cada época permite, admite –no impone–, diversas constituciones de las memorias de los grupos, es decir, de las memorias colectivas. 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.

Vivimos un tiempo poco propicio, pareciera, para la duración que exige la memoria; vivimos un tiempo de fugacidad. Vivimos una época volcada al culto de la velocidad. Pero la memoria no solo necesita duración; necesita repliegue. Replegarse para indagarse a sí misma. El camino de la memoria nos mantiene alertas, despiertos. Tal vez por eso la metáfora más significativa y una de las más usadas por todos los que piensan el tema de la memoria sea “Funes el memorioso”. El mismo Borges decía que su relato, en realidad, era una metáfora del insomnio. Es lo que no nos permite dormirnos. La memoria –al revés del espectáculo que domina nuestro espacio cultural y que nos distrae– nos trae, por eso hablaba de un repliegue. La memoria es una revisión; el espectáculo

es un ver incesantemente novedoso. La memoria es presente –este es uno de sus rasgos sustanciales–: no hay memoria en el pasado, es el pasado hecho presente. No recordamos sino en este presente. Es el pasado vivido en este presente, es condición de un preciso presente.

La búsqueda de ambigüedad, en cambio, es característica de nuestro tiempo atravesado por la idea de mercado, es el rasgo de un mundo que se ha mercantilizado en todos sus rincones, de un gran mercado constituido como mundo, donde toda perduración atenta contra la propia existencia del mercado, donde la transmisión no es necesaria porque siempre se transmite algo pasado y el mundo, como mercado, exige la permanente novedad que multiplique las transacciones. Quisiera que esto se tomara en el sentido amplio de la palabra mercado, de la palabra mercantilización. No estoy hablando solamente de los objetos vendibles, sino del mundo del espíritu que se ha mercantilizado, donde todo tiene valor en cuanto el mercado lo asume como tal. No es este el campo para la memoria. Mientras en el mercado manda la obsolescencia, la memoria exige persistencia. Persistencia, o sea reordenamientos en el tiempo de la memoria y transmisión de tradiciones, es decir, continuidades. Cuando hablo de la continuidad transmitida para que una memoria persista, estoy aludiendo a otra idea sustantiva: la voluntad de transmitir la memoria.

La memoria colectiva, de los grupos, requiere la voluntad de continuidad. Aunque circula una idea sobre la espontaneidad de la existencia de la memoria (sustantivas memorias en sustantivos grupos que pueden llamarse pueblos, naciones, colectividades) no existe la continuidad de la memoria sin esta voluntad de transmisión. Tal vez el ejemplo más significativo de esta voluntad de transmisión sea el del pueblo judío que se reconoció y perduró en la memoria. Yosef Yerushalmi argumenta en este sentido en su magnífico libro, *Zakhor*, donde señala que esa palabra hebrea,

zakhor, es el imperativo central que se repite en los libros bíblicos: “¡recuerda!”. El imperativo de Dios sobre este pueblo es que recuerde. Pero no dice simplemente “recuerda”. Algo así como “si recuerdas espontáneamente vas a recordar lo que debes”. La orden es recordar un preciso pasado. El imperativo *zakhor*, es “recuerda que fuiste esclavo” y “recuerda que yo, Dios, te saqué de Egipto”. Recuerda que fuiste esclavo y que luego fuiste libre. Este recuerdo marca el proyecto de existencia de un pueblo; un recordar que implica una selección de qué recordar. Los grupos, las comunidades son tales a partir de la elección que hacen sobre qué recordar y qué abandonar al olvido. El olvido es el acompañante último de la memoria; más aún, es el espacio oceánico del que la memoria rescata determinadas cosas. Qué rescatar, qué se debe recordar para que guíe la conducta, la acción y la existencia de los pueblos, de los grupos, de los individuos. Aquí está la clave: en este *qué se debe recordar* está lo que, me parece, sustenta la idea de una ética constitutiva de la memoria. Porque se rescata del olvido según los valores con que se mira el mundo existente. No es azaroso el rescate. Antes del rescate, antes de la memoria, están estos valores que impulsan a rescatar o dejar en el olvido determinadas cosas.

¿Cómo establecer qué hechos, qué pensamientos rescatar para que se constituyan en una memoria que atraviese la existencia de los grupos? 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 for-

mado, que se alcanza con el solo esfuerzo de recordar. Nuevamente: no hay *una* memoria, recordar no significa necesariamente recordar aquello que algunos recordamos. El recuerdo, al depender de valores que rescatan ciertas cosas para dejar en el olvido otras, constituye distintas memorias. El simple hecho de recordar no impulsa a un orden determinado de recuerdos. Este hecho no resulta tan claramente comprendido; la idea de que hay una sola memoria para condenar determinadas cosas o para aceptar determinadas otras me parece que es una de las confusiones que aparecen constantemente cuando de la memoria se trata. 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.

¿Qué memorias se pueden construir en la Argentina? ¿Qué memorias se ha intentado y se intenta construir? Hay una pregunta previa: ¿Quiénes recuerdan? ¿Qué recuerdan? Esto nos traslada rápidamente a los espacios de la política, de la historia y de la interpretación de la historia. ¿Es el mismo recuerdo el que atraviesa a aquellas personas que han sufrido ciertas experiencias en su propio cuerpo, en su propio grupo, que a aquellas que no las han padecido? ¿Cómo hacer para que estas memorias sean trasladables? ¿Lo son? ¿O tendremos que aceptar que hay algo que recorta y que tal vez lo único posible es el diálogo entre distintas memorias pero no la búsqueda de unificación de estas memorias? Cuando se dice “memoria para que haya justicia”, estamos tal vez afirmando que con la justicia termina la función de la memoria. Esto tiene un riesgo si pensamos a la memoria como un valor moral. La memoria es incesante, la justicia, en todo caso, es un momento –si es que ocurre, si es que se establece justicia de acuerdo a los criterios que algunos sustentan–. El riesgo es que la memoria cese; que, cumplida su función, se diluya; que se afirme la ilusión de que la justicia repara el mal. Me parece que este es uno de los

elementos sustanciales para diferenciar la memoria como instrumento o como una manera constante de vivir de los grupos y de los individuos.

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 que 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. El mal es una verdad más intensa que cada uno de los crímenes, pero cada crimen es el mal. Como tal, cada crimen es injustificable. Ningún crimen justifica a otro; ninguno queda aminorado porque la víctima haya podido también ser acusada de crimen. 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: sobre los criminales guerrilleros; es decir, es-

toy 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 la de hacer justicia. 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. Es decir, reconocida cierta forma de recordar, reconocida nuestra presencia actual por lo que hemos sido, por lo que hemos recorrido y nos ha constituido, nuestras actitudes no son indiferentes. Somos, a partir de que hay una memoria y de que todos tenemos una memoria. Si reconocemos el peso de los valores sobre los que esta memoria se asienta, no podemos hacer cualquier cosa. No podemos propiciar una relación entre ética y memoria sin sentirnos aludidos. Por eso empecé diciendo que no puedo hablar de este tema con objetividad descriptiva. Si hablo como hablo es por mi propia experiencia, que yo no puedo dejar a un lado en los actos cotidianos. La memoria nos hace responsables de nuestros actos, porque los actos colectivos son la suma de los actos individuales. No es una suma algebraica, pero solamente en esta suma, en esta manera de actuar de los individuos, puede reconocerse al conjunto.

Si no fuera así, si la memoria no fuera obligante para cada uno

de los miembros de un grupo, de un conjunto, concluiría toda idea de libertad. Si la memoria actúa como un único elemento abarcador del conjunto sin que cada uno asuma la responsabilidad de ese conjunto, estaríamos ante la presencia de una determinación previa a nuestra conducta. El sentido de la memoria apenas podría diferenciarse de la memoria mecánica de las máquinas, que hace cumplir cierta tarea sin que la máquina sepa que la está cumpliendo. 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.

La inquietante relación entre lugares y memorias¹

Quisiera comenzar haciendo dos aclaraciones que, de alguna manera, condicionan lo que espero conversar con ustedes a continuación. La primera aclaración es que si ustedes están esperando una conferencia en la cual haya presupuestos teóricos bien fundados, un relato de hechos y luego conclusiones para, a partir de eso, lanzarlos a alguna aventura intelectual, política o algo por el estilo, me temo que se van a decepcionar. Si están esperando que les exprese con toda franqueza mis propias cavilaciones sobre este tema, bueno, haré el mayor esfuerzo para que nos podamos entender. Entendernos en el diálogo, no necesariamente ponernos de acuerdo, pero sí abrirnos generosamente al diálogo de donde, a lo mejor, sale, por lo menos, una tranquilidad para nosotros mismos. La tranquilidad de saber que no escatimamos esfuerzos en la búsqueda de algún tipo de verdad.

La segunda aclaración me atañe a mí personalmente, a mi situación de expositor en este momento. Hace pocos días leía un

1. Conferencia dictada por Héctor Schmucler en Buenos Aires, en el año 2006, en el marco de los primeros talleres regionales organizados por Memoria Abierta (Universidad Nacional de Rosario). Esta versión fue tomada de *La inquietante relación entre lugares y memoria*, seguido de *Una ética de la memoria y Palabras en disputa*, UNR Editora, Rosario, 2019, pp.11-39.

trabajo de alguien; alguien que seguramente estaría en el orden de la edad mía, es decir, ya en ese largo terreno que ahora, por una especie de corrección ideológico-política, llaman adultos mayores y que antes, con todo respeto, con todo honor y con todo orgullo se llamaba vejez. Este escritor decía que existe un cambio sustancial que se produce cuando uno pasa de ser sujeto de la memoria a ser objeto de la memoria. Y ahora leía en unos breves y antojadizos antecedentes míos, y me decía, “Bueno, claro, todo esto es para estudiar, es todo lo que le pasó, no a uno, sino todas estas historias que uno vivió y que seguramente tienen que ver con estas reflexiones que voy a hacer y tienen que ver con un pasado que a todos nos inquieta en nuestro país”. Bueno, dije “inquieta”, y a este diálogo con ustedes le puse justamente este nombre: “La inquietante relación entre lugares y memoria”. Voy a ir desgranando por qué digo que creo que esta relación es inquietante.

Primero, voy a decir qué quiero expresar cuando digo “inquieta”. Inquietante es, como se sabe, lo contrario de la quietud. La quietud es la calma, es el no movimiento. La quietud es, tal vez, el estado supremo de sabiduría, algo que no podemos adquirir fácilmente. Es la sabiduría de estar por encima de lo mundano, por encima de lo banal para tal vez entablar una relación con valores que nos sobrepasan. Pero también quietud puede ser esta actitud tan difundida en nuestra época que, curiosamente, pareciera caracterizarse por el permanente movimiento. Sin embargo, este permanente movimiento, esta atracción sistemática hacia entretenimientos, hacia formas de goce de la vida, hacia la exaltación del puro goce de la vida, tal vez esa quietud, me digo, no tenga que ver con esa sabiduría, sino con otra cosa que es exactamente lo contrario; tal vez tenga que ver con cierta resignación. La quietud de la resignación, esa quietud que nos hace silenciosos, de mala manera silenciosos; quiero decir, que nos hace callar, que nos dificulta exponernos con nuestras propias palabras, que nos lleva a la

inmovilidad. Creo que es lo contrario, decía, de la sabiduría, para volverse una especie de tolerante aceptación de todo aquello que uno puede, tal vez, criticar. Criticar en el sentido de no estar conforme con lo que existe, y así buscar alguna otra cosa. Entonces, inquietud para mí quiere decir eso.

La relación memoria-espacios –pero también la reflexión sobre la memoria– es inquietante, nos mueve internamente, es decir, pone en cuestión nuestros propios pensamientos. Pone en cuestión, a veces, nuestra propia existencia. Y esa inquietud de reflexionar sobre nosotros mismos, sobre lo que hemos sido y lo que somos, tal vez sea el camino más oportuno, el más valioso para encontrar nuevos senderos, si es que queremos encontrar nuevos senderos. Entonces, inquietante por esto, porque moviliza, porque no nos deja tranquilos, porque aumenta permanentemente el caudal de nuestras preguntas. Y toda pregunta hecha seriamente inquieta, mueve. A veces angustia. Muchas veces angustia. Soy de los que creen que, si de verdad queremos llegar a saber, tenemos que arriesgar el paso por la angustia. Sobre esto han hablado ya tantos geniales pensadores en la historia... Por lo tanto, no es tema la necesidad de tránsito por la angustia para lograr ser uno mismo.

Cuando leí el título de este taller, “Usos públicos de los sitios históricos para la transmisión de la memoria”, pensé en el título de esta exposición mía, de esta conversación. Porque me inquietó. Me inquietó ya una afirmación que seguramente era adecuada, pero que no resulta demasiado evidente en cuanto uno empieza a interrogarla. ¿Qué son los sitios históricos? ¿Cuándo un sitio se vuelve histórico? ¿Y qué queremos decir con “histórico”? ¿Que es reconocido por la historia? ¿Por qué historia? ¿O por qué estos sitios sirven de documentos? Porque ahí ocurrió algo que puede ser reconocido en el estudio de la historia. La pregunta entraña la multiplicación de preguntas. Me quedo con esta que ex-

presé: ¿Cuándo un sitio se vuelve histórico? ¿Cuándo una historia lo reconoce como tal? Y entonces, la otra pregunta: ¿Qué historia reconoce como tal un lugar, un hecho, un proceso que llamamos histórico? Porque partiendo de lo histórico, vamos a intentar aproximarnos a otras preguntas más vinculadas a la memoria.

Y aquí viene lo que, como ya se sabe es, como solemos decir, el pan nuestro de cada día para los que estamos trabajando en alguna zona próxima a los temas de la memoria; aquí viene la constante pregunta y la constante disputa, la imperfecta resolución de esta relación entre memoria e historia.

Reinhart Koselleck, ese gran pensador alemán que murió hace poco tiempo y que tanto ha trabajado sobre las relaciones entre historia y memoria, diría que, en realidad, la historia empieza cuando cesa la memoria, entendiendo a la memoria como aquello que es factible de ser narrado por alguien, donde la idea de testigo, testimonio y memoria están absolutamente articuladas.

La historia pareciera trabajar con estos datos, pero poniéndolos permanentemente a prueba. Es decir, verificando o tratando de entender realidades más amplias, más generales, que no son solo la memoria de alguien o la memoria de un grupo, sino aquello reconocible. Es el sitio histórico. Después ustedes, cuando yo finalice esta intervención, que espero no sea muy extensa, opinarán, si quieren, sobre este hecho y de por qué le llamamos a un sitio, sitio histórico, y de por qué estas jornadas hablan de sitios históricos.

Decía que la consagración de algo como histórico está atravesada por cierta idea de lo verificable. Lo histórico pareciera ser lo verificable. Por ejemplo, en la magnífica exposición de imágenes que acabamos de ver, hay cosas verificables. ¿Qué cosas son las verificables? Casas, lugares, espacios, una especie de materialidad que está *allí*. La materialidad está, pero la historicidad se la ponemos nosotros. Es decir, no hay, como tampoco en la memoria, otra verdad que aquella que nosotros mismos construimos. Segu-

ramente, cada uno podría reconocer algún lugar histórico para su vida. Histórico en este sentido, de verificable: allí está. Podemos reconocerlos, aunque solo sea como el espacio que ocupaba algo que estaba allí. Eso sería el espacio histórico. Sin embargo, la memoria que surge de ese espacio, tiene que ver con el acto voluntario de recordar algo, de una reminiscencia. O sea, de un trabajo, no la pura presencia. Quiero decir que quien pase por cualquiera de estos lugares recién mostrados, no sabría decir absolutamente nada si no hubiera en él, en los otros, alguna información que fuera de carácter reminiscente, es decir, que tratara de extraer de un espacio olvidado desde el punto de vista histórico –porque por sí mismo no es histórico–, de traer a la mente, reminiscencias. Eso, *traer a la mente*, a la conciencia, algo que se escapa a la visión inmediata. La memoria trabaja así, la memoria trabaja en este esfuerzo incesante por *traer algo*.

Me detengo aquí para volver después sobre este tema y para pensar también el problema de qué es aquello que trae la memoria a nuestra conciencia. Es decir, cuál es el producto de esta reminiscencia. De todas maneras, el hecho de que lo recordado sobrepase al lugar... Lo recordado sobrepasa al lugar, ¿qué quiero decir con esto? Que lo recordado es mucho más que el lugar. No hay un lugar que por sí mismo recuerde algo. No hay prospectivamente un lugar que por su sola presencia evoque algo o traiga algo a la memoria. Sí hay cosas que han quedado en la memoria de la humanidad, por lo menos en una zona de la humanidad, y que para nosotros es de cotidiana inquietud... Si algo ha quedado, es Antígona sepultando a su hermano. Estoy hablando de una materialidad. Antígona sepultando a su hermano, que da lugar a toda tragedia y al esfuerzo de recordar y de cumplir los designios que los propios hombres se proponen para darle algún sentido a la existencia. Sin embargo, nadie sabe ni a nadie le interesa saber dónde está el túmulo que, según dice la tragedia, según la creación literaria, hizo

Antígona para darle sepultura al cuerpo de su hermano, abandonado, expuesto a la intemperie. Y, si hay un lugar ideal que nos interesa, es la sepultura, es la idea de la sepultura, es la obligación para gran parte de la conciencia de la Humanidad de sepultar a los muertos. Por razones religiosas, por tradiciones. Casi no existe cultura reconocida donde no haya esta obligación de darle un final a los muertos. El cuerpo puede ser incinerado, sus cenizas pueden esparcirse, pero es necesario reconocer un lugar donde rememorarlos. No existe cultura donde esto no se imponga.

Si algo criminal se hizo en la historia argentina –y son muchos los crímenes que se cometieron en nuestra historia, pero si algo fue esencialmente criminal– es haber negado la posibilidad de sepultura a una cantidad de personas durante la última dictadura. Ese es un crimen por antonomasia. Más que el lugar... Es cierto que el amigo, el familiar, el deudo, se reconforta, siente un alivio ante la muerte, al poder objetivarla y compartir, en algún lugar, con el cuerpo del muerto. Sin embargo, no es el lugar, es la idea de que no tuvo conclusión, es la imposibilidad del duelo, porque no concluyó el proceso, porque desapareció. Así como el hermano de Antígona estaba condenado a no tener sepultura nunca más. Entonces el hecho deforma, decía, al lugar. El lugar se vuelve poco importante, salvo como ocasional instrumento para desencadenar una memoria.

Quiero decir que algo que también me inquieta (pero esto sería para la segunda parte de esta exposición) es que a veces la lucha por el lugar se impone sobre la lucha por la memoria. Y esta es una experiencia que solemos vivirla todos aquellos que de alguna manera estamos interesados en estos temas en nuestros países. A veces el lugar se vuelve el objeto de conquista ¿para la memoria de qué? No para la memoria compartida, sino para la memoria y el poder del conquistador. ¡Conquistemos lugares porque eso nos expresa! ¡Conquistemos lugares de determinada manera por-

que eso expresa el triunfo de nuestra posición sobre ese lugar! No estoy hablando de fantasías. A veces la lucha por el lugar supera lo único que tiene importancia, que es la lucha por un tipo de memoria. Y subrayo: “un tipo de memoria” que nunca es única.

Entonces, si la memoria supera el lugar, nos pone ahí un fuerte aviso, un fuerte condicionamiento. ¿Qué significación le estamos dando al lugar para que no invierta el verdadero objetivo? Nada de lo que estoy diciendo, que seguramente es cuestionable, criticable y negable en uno o en otro aspecto, nada de lo que digo significa un juicio de descrédito hacia los espacios, hacia los lugares. Significa sí una alerta: que los lugares no deben “comernos” la memoria.

Hay otro lugar simbólico al extremo y también material que lo quiero proponer como ejemplo porque, además, es uno de los lugares al que siempre se vuelve. Cuando se dice Auschwitz, en realidad se está mencionando un lugar, un espacio. Un espacio donde existió un campo de concentración y de exterminio, un lugar que se volvió el paradigma de todos los campos. Acá el punto es que cuando se dice “Auschwitz”, se está expresando un pensamiento, una imagen de algo que ocurrió, y no del lugar. Es posible, pero eso sí que ya no lo podemos verificar, tal vez ninguno de ustedes, pero mucho menos yo. Es posible que con el paso de los años, Auschwitz sea como El Quijote, porque El Quijote es un ser... es una persona... El Quijote es una creación, sin embargo, esta imaginación –y no es del Quijote de lo que quiero hablar, aunque habría largo rato para hablar de El Quijote y la memoria– es una materialidad, porque nadie imagina nada más material que la figura, la imagen que alguna vez alguien inventó sobre lo que era El Quijote. Se lo consagra y lo vemos en monumentos, y vemos el monumento de El Quijote y pareciera que evoca a un personaje que existió y que se llamó Don Quijote, que a lo mejor existió pero que nada lo verifica.

Decía que Auschwitz se vuelve como El Quijote, se vuelve un

concepto, se vuelve un tema de reflexión, se vuelve un acontecimiento que marca el destino de nuestro mundo. ¿Y el espacio? Existe. Existe un espacio. Y seguramente, decía, con los años, ese espacio, a lo mejor –y esto es lo bárbaro– a lo mejor se vuelve un *shopping*. ¿Por qué no? Si ya hubo una larga discusión cuando se oficializaron, digamos, las ruinas o lo que quedaba de Auschwitz. Cuando se lo construyó como lugar de memoria, uno de los proyectos proponía hacer una especie de espacio turístico, que a lo mejor iba a servir para mantener el propio museo. No sé cuál sería, pero sin duda, en los tiempos que corren, lo posible es que un museo como Auschwitz, esa enorme extensión de tierra, que es un símbolo, pueda terminar formando parte del *shopping*, ¿por qué no?

En nuestra civilización contemporánea todo se ha vuelto parte de algún *shopping*. Pero aun así, aun cuando esta catástrofe civilizatoria ocurriera... para mi gusto, catástrofe civilizatoria; para los que piensan en el progreso, el desarrollo y en valores económicos, podrían decir: “¡Qué maravilla! Los *shoppings* pueden contener hasta un campo de concentración. ¡Qué generosos que son los *shoppings*! Miren. Estimulan la memoria”. Y esto que digo no es pura ironía. Directa o indirectamente ocurre. Entonces es el espacio, y la memoria va claudicando.

Decía, si todavía queda, si va quedando gente –y todavía hay mucha y espero que eternamente haya gente– que tenga la voluntad de transmitir la memoria, no importará dónde esté Auschwitz. No importará si está Auschwitz, como no importa si El Quijote era o no alguien real. Quedan estas ideas y esto es la memoria. Es lo que sacamos para nuestra existencia hoy. No la recordación del ayer, sino lo que hoy significa aquel ayer; lo que hoy nos obliga, nos exige, nos impulsa a recordar ese ayer, de una manera y no de otra. Inquietante porque los espacios pasan a ser derivados de la memoria y no ocasión de la memoria. Aun cuando

posteriormente el espacio –si hay alguien que todavía tenga voluntad de transmitir– sea ocasión de la memoria. Más aún: cuando se habla –y evoco todo lo que hemos visto recién, y todo lo que conozco, y todo lo que se mueve en el mundo alrededor de la recuperación de espacios–; cuando se habla de recuperar espacios y, en ese sentido, historizarlos, dándoles un lugar en la historia, en realidad lo que estamos poniendo en función es una memoria previa. Si no hay esa memoria previa, por la cual señalamos al espacio como digno o necesario para que se funde una memoria; si no hay esa memoria previa, el espacio se borra. Es decir, en la sucesión de hechos, auténticamente no es el espacio el que produce memoria, sino la memoria la que produce el espacio. Serían innumerables los casos en que los espacios perduran y la memoria se ha diluido. Es decir, somos nosotros, los seres humanos, los que instalamos al espacio como ocasión de la memoria, los que le hacemos decir algo. Repito: los espacios por sí mismos no dicen nada.

Seguramente cada uno de nosotros tiene la experiencia de pasar por alguna esquina, de mirar alguna vidriera, de reconocer algún color donde se instala su propia memoria. Cada uno recuerda la casa de la infancia, la casa de la novia, la casa del amigo, la casa del que murió, pero es como un secreto. Un secreto hondo, profundo, que tal vez movilice la propia existencia. Pero la casa no dice nada, salvo que una placa, por alguna razón, sea instalada con la memoria de aquel que le quiere dar una significación. Y entonces uno podría poner: “Aquí vivió mi primer amor”. Si ese que escribe eso, luego escribe una gran novela, donde hable de ese primer amor, el espacio va a ser significado por el conjunto de la gente.

Y para nosotros significará la emoción de un acto romántico o significará la singular manera de perder el tiempo, para aquellos que creen que ganar el tiempo es hacer siempre algo productivo y no dedicar la vida a, tal vez, recordar eso, el primer amor. El primer, el segundo o todos los amores que, en un sentido más gené-

rico y no solo personal, se han tenido en la vida. Porque me parece que el amor, es decir, el sentimiento de vivir con el otro, el amor como forma de unificación de los seres que reconocen en el otro un otro, sin el cual el sí mismo no puede existir, y eso los une, eso es el amor. Sin esto el mundo no existiría.

Pero decía que somos nosotros los que le damos sentido al lugar, somos nosotros los que hacemos hablar al lugar. ¿Y qué le hacemos decir? ¿Todos le hacemos decir lo mismo a los lugares? Aquí, como ya se sabe, se produce una de las tantas batallas en las cuales estamos permanentemente inmersos. Cada grupo, cada individuo, le quiere hacer decir algo al lugar. Y creo que aquí está el centro, seguramente, de muchas de las cosas.

Y este es el otro tema, el más inquietante tal vez. La ilusión de que los lugares o la memoria aparecen, se muestran inmediatamente. Algo así como si la memoria tuviera la capacidad de desocultar verdades que existen previamente. Y así como decimos que nosotros hacemos hablar a los lugares, también le hacemos hablar de acuerdo a la manera que nosotros consideramos más oportuna. Porque la pura existencia del lugar, el puro reconocimiento de lo que aconteció en ese lugar, no impone necesariamente un recordar común para todos.

Y así es la memoria. La memoria es el acuerdo de un grupo. Cuando digo grupo puede ser numerosísimo o pequeño, difícilmente toda una población, pero digamos, que la memoria es la manera en que cada grupo se reconoce a sí mismo en relación al pasado. Tal vez por eso, porque la memoria siempre es la forma en que un grupo se reconoce en relación al pasado, es que nos preguntamos qué del pasado es lo que debe sostenerse para que la existencia en nuestro presente tenga el sentido que uno cree más adecuado. Cada grupo tiene su memoria, por lo tanto no hay una memoria, por lo tanto no hay lugares con univocidad de memorias. Y este tema que, insisto, seguramente va a salir en algún mo-

mento, me parece importante tenerlo en cuenta.

La voluntad de consenso sobre qué expresar con un sitio histórico, con un lugar de memoria... la voluntad de consenso yo creo que está condenada al fracaso. Eso digo. ¿Por qué? Porque no tenemos una única memoria sobre ninguno de los hechos. Y aun coincidiendo en la condena o el aplauso a hechos únicos, no opinamos de la misma manera. No pensamos de la misma manera. No nos guían los mismos valores por los cuales recordar algo. Aunque todos coincidiáramos en la necesidad y en la voluntad de recordar.

¿Por qué no dejar que siga, en un lugar de memoria, no la pugna, sino el diálogo de las memorias? Y en los casos necesarios, las pugnas por las memorias. Me cuesta decir pugna, aunque creo que siempre se manifiesta como pugna, porque cuando triunfa alguno de los elementos en pugna, ejerce presión sobre el conjunto e impone su verdad. Impone su consenso. Y la idea de consenso, en la más idílica versión, tan de moda en nuestra época, aspira a que todos nos pongamos de acuerdo. No, eso es muy difícil. Sería entre otras cosas aburridísimo. Quiero decir, sería indeseable como vivencia esta especie de acuerdo, además de riesgoso por lo que voy a decir enseguida. Pero saber que un lugar es una sinfonía de memorias, tal vez sea el camino para que cada uno escuche el orden de la melodía que quiere. Y para seguir con la imagen de la sinfonía, para que se le alumbren distintas formas de comprensión de determinados fenómenos con el fin de avanzar en la mayor lucidez.

Decía que los consensos suelen ser riesgosos, salvo consensos básicos, como por ejemplo el de escucharnos, el de poder dialogar, el de condenar el crimen. Por ejemplo, el de eliminar el derecho de un ocasional triunfador a extinguir al vencido. Estas son las claves para que la humanidad siga. Y así se ha logrado humanidad, a pesar de que las muertes sean frecuentes. Pero esta idea... salvo ese consenso que nos permite disentir... Porque si no, tam-

poco podemos disentir. Cuando hay un consenso impuesto, no se puede disentir, porque quien impone esto que llamamos casi graciosamente “consenso”, en realidad, quien lo impone, no tolera lo otro, por eso lo impone. Y esto es peligrosísimo. Todo totalitarismo lleva esta marca, la de ser un grupo que, por numeroso que sea, que se adjudica ser el portador de una verdad universal y que, por lo tanto, por ser portador de una verdad universal tiene derecho a eliminar todo aquello que se oponga a esta verdad.

Todas las historias de los totalitarismos que el siglo XX mostró brutal y generosamente son esto: la verdad asumida por un grupo que se impone al conjunto, porque el conjunto parece condenado a la falsedad. Esto es una larga historia. Es una historia que por lo menos tiene un momento de referencia duro en la Inquisición. Hay muchas obras que hablan de eso. Al fin y al cabo, la Inquisición era un acto de generosidad, no era otra cosa, pretendía salvar almas. No importa la destrucción que produjera. Se salvaban almas, la voluntad era que las almas no fueran condenadas. Para eso era la Inquisición. Por eso se avalaba la eliminación de todo aquello que sirviera de distracción al camino correcto de la salvación del alma. De la Inquisición en adelante, toda la Modernidad ha estado colmada de ejemplos de este tipo: imponer las verdades, imponer las memorias como formas universales, válidas para todo el universo.

Los grandes momentos de totalitarismo del siglo XX han trabajado minuciosamente el tema de la memoria. El nazismo y el comunismo soviético. Quien lea *1984*, la famosa novela de George Orwell, podrá percibir que, si algún objetivo tenía la memoria, era el de construir una única memoria. Construir una sola memoria. Imponer una memoria. Una memoria indiscutible, válida para todos, *generosamente* válida para todos.

Entonces, hay lugares de memoria a los cuales nosotros adjudicamos sentidos que difícilmente sean producto de consensos.

Digo que difícilmente sean producto de consensos, y por lo que vengo enunciando, tal vez ese no sea el lugar deseable de llegada. Tal vez el lugar deseable de llegada sea el del acicateo permanente a la memoria, es decir, la revisión del pasado, de acuerdo a las pautas con las que cada uno lo recibe para encontrarle un sentido al presente. Si esto fuera más o menos admisible, si aceptáramos que la memoria es la manera en que en el presente se vive el pasado y que esa manera de vivir el pasado depende de la manera en que pensamos la existencia, es decir, del tipo de valores con que nos dirigimos al pasado para interrogarlo, podemos tal vez concluir o derivar dos cosas. Por un lado, que la memoria está construida de ideas. Según las ideas, los valores y las ideas que recorren esos valores con que pensemos el pasado, vamos a seleccionar, a elegir algo para recordarlo en nuestro presente. Por lo tanto, esto es importantísimo. No hay una memoria inmediata, hay ideas, hay una mediación de ideas para recoger uno u otro hecho de aquel pasado a fin de instalarlo en el presente. Pero, si es así, si depende de los valores con que nosotros hoy pensamos... nos pensamos a nosotros mismos y al mundo para recoger aquel pasado, si son valores –y cuando digo valores estoy refiriéndome a aquellos ejes sobre los cuales construimos nuestra concepción del mundo, sobre los cuales construimos nuestra percepción de la existencia humana– digo, si son valores, la memoria se vincula entonces inmediatamente con la ética. La memoria, entonces, como campo de la ética. La memoria como producto de aquellas formas en que nosotros estamos imaginando el mundo.

Por eso decía, y quiero remarcarlo, las memorias dependen de las ideas. Las memorias dependen de aquello que uno está deseando que sea el mundo actual, de aquello que deseamos que sea nuestra propia vida. Y esto –memoria no como un simple documento que aparece en algún fichero, sino memoria como posibilidad o exigencia de un existir hoy– nos vuelve –por la misma ra-

zón por la que está en el campo de la ética– responsables, a cada uno y colectivamente, de esa memoria. Es decir, somos responsables de lo que recordamos. Somos responsables de lo que queremos que hoy aparezca como recuperación del pasado, porque de esa responsabilidad surge nuestro existir contemporáneo.

Los museos suelen tener –y ya sobre esto se han escrito también tantos libros y ensayos– el grave inconveniente de mostrarnos todo sin decirnos prácticamente nada. Es decir, el museo como aquello congelado por lo cual nosotros podemos conocer sin comprometernos. Y aquí está en juego la memoria como compromiso con nuestra vida hoy y la memoria como simple evocación de hechos. Dije museos y quiero señalar que también me inquieta la distancia o no distancia que media entre el sitio histórico convertido en lugar de memoria y el museo. Y no porque los museos no sean útiles. Pero la memoria se juega en otro terreno. La memoria se juega en lo que hacemos hoy. No en lo que recordamos. La memoria se juega en la existencia concreta de las sociedades, de los grupos y de las personas. No necesariamente como instrumento para algo, sino como lugar de vivencia para algo. Y cuando digo instrumento, estoy diciendo cosas tan sensibles, tan difíciles de enfocar, como cierta tradición que hay en el trabajo sobre la memoria en nuestro país, cuando se busca la memoria como instrumento para lograr algo. Por ejemplo, digo que es sensible, para lograr justicia, y la pregunta es esta: cuando se logra justicia –justicia que también es una construcción humana–, ¿cuál es la justicia? ¿Cómo la justicia borra algo que ha ocurrido? ¿Hay justicia para todos? Bueno, todas estas preguntas son también incesantes... Digo, una vez cumplida una llamada “justicia”, la memoria corre el riesgo de borrarse. Ha logrado su objeto.

Una de las consignas más escuchadas, creo que se escucha menos ahora, no sé bien por qué, es la de recordar para que las cosas no se repitan. Pero también el recordar tiene un sentido para

cómo vivir, insisto, y no solo para que no se repitan las cosas. Entre otros hechos, porque nada demuestra que la memoria de algo impida la repetición de los hechos. Lo hemos dicho varias veces seguramente, entre otras cosas, porque los hechos en la historia, los fenómenos sociales, casi nunca se repiten de la misma manera. Pero siempre se repiten. Se repiten con otras máscaras, con otras formas. Tal vez este sea el gran acto de astucia de este movimiento de la repetición, que nunca se muestre igual. Logra objetivos similares con otras formas. Por lo tanto, la memoria de un hecho que serviría como una especie de, valga la metáfora biológica, vacuna específica contra ese hecho, es posible que tenga eficacia. Pero son infinitos los gérmenes que nos acechan para producir exactamente lo mismo. Entonces, la memoria no “para”, sino la memoria “para ser tal”. Y, en todo caso, para que nos impulse a una manera de existir, y no simplemente para que sea una forma de vigilancia para evitar que los hechos se repitan.

Solo si en el existir, en la manera de existir, se producen cambios –para lo cual la memoria no es más que un elemento de reflexión para pensar en este cambio de manera de existir– solamente así los hechos que condenamos no van a repetirse.

Bien, yo no quiero ahondar mucho más. Pero quiero sí volver a la idea de espacio. Espacio-lugar. Un espacio genérico lo volvemos lugar de memoria. ¿De memoria de qué? Y no quiero generalizar. Sobre esto hemos visto magníficos documentos que nos han hecho llegar en los que se está hablando de estos temas en distintos lugares del mundo. Si tomo nuestra realidad, que es de lo que seguramente vamos a hablar con más intensidad en estas jornadas, ¿qué le queremos hacer decir al espacio? ¿Queremos hacerle decir que en ese espacio hubo criminales, y entonces condenar infinitamente a esos criminales? ¿Queremos decir que en ese espacio hubo víctimas y también homenajearlas, evocarlas infinitamente por el hecho de haber sido víctimas? ¿O que- remos sustantiva-

mente recordar que ahí hubo crimen? Y esto se vuelve como una abstracción. Hubo actos criminales y el acto criminal está por encima, pero no vuelve inocente a nadie, pero está por encima del criminal. El acto criminal... la definición del acto criminal... Si lo que nos preocupa es que haya crimen, las personas adquieren importancia, porque hay víctimas y hay victimarios, sin duda. Pero la memoria apunta a socavar la posibilidad del crimen, a negar el crimen. No a suplantarlo. Y este es uno de los riesgos también, una de las inquietantes situaciones en que la memoria nos pone. ¿La condena al crimen deriva de quién fue el criminal y de quién fue la víctima, o es el crimen lo que se condena? ¿Si le cambiamos el signo deja de ser crimen? Si matar a alguien por una decisión absolutamente soberana de alguien, en nombre no importa de qué, pero si alguien se asigna el derecho de eliminar la vida del otro y a esto le llamamos crimen, todo ejercicio de esta conducta, por la cual alguien se asigna el derecho de que el otro viva o no merezca vivir, es un crimen.

Dicho esto, se nos empiezan a plantear los problemas. Personalmente desearía que el énfasis del lugar de memoria sea la recordación, la condena y la elaboración de la idea de lo criminal y que sean llevados a justicia todos lo que tengan que ser llevados a justicia. Acá no hay ninguna idea de amnistía. Para nada. Pero sabiendo que la memoria se agota, se nos vuelve inútil si solamente evoca una situación concreta y no el hecho que hizo posible esa situación concreta y que, insisto, podrá volver a repetirse si el crimen, si la idea del crimen, no empieza a intentar ser abolida.

No crean que soy optimista. No crean que pienso que si insistimos en esto, el crimen va a desaparecer. A lo mejor, para no dejar ningún hilo suelto, a lo mejor el crimen, como cuentan muchas de las mitologías que narran la existencia en el mundo, es constitutivo de lo humano. Si es constitutivo de lo humano, estamos obligados a pensarlo para saber quiénes somos. Aun así, aun en este

lugar casi nihilista acepto esa posibilidad. Creo, sin embargo, que las cosas no deben ser tan así. Y evoco esta esperanza de que las cosas no deban ser tan así. Es decir, que el crimen no es constitutivo de lo humano y, por lo tanto, imposible de erradicar. Porque también existe algo con lo que empecé esta presentación. Porque también existe el amor. Y el amor es lo que empuja a dar la vida, a que siga la vida. Y estamos tan llenos de ejemplos de crímenes, como de ejemplos de amor.

Si el crimen fuera constitutivo, ¿por qué los hechos de amor?, ¿por qué la vida? Si el crimen fuera lo que marca a la especie humana, la especie humana no existiría. Tan simplemente como esto, no existiría. Sí... bueno, existe, no sé si existe bien, seguramente existe muy mal. Seguramente serían deseables otras cosas para la manera en que existe la especie humana. Pero existe. Por eso estamos acá. Porque existe. Estamos unidos por el amor a que siga la vida. Estamos aquí, creo yo, deseo yo, que estamos aquí, porque todavía pensamos que hay conflictos que pueden resolverse a lo largo de la historia. Porque pensamos que podemos ser mejores si aprendemos a ser mejores, si queremos ser mejores. Y porque creemos que el mundo puede ser mejor si hay una voluntad colectiva, pero sustancialmente una voluntad individual que haga al colectivo, para que seamos mejores.

Si la memoria puede servir para esto, creo que nuestro esfuerzo tiene sentido. Si los espacios, los lugares, pueden ayudar a que el interrogante, "el interrogante", no cese nunca, bienvenidos los lugares. Pero todo esto habría que ponerlo en cuestión, para obrar con la generosidad con que quisiéramos, me parece, seguir adelante.

Muchas gracias.

¿Para qué recordar?¹

Roberto Pittaluga:² La conferencia que ahora nos ofrecerá Héctor Schmucler se titula “¿Para qué recordar?”, un título con resonancias shakespearianas: “Oh, cielo y tierra, ¿para qué conservo la memoria?”, se pregunta un Hamlet atormentado por esa capacidad humana de recordar de la cual no puede desprenderse. La continuidad multiseccular de la pregunta, que incluso podríamos remontar más allá, hasta los orígenes griegos del pensamiento occidental, nos habla no solo de la memoria como facultad de lo humano, sino que nos coloca frente a la gran complejidad de su ejercicio, pues nos obliga a incursionar en las relaciones entre las distintas temporalidades, entre pasado, presente y futuro, como también a pensar sobre los sujetos que la ejercen. El “para qué” se multiplica en el “cómo” y el “quién”.

De la larga y fecunda trayectoria intelectual de Héctor Schmu-

1. Conferencia presentada en el seminario “Entre el pasado y el futuro: los jóvenes y la transmisión de la experiencia argentina reciente”, realizado en la Ciudad de Buenos Aires los días 7, 8 y 9 de noviembre. Publicado originalmente por Eudeba, Buenos Aires, 2007, pp. 25-36.

2. [N. de la E.] La edición impresa transcribe las palabras de presentación de Roberto Pittaluga, con las que también dialoga Schmucler. Al finalizar la conferencia, Pittaluga introduce las preguntas del auditorio.

cler voy a mencionar, para quienes no lo conocen, solo algunos momentos. Schmucler ha sido una de las principales figuras de la intelectualidad argentina desde los años sesenta: siendo uno de los “jóvenes gramscianos” integró, en los primeros años de esa década, la mítica revista *Pasado y Presente*, la cual significó un recambio generacional y también una notable apertura de ideas en el campo intelectual. Tiempo después, fue director de una de las publicaciones más importantes de los años setenta, *Los libros*, una revista de comunicación y cultura en la que se congregaron casi todos los intelectuales argentinos de aquellos años. Héctor Schmucler ha sido investigador principal del CONICET, docente de las Universidades de Buenos Aires, La Plata, y también en la Universidad Autónoma de México, ya en su exilio. Junto a otros exiliados argentinos de distintas tradiciones políticas e ideológicas, participó de la revista *Controversia*. Actualmente dirige el Programa de Estudios sobre la Memoria en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Luego de esta muy ceñida presentación, los dejo con Héctor Schmucler.

Héctor Schmucler: No quiero hacer una conferencia de esas que llaman “magistrales”, no tengo demasiadas verdades para difundir, pero sí tengo preguntas. En algún sentido, tal vez ahí esté la clave de toda posibilidad de verdad: no eludir las preguntas. Lo que quisiera ofrecerles son reflexiones sobre la memoria, en torno a ese hamletiano nombre “¿Para qué recordar?”. Se me ocurre pensar que esta pregunta que, efectivamente dicen que Shakespeare escribió hace más de cuatro siglos, es en realidad una pregunta central que los seres humanos se han ido formulando, implícita o explícitamente, desde que hay historia. Aunque no siempre tenga el dramatismo trágico de la pregunta hamletiana, cada día, cada uno de nosotros, nos preguntamos: ¿Para qué recordar? La pregunta se repite una y otra vez.

Pero, en realidad, y por las mismas razones expuestas, se podría decir que es esta una pregunta inútil. Porque no dejamos de recordar, no dejamos de tener memoria, aunque no nos preguntemos para qué. La memoria parece ser uno de los hechos fundantes de la condición de los seres humanos. Por lo tanto, no decidimos tener memoria, sino que la tenemos. En cada momento, lo que somos, lo que es cada uno, lo que permite reconocernos está estrechamente vinculado a lo que nuestra memoria puede reconocer en nuestro pasado. En un sentido, también somos lo que es nuestro pasado. No por una suerte de condicionamiento, sino porque no podemos borrar el pasado.

Esto que ocurre en cada uno tiene un paralelo casi idéntico con lo que se llama “memoria colectiva”. Cada grupo humano, cada grupo que se considera tal, reconoce una memoria común. Más aún: el grupo, dicen algunos estudiosos de la memoria colectiva, existe porque tiene una memoria común. Pero habría que añadir un detalle: no es que el grupo posee una única memoria, sino que es la memoria de cada uno que se comparte, que es similar, que es común. La memoria colectiva no es una memoria abstracta, pensada por un grupo, sino que es la coincidencia de las similares o idénticas memorias por parte de un conjunto, que justamente por eso constituye el grupo. Si la memoria se modifica, si hay otra memoria, en realidad, cambia el grupo, es ya otro grupo aun cuando lo pudieran formar las mismas personas. Lo cual nos permite evitar algunos equívocos que se producen cuando se habla de la memoria colectiva, pues suele existir la tendencia a imaginar la memoria como una especie de acto metafísico, como algo que existe más allá de nosotros mismos. Incluso algunas consignas que hemos escuchado y repetido intensamente durante estos treinta años implican riesgos de esta naturaleza. Por ejemplo, “memoria para la justicia” es una consigna valiosa, pero que tiene un presupuesto que, me parece, habría que matizar, en tanto

admite que si tenemos memoria todos recordaremos lo mismo y, por lo tanto, podremos hacer justicia con aquellos que nos parecen actos criminales. Sin embargo, nada garantiza que si todos tenemos memoria recordaremos lo mismo, entre otras cosas porque cada grupo se reconoce con sus propias memorias. No hay una memoria que nos espere fuera de nuestra propia historia, de nuestra propia voluntad, de nuestras propias convicciones, sino que hay “memorias”, pues los distintos grupos tienen diferentes memorias. Tal vez no habría que hablar de “la memoria” salvo en un sentido más acotado que se refiere a esa capacidad general de los seres humanos de recordar, y habría que hablar de “las memorias” que coexisten en un momento determinado porque no somos un único grupo, ni los argentinos ni ningún otro pueblo en su conjunto; es por ello que no hay memorias únicas.

La pretensión de una memoria única no solo no existe en la práctica, sino que tal vez resulte indeseable. Solamente podremos buscar ciertas formas de entender nuestra propia historia en la medida en que haya múltiples memorias, en la medida en que las memorias puedan compararse y, muchas veces, combatirse. Creo que sería más sensato hablar de conflicto de memorias que hablar de memorias. ¿Por qué? Pienso que en este conflicto de memorias, en esta presencia simultánea de diversas memorias, se nos abre el camino a una reflexión y una comprensión más rica de nuestro propio pasado. Porque la memoria siempre alude –casi obvio decirlo– al pasado.

Mencionaba recién que en el grupo humano que se reconoce como tal se asumen memorias similares, y agregaba que si la memoria cambia, el grupo también. La memoria como factor que constituye, que unifica al grupo, deja de serlo, a tal punto que hay fraccionamientos, hay memorias que cesan, formándose otro orden del recordar que caracteriza a un nuevo grupo. Es decir, si pensamos que no podemos vivir sin memoria porque nuestra experiencia hace que cada uno sea el derivado de su propia memo-

ria, y si los grupos humanos se constituyen por tener memorias comunes, entonces la pregunta “¿para qué recordar?” podría parecer inútil. Sin embargo, no siempre la memoria se da de esta manera que podríamos llamar “espontánea”, y nadie decide ser su memoria, sino que somos la memoria que nos precede.

Hay momentos en que ciertos estallidos del presente convocan la memoria de un pasado que aparentemente no está. Cuando digo “estallido” me refiero a algo que conmueve individual o colectivamente a las personas, iluminando un pasado que está en el orden de aquello que nos está aconteciendo ahora. Son como luces que a veces surgen e iluminan sucesos del pasado. Sin embargo, no necesariamente iluminan los mismos hechos.

Quiero hacer un comentario puntual, tan puntual que habla del día de hoy, 7 de noviembre. Yo diría que, para la inmensa mayoría de los habitantes del planeta, el 7 de noviembre no los convoca a nada. Para quienes por razones de edad, hemos vivido experiencias, buenas o malas, pero múltiples experiencias, el 7 de noviembre fue –y para algunos seguirá siendo– casi la fecha paradigmática de la esperanza de la humanidad: el 7 de noviembre es el aniversario de la Revolución socialista rusa. Sin embargo, hoy no nos dice nada, pues esta memoria se ha ido diluyendo. No estamos hablando de una fecha cualquiera, la Revolución rusa marcó el siglo XX. Nuevas condiciones, nuevas miradas, han dejado de alimentar el recuerdo de este hecho, pero ahí está. El mundo no sería lo que es –bueno, malo, horrible o esperanzador– sin un hecho como la Revolución rusa. Fíjense qué problema el de la memoria, qué frágil, qué necesidad de alimentarla si uno pretende sostenerla. De pronto lo recordé, y no quería dejar de compartir el hecho de que una fecha que marca una divisoria en el siglo XX, y seguramente en toda la historia, haya quedado, si no olvidada, al menos en sombras. Me detengo en este hecho puntual pues ejemplifica que las memorias no son permanentes, ni se tra-

ta de un hecho metafísico que implica que haya solo una memoria que evoca lo mismo para todos y en todo momento. Las memorias son construcciones. ¿Quiere decir esto que son mentiras? ¿Que cada uno evoca cualquier cosa? A veces, sí. A veces, ha ocurrido la voluntad de inventar. Cuentan que el general De Gaulle habría dicho que él todas las tardes le contaba mentiras a la prensa, y que en la mañana siguiente las creía cuando las veía impresas en el diario. Lo que nos indica sobre las formas complejas en que se construye esto que llamamos memoria.

Señalaba que hay momentos en que un dolor nos recuerda otros dolores, una injusticia nos abre la memoria de otras injusticias, un crimen nos abre la memoria de otros crímenes. Momentos guardados en la memoria de cada uno, o en la memoria compartida de los grupos, que se hacen presentes y adquieren nueva luz. Como también en las fiestas que un pueblo o una Nación celebran, se evocan otras fiestas. Es decir que somos memoria y, a su vez, somos memoria estimulada por un presente que nos hace reconocer el camino que hemos transitado. En la vida común de cada uno esto sucede cotidianamente y la literatura tiene un clásico: *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust es toda una recreación a partir de la búsqueda del recuerdo de un aroma. Un aroma que de pronto nos evoca nuestra infancia, nuestro pasado que no lo tenemos presente, y decimos: este era el olor del pan que hacía mi abuela. Cada vivencia rehace, reanima, hace presente otros recuerdos.

Junto a estos dos señalamientos –que vivimos con la memoria y que hay estímulos de memoria– quiero agregar otra indicación, particularmente importante pues se vincula estrictamente con esto que nos convoca, con el interrogante de cómo recordar los treinta años de un acontecimiento que ha marcado de manera intensa como pocos nuestra historia. Me refiero al hecho de que la memoria siempre se ejerce desde el presente y siempre evoca un pasado. No hay memoria de lo que estamos viviendo; esto será memoria o

no en algún otro momento, cuando otro presente –hoy un futuro posible– evoque lo actual como pasado. Lo que quiero subrayar es que el recuerdo siempre es en el presente, no se recuerda en el pasado, y si alguien no sabe que hoy recuerda, no hay recuerdo. En contraposición, la forma más categórica del olvido no es olvidar, sino olvidar que se ha olvidado, porque si uno recuerda que ha olvidado algo quiere decir que no lo ha olvidado. A veces se nos escapan las cosas, no recordamos tal fecha o tal nombre, pero sabemos que está ahí. Cuando ya no hay memoria del olvido, el olvido es absoluto.

Esta sería una de las líneas para pensar sobre la maniobra voluntaria o involuntaria efectuada en los años de la dictadura que evocamos, y en otros años de otras dictaduras y de otros hechos. El crimen de la dictadura, desde mi punto de vista, es su negación del derecho a la existencia de determinadas personas. Quiero ser claro aunque polémico. En nuestro país, y en muchos países, hubo muchos momentos de represión. Los Estados generalmente reaccionan con formas represivas más o menos crueles, más o menos elegantes, contra aquello que consideran que pone en riesgo su propio modelo de existencia. Es la historia de los Estados, es la historia de las Naciones. Me gusta pensar –y se los transmito– que, tal vez, el propio recuerdo de la dictadura sería otro si no existiera este crimen absoluto. Cuando digo absoluto me refiero al crimen de los desaparecidos. En la memoria que vamos tejiendo de la dictadura hay un punto central que es el crimen de los desaparecidos. No me refiero a los muertos, a los que murieron en combate, en la lucha armada, que son víctimas en el sentido de un enfrentamiento. Hay un acto criminal, esencialmente criminal, que es el no derecho a la existencia del otro; pero no solo por la muerte, sino por la negación del derecho a la identidad del otro. Tal vez, tendríamos que pensar que el crimen máximo es el no derecho a la muerte. Y me parece que esta es la clave de lo inhumano, lo de lesa humanidad del crimen de la represión dictatorial. Creo que es importante señalarlo

cuando nos preguntamos “para qué recordar”.

¿Qué estamos recordando? ¿Qué es a lo que no deberíamos renunciar cuando recordamos? ¿Qué tendríamos que poner en un lugar tan privilegiado que ninguna manera de explicar el proceso de la dictadura pueda llegar a empañar, o a legitimar, en el sentido de hacerlo histórico, este hecho que tiene características absolutas? El crimen, la negación de la existencia del otro, la negación del otro, que no es lo mismo que matar al otro. Por condenable que sea matar hay una diferencia, aunque no quisiera que esto sea leído como una justificación de aquello que no es condenado. Pero lo condenable, lo humanamente condenable, según nuestra estructura humana, es esta negación del otro, del otro como ser. Por eso decía que el mayor crimen es la negación de la muerte, pues cuando se niega la muerte se niega la existencia. En otras palabras, se niega toda la vida, se niega el derecho a existir. Seguramente la evocación de la dictadura tiene este punto infranqueable, este punto de no retorno, de no justificación.

Decía que la memoria estalla, se ilumina; pero habría que agregar que además la memoria es un esfuerzo de búsqueda de la memoria; en griego tiene una palabra: *anamnesis*. Es decir, memoria como *mnesis*, como lo que está, la memoria del “qué”, qué ocurrió. La *anamnesis* es la búsqueda a través de la memoria de alguna explicación, y la pregunta por el “qué”, que satisface una zona, se vuelve una pregunta por el “cómo”. Me parece que este es el nudo central que nos conmueve y que debería ser el camino de una búsqueda incesante. Ya no solo qué ocurrió, que es fundamental porque la memoria y la historia deben dar cuenta de esto y porque todavía no sabemos todo. Pero me preocupa fundamentalmente la pregunta por el “cómo” ocurrió.

Quisiera evocar otra consigna, una de las más divulgadas, sobre la que creo es necesario reflexionar: “Memoria para que no vuelvan a ocurrir determinados hechos”. ¿La memoria impide que

vuelvan a ocurrir las cosas? ¿Alguna vez dejaron de ocurrir las cosas porque exista memoria? La historia del mundo es terrible, contundente, las cosas se repitieron. La astucia de la historia es que nunca se repite igual. Exactamente lo mismo, el 24 de marzo de 1976, no se va a repetir jamás, pero tal vez se repitan los acontecimientos previos y posteriores a ese día. Lo que quiero señalar es que hay algo de profunda buena voluntad en la consigna “memoria para que no se repita”, pues se la concibe como si fuera una suerte de vacuna, una vacuna contra ese pasado que no queremos que se repita. El problema es que esta consigna, “memoria para que no se repita”, por buena que sea, por bien intencionada que esté, corre un riesgo grave al creer que las cosas no se van a repetir si tenemos memoria, y al creer que la memoria queda ahí fija. Pero como la memoria se hace desde el presente, cada presente debe ir reconstruyéndola, interrogando a aquello rememorado para hacerlo presente, para ver qué vigencia tiene en ese presente. Esto es la *anamnesis*, la búsqueda a través de la memoria, por la cual se seleccionan qué cosas del pasado recordar para que nos iluminen lo actual. Permítanme subrayar esto: qué cosas seleccionar del pasado. Porque el pasado es infinito, el olvido es infinito, y la memoria, en su trabajo de búsqueda, esta memoria de la *anamnesis*, explora ese pasado para rescatar algo que nos ilumine el presente, que nos permita vivir de una u otra manera, que nos estimule a vivir de una u otra manera.

Es en este sentido que yo creo que la memoria está en el campo de lo ético, porque, ¿cómo seleccionamos el pasado?, ¿cómo seleccionamos qué recordar? Según los valores, según lo que hoy vivimos. ¿Qué del pasado tenemos que rescatar para que nos sirva en nuestro presente? Esto depende de qué estamos imaginando en el presente. Muchos son los presentes posibles, y también aquí –como decía hace un momento– muchas son las memorias posibles. Si no tenemos claro que muchos son los presentes posibles,

y sospechamos que no tenemos más presente que el que se nos ha ofrecido, creo que estamos en la zona del pesimismo. No quiero volcarme a la zona del optimismo de aquellos que piensan que efectivamente el presente es lo único que hemos podido vivir y, por lo tanto, es lo único que debemos gozar o utilizar. No, del pasado y de lo que se interpreta del pasado hay presentes diversos, porque así como se construye la memoria se construye el presente. La historia no es una historia natural, sino que ese proceso lo construimos. Y para construirlo hay una memoria que va estimulando qué construir, y esa memoria, insisto, es una selección de qué recordar para hacerlo presente.

Se podría decir que existen tantas búsquedas de memoria, tantas *anamnesis*, como sistemas de valores con los que se mueve cada uno, o se mueve el grupo, y otra vez volvemos a la cuestión de la pluralidad. También acá quisiera que no se entienda equivocadamente lo que quiero expresar. Cuando digo “pluralidad” no estoy hablando del relativismo, no estoy hablando de que todo da lo mismo, porque justamente, como tenemos valores desde donde interpretamos aquella memoria que queremos rescatar –y, por lo tanto, podemos enjuiciar, tener un criterio sobre nuestro presente según ese sistema de valores que nosotros sostenemos, tener una visión del presente y un orden de memoria–, será más valioso que tener otro orden de memoria.

Otro riesgo es creer que porque nosotros adhiramos a un sistema de valores que rescata determinados hechos de la memoria para que se hagan presentes... creer que porque es el más adecuado según nuestro criterio, tenemos derecho a imponerlo al conjunto. Toda imposición violenta de un sistema de memoria me parece que niega la posibilidad del diálogo, niega la búsqueda de verdades que se construyen en la oposición, en el conflicto de distintas memorias y de distintas postulaciones del presente. Los grandes Estados totalitarios, de los cuales el siglo XX ha sido

una muestra, yo diría, monstruosa, se preocuparon de algo sustancial que es exactamente esto: construir una memoria que justificara el presente que se estaba viviendo, el presente de dominio en un momento determinado. El ya muy conocido libro de George Orwell, *1984*, que es como el paradigma de la ficción totalitaria, contiene una frase por parte de uno de los organismos del Estado totalitario que es central: “Quien domina el pasado, domina el presente”. Y quien domina el presente, puede aspirar a dominar el futuro. Esto nos invita a reflexionar sobre la imposibilidad –yo diría la inconsecuencia para un espíritu responsable– de querer fijar una memoria que, de alguna manera, significaría fijar una forma del presente. Porque el presente es puro cambio. Si no hay cambio, no hay historia; nosotros somos los sucesivos cambios.

Desde esta perspectiva, la memoria depende de nuestra búsqueda y de los valores que sustentamos, se encuentra en un campo que, sobre todo, llama a dos valores o a dos instituciones centrales para pensar el lugar de los seres humanos en el mundo: la libertad y la responsabilidad. Cuando digo libertad y responsabilidad, quiero decir lo mismo. No podemos ser responsables si no somos libres. Repito un ejemplo que suelo mencionar: nadie puede acusar a un gato porque agarre a un ratón, nadie dice que por ello el gato es criminal. Porque está en su naturaleza, el gato no es libre, no puede dejar de correr al ratón. Lo sabe hacer, pero no es libre de hacerlo o no hacerlo. Este ejemplo que podríamos extender a cualquier otra especie, es lo que diferencia al mundo animal del ser humano, pues el grave problema nuestro –o la mejor virtud, según como se lo mire– es que somos libres, es decir, ante cada cosa podemos decir que no. Y esto es terrible porque nos hace responsables. Es cierto que decir “no” a veces puede costar la vida, figurada o materialmente. Pero, efectivamente, son muchos los que por decir “no” o por decir “sí”, por optar, han dado la vida. Bien o mal. Justa o injustamente, equivocadamente o no.

Pero esta es nuestra fuerza, somos libres y eso nos imposibilita desresponsabilizarnos.

¿De qué somos responsables? ¿Hasta dónde somos responsables? Toda generalización sería una mera afirmación ligera, pero que los seres humanos somos responsables nos coloca el interrogante siempre ante nosotros mismos. ¿Qué hemos hecho? ¿De qué somos responsables por el pasado? ¿De qué somos responsables por nuestro presente? Porque somos responsables, somos libres; y porque somos libres, somos responsables. Imposible separar estos dos elementos. Porque somos libres y responsables, somos seres humanos. Los demonios son irresponsables. Siempre se habla de los demonios, y siempre se evoca una presunta “teoría de los dos demonios”, en relación al pasado que hoy estamos evocando. Aunque no conozco ninguna teoría elaborada de dos demonios, sí hay afirmaciones, hay maneras de ver, opiniones, etcétera, que han sostenido esta imagen de los dos demonios. Cuando se habla de demonios –exista o no la teoría– hay un grave problema, que tal vez no sea el problema más destacado por parte de los defensores de los derechos humanos, con todo el derecho que tienen y con toda la justa indignación que eso puede producir. El problema de la demonización no reside en comparar a los guerrilleros, por ejemplo, con las fuerzas represivas. No es ese el problema de los demonios. Tampoco que hayan sido solo las fuerzas represivas los demonios. El problema es que, si fueron demonios, los estaríamos “inocentando”. Los demonios no pueden ser más que demonios. Es decir, no son, en ese sentido, responsables de ser demonios. Si somos responsables, si cada uno de nosotros es responsable de sus actos, si la violencia que nos envolvió durante años, hace treinta o cuarenta años, es significativa, es porque son seres humanos los que la hicieron y por eso son condenables.

En el derecho común, no ya en el campo de lo histórico o político, existen personas inimputables. Un hombre puede haber mata-

do a diez personas, pero si se demuestra que es inimputable, quiere decir que no es consciente de lo que hace, que no era libre de hacerlo cuando lo hizo, entonces carece de responsabilidad porque no había la opción de hacerlo o no, porque así lo llevaba su locura, o lo que sea. No es el caso de la historia, la historia la hacen los seres humanos. La historia argentina la hemos hecho, la estamos haciendo, seres humanos. Por eso, somos responsables. La historia de los demonios, más que una injusticia en el tratamiento de los contendientes, yo creo que tiene este otro grave riesgo: el de “inocentar”. Como a veces se “inocentan” las cosas cuando se repiten frases hechas, cuando nos quedamos tranquilos con catalogar bueno, malo, terrorista o no terrorista, etcétera.

Voy a decir algo que es muy discutido: como la mayor parte de ustedes: Yo creo que en este país hubo algo que se puede llamar “terrorismo de Estado”. ¿Por qué “terrorismo de Estado”? Porque desde el comienzo mismo del juicio a las Juntas en 1985 esta fue la acusación, que fue un plan armado desde el Estado que mediante el terror (no mediante las formas de represión llamémoslas “normales” que tienen los Estados) impuso el castigo, la destrucción, la muerte, etcétera. Por ahí me surge la inquietud, y la comparto con ustedes, si la forma “terrorismo de Estado”, que se ha impuesto de modo indiscutible, no puede entrar en una especie de orden jurídico que le quite lo fundamental del terrorismo, que es a lo que me referí en el comienzo: el crimen. Si hay algo condenable del terrorismo de Estado es que no es solo un método ilegal, sino que es un método criminal; es el crimen lo que no se justifica desde ningún punto de mira. Quiero decir que ni aun los perpetradores podrían públicamente –no lo han hecho, ni lo harán seguramente– legitimar lo que hicieron. Pueden llegar a decir que este era el método más eficaz. Pero no legitimarlo como crimen, o sea, ni ellos, los propios perpetradores pueden llegar a legitimar como tal la estructura terrorista del Estado.

Me parece que este es el punto central que no debería dejar de obsesionarnos y, tal vez, en esta búsqueda, ser cautos con las frases hechas. No porque no evoquen verdades, sino porque también nos pueden cerrar la incesante pregunta que tendría que ser la memoria, en tanto la memoria es lo que nos ayuda a reconocer aquello sobre lo que sostenemos nuestro presente. Y cuando digo “sostenemos nuestro presente” quiero decir, ni más ni menos, que la forma en que cada uno vive, en que cada uno existe, con alegrías, dolores, con entusiasmos y con caídas, nuestra existencia. No hay otra cosa que la existencia nuestra. Lo que está en juego es la vida de cada uno. Nada general, nada abstracto, suplanta este existir de cada uno. Así como el crimen por antonomasia en la Argentina fue la negación de la muerte y la negación, por tanto, del ser, de la vida de los desaparecidos, nuestro presente no es la pura condena, no es el puro repetir, no es el puro dolor, porque esto cesa. Cesa esta memoria si no se hace presente, cesa como el recuerdo del 7 de noviembre. Si somos personajes del drama, y seguramente cada uno de nosotros tiene mucho más de Hamlet de lo que la grandeza literaria parece ofrecernos, si cada uno se reconoce en esta pregunta, bueno, tal vez, estemos haciendo un ejercicio no simple, muchas veces doloroso, muchas veces angustiante, pero que deberíamos atravesar para realmente sentirnos libres y responsables.

R.P.: Muchas gracias a Héctor Schmucler por su exposición y, si les parece, abrimos un espacio para preguntas y opiniones.

Pregunta 1: Dos preguntas quisiera hacerle. ¿Por qué a la sociedad argentina le cuesta tanto procesar su pasado, sentirse interpelada? Porque, a mi entender, no ha perdido la memoria, sino que olvidó lo que sí sabía, y a partir de ese olvido estableció un saber, un sentido permanente de su experiencia, por dolorosa que sea. La segunda pregunta: ¿Qué opina de aquellos profesores que di-

cen que evocar permanentemente el pasado puede ser un obstáculo para la construcción del presente?

H.S.: Estos temas merecerían largas reflexiones y, en todo caso, yo no tengo ninguna precisión. Rápidamente, diría que la dificultad en procesar el pasado no es solo un problema de la sociedad argentina. Hay sociedades donde la memoria es mucho más sólida, mucho más evidente, a las que les cuesta menos elaborar los hechos pasados. Estoy imaginando desde sociedades legendarias, lejanas para nosotros, hasta sociedades africanas que todavía existen y que conservan tanto que algunos de los horrores de nuestras últimas décadas han sido casi producto de una especie de memorias férreas que no han permitido la convivencia de pueblos. Por lo tanto, procesar el pasado significa poder vivir con el pasado y poder convivir entre nosotros. Pero, insisto, no creo que sea un rasgo demasiado especial de nuestro país. Me parece que si uno piensa –hay ejemplos ya clásicos para los que están estudiando memoria e historia en Europa– la Europa de la segunda postguerra, buena parte de los ciudadanos franceses tuvieron que esperar treinta años después de la guerra mundial para observar un pasado que no es que estuviera negado, sino que no era lo elegido. Otra vez esta idea: ¿Qué elegimos del pasado? Entonces, durante treinta años por lo menos, en Francia la idea muy difundida era que ese país era una barrera a la invasión nazi con un fuerte espíritu de rebeldía, salvo algunos pequeños grupos. Lo que los estudiosos empezaron a mostrar es que no era tal cosa, que había una fuerte aceptación de las tropas invasoras alemanas, y que no lo veían tan mal. Es horrible decir esto, pero es lo que se ha ido demostrando, que el gobierno de Vichy, el gobierno cómplice de Alemania, gozaba de fuerte simpatía, y entre gentes insospechables. Tampoco acá quisiera ser metafísico, en el sentido de males intrínsecos... así es de compleja la estructura de los espíritus hu-

manos y de las sociedades. Pero no es la Argentina, es Francia; y estamos hablando de países con fuerte ilustración y politización. En España, que con muy buen criterio hace unos años resolvió recuperar la memoria de la Guerra Civil, y sin un espíritu de réprobos y benditos, han pasado setenta años. Parece que los ciclos de reordenamientos de memorias son largos. Quisiera valerme de algo de lo que dije: no es que la gente no recuerda y de pronto recuerda, deja de recordar unas cosas para recordar otras. Siempre hay recuerdos.

Yo creo que en el caso argentino hay ciertas anomalías, desde el punto de vista de nuestra historia, de los que creen que la historia tiene una normalidad; entonces, este es un país de inmigrantes y de rápida liquidación de los indígenas, una versión que tiene una aceptación más o menos general. Yo suelo contar, casi folclóricamente, un acontecimiento que tuvo lugar hace unos cuantos años en el famoso festival de Cosquín. Actuaba por primera vez el cuartetero por excelencia de Córdoba, que difundió el cuarteto por el país y, ahora, el mundo, la “Mona” Jiménez, que es como el Carlos Gardel del cuarteto. Un melencólico con un aspecto vigoroso de profunda sangre indígena. Bueno, resulta que tiene sus barras bravas, su hinchada, que en una ocasión destruyeron todo el palco del festival. Entonces dijeron que no había que invitarlos porque eran salvajes. Sus partidarios, a veces se comportan así. La vez siguiente que actuó, después de ese gran escándalo, la “Mona” Jiménez, atento para que no se repitieran los destrozos, le dice a la multitud que lo sigue, casi todos ellos de una raíz fuertemente mestiza: “no nos comportemos como indios”. Doy el ejemplo porque para la “Mona” Jiménez, como para tantos otros, “indios” ya no implica el recuerdo del indígena, sino que es una forma de decir “comportamiento salvaje”. Pero eso significa que tenemos incorporada esa idea, y eso es lo grave, cuando tenemos incorporadas ciertas ideas y no tenemos en cuenta que son una de las maneras de entender las cosas, y lo ponemos como esa especie de

espontaneidad que evocan las palabras cuando se enuncian. Las diversas conquistas del desierto, las dos más conocidas, la de Rosas y la de Roca, no fueron mal vistas por casi nadie en todos los discursos de los 150 años posteriores. Muy tardíamente, recién ahora, en los últimos veinte o treinta años se empieza a repensar esto, a querer recuperar otra memoria. Una memoria que es tan memoria como la otra. Creo que hay en nuestro país este espíritu con que se hizo su construcción, la inmigración, que consolidó una imagen y que prefirió, como muchos de los inmigrantes, no acordarse de su pasado porque era doloroso. Cada uno de ustedes que tenga un abuelo o bisabuelo que haya sido inmigrante, sabrá que los abuelos y bisabuelos no hablaban de sus pasados y tenían una frase bastante frecuente, y hamletiana: “¿Para qué recordar si recordar es recordar cosas tristes?”.

Señalo dos cosas. Creo que hay rasgos nacionales, pero que no somos los únicos. No es que antes no hubiera memoria, que ahora descubrimos la memoria. Eran otras memorias, como hoy hay múltiples memorias en danza. De manera que deberíamos intentar el esfuerzo de aceptar estas múltiples memorias y sobre esto montar una especie de reconocimiento de nosotros mismos, de por qué estamos hoy acá, porque de lo único que podemos hablar es de lo que somos hoy. Los muertos están muertos, ya no pueden perfilar otra manera de existencia. No tengo más que estos comentarios, pero no tengo ninguna respuesta precisa, porque creo que son temas también imprecisos, en los límites del interrogante. Eso que vos me fórmulas como interrogación, nos inquieta. Y hay momentos en que pareciera que todos estamos de acuerdo y felices en una especie de gran reconciliación con el pasado, con el presente, y tal vez en proyección con el futuro. La plaza galteriana de las Malvinas era como eso, como si el pasado, el presente y el futuro se aunaran. Y esto hay que reconocerlo, hay que constatarlo, porque las memorias son complicadas. No quiero de-

cir, como dicen algunos periodistas, que el espíritu del pueblo argentino es veleidoso; no, no es así, son circunstancias que llevan formaciones, culturas, que habría tal vez que pensar; y me parece que ese es el esfuerzo a realizar. Como este programa del Ministerio que si lo siguen haciendo tan bien como hasta ahora –pongo el condicionante: si lo siguen haciendo así– creo que van a ayudar a sacudir cierta modorra en reconocer el pasado y en reconocer el presente. Es decir, hay caminos para actuar.

Pregunta 2: ¿Por qué los jóvenes que no vivimos la dictadura somos responsables del pasado?

H.S.: Voy a ser absolutamente sintético por razones de tiempo. ¿Por qué los jóvenes son responsables? No quiero entrar en temas de gran trascendencia filosófica que hablan de una especie de responsabilidad heredada, dejo eso a un lado, que no se entienda que yo puedo decir que un joven de veinte años tiene alguna responsabilidad en las cosas concretas que ocurrieron hace cuarenta años. Somos responsables del presente. Cuando yo hablo de responsabilidad no es simplemente de qué fuimos responsables para que se nos castigue o no, para que nos arrepintamos o no, o para que sostengamos nuestra responsabilidad. Aun así, de lo que somos responsables es del presente. Los jóvenes son absolutamente responsables del presente en el sentido de que no deberían, creo yo, simplemente resignarse a aceptar el mundo que se les hereda, de manera más o menos ciega. Como decía antes, ser responsable es preguntarse cómo fueron posibles las cosas, por qué hoy somos lo que somos. Pero no mediante frases mágicas, sino por medio de preguntas penetrantes, agudas, que no se satisfagan con cualquier respuesta. Saber cómo hemos llegado a ser lo que somos; porque es posible, si uno no está conforme, cambiar el presente, para saldar cuentas con el pasado. La mejor manera de saldar cuentas con

el pasado es vivir un presente en el cual aquel pasado haya sido incorporado a nuestra propia experiencia.

Pregunta 3: ¿Podrían los sectores subalternos crear una memoria autónoma? ¿Qué condiciones requiere construir una memoria colectiva emancipadora?

H.S.: En esta manera de entender los procesos sociales que habla de sectores subalternos y de sectores hegemónicos hay una vieja raíz gramsciana de este pensamiento, productivísima para pensar y que me parece que habría que actualizar permanentemente. No es porque nosotros, intelectuales, sociólogos y antropólogos, digamos que hay sectores subalternos que efectivamente esos sectores existen. Si son subalternos es porque han asumido la conciencia de esta subalternidad, no simplemente porque ocupen un lugar. Es toda una categoría, es casi la categoría que, para muchos, era y es la esperanza de un nuevo modo de vivir. Por lo tanto, los sectores llamados subalternos, si son tales, tienen una memoria propia; no solo es posible que tengan una memoria propia: la tienen. Pensemos en el sector subalterno como un grupo, es un grupo subalterno en la medida en que haya una memoria que comparta. Puede ser subalterno por una especie de definición externa, pero si el subalterno piensa igual que el del sector hegemónico, en este esquema clasificatorio de la sociedad, no tiene memoria propia; justamente, su rasgo y su potencialidad es tener una memoria propia; y creo que la tienen. Los sectores excluidos, marginados, no necesariamente todos, pero muchos de ellos, efectivamente tienen una memoria que no necesariamente coincide con lo que se ha difundido más ampliamente. De manera que sí, no solo pueden, tienen. Y si no la tienen, habría que poner entre interrogantes si verdaderamente son sectores subalternos.

Pregunta 4: ¿Cómo cree usted que se puede llevar adelante la transmisión de la memoria en la escuela?

H.S.: Ahí volvemos a lo que dijimos hace un momento. ¡Qué les voy a decir yo a ustedes! Yo tendría que escucharlos a ustedes. La escuela, en todas las épocas, ha sido, es y, tal vez, siga siendo, conscientemente o no, transmisora de la memoria. Por las vías más indirectas, tal vez, por la vía de la anécdota de la “Mona” Jiménez. Entre otras cosas, porque la escuela es el lugar del lenguaje, y el lenguaje es el que se guarda la memoria. Cada palabra tiene una historia, aunque no la reconozcamos, y lo que nos llega es la suma de esa memoria que cada palabra arrastra, que cada palabra contiene; memoria que constituye la palabra. Si hay algo que se puede llamar ideología, que se elabora en la escuela, es fundamentalmente en el lenguaje que se utiliza, en la forma en que se incorpora cada niño, cada joven, cada adulto, a un sistema de lenguaje. Porque al incluirnos en un lenguaje nos incluimos en una manera de pensar. De modo que hay toda una disputa, y creo que es importante señalar esta cuestión para no ilusionarse con que solo mediante un programa, ocasionalmente como este que estamos compartiendo, se van a modificar las cosas. Esto puede llamar a nuevas aventuras, a nuevos esfuerzos, dentro del sistema educativo, pero no es mediante la mera transmisión –no es una verdad que reemplaza a otra verdad–, sino mediante poner en cuestión la palabra verdad. Cuando la palabra verdad no significa una sola cosa, le estamos incorporando algo más a esa palabra. Este esfuerzo creativo, elaborador por parte de los que participan en la comunidad educativa, no solo los alumnos, también y fundamentalmente los que tienen responsabilidad de enseñar, sería uno de los grandes esfuerzos para hacer de la memoria una manera activa del existir y no una mera repetición de fechas consagradas que, generalmente, tienden al olvido. Nada más.

Los trabajos de la memoria¹

Aunque los problemas de la memoria colectiva son todavía un objeto de indagación reciente, Héctor Schmucler se anima a señalar un momento clave en su desarrollo: “Con el secuestro de Eichmann en Argentina y su juicio, empieza la memoria no solo como reconstrucción de historia sino como obligación moral de recordar: hablar de los hechos no como historiador sino para evocar algo monstruoso que no debe repetirse”, dice.

Profesor emérito de Universidad Nacional de Córdoba, donde coordina un programa de Estudios de la Memoria, y con una destacada trayectoria en el campo de la comunicación, Schmucler participó en el ciclo “Diálogos de nuestro tiempo”, que organiza el Museo de la Memoria. En la historia de la problemática, agrega, los juicios a los jefes nazis, la legislación internacional sobre crímenes de lesa humanidad y la palabra “genocidio” son “los elementos que propician la memoria, que tiene como sentido no solo contar y averiguar cómo fueron las cosas sino marcar un lugar del que no debería haber retroceso”.

1. Entrevista realizada por Osvaldo Aguirre a Héctor Schmucler para el suplemento “Señales” del diario *La Capital*, 24 de junio de 2007, Rosario, p. 8.

Oswaldo Aguirre: En Argentina también se afirmó ese “Nunca más”.

Héctor Schmucler: El juicio a las Juntas Militares marcó un acontecimiento importante vinculado a la dictadura y también rompió una tradición: en América Latina nunca se juzgó a nadie. Fue decir “acá hubo un crimen”, y señalar al Estado como responsable de un plan estatal de aniquilación. Por eso se condena a los militares: por el acto criminal que cometieron. El juicio es una marca, así empieza a recordarse, repitiendo el “Nunca más”.

O.A.: A fines de los setenta, publicó un artículo en la revista mexicana *Controversia* donde se planteaba una discusión sobre cuestiones que hoy son de la memoria. ¿Cómo se generó ese primer debate?

H.S.: Escribí ese artículo cuando empecé a conocer gente que salía de los centros clandestinos de detención. Sabíamos algo en México, pero entonces se ilumina otra zona que obliga a pensar las condiciones en que se produce la criminalidad estatal. Ya en aquel momento no solo se trataba de narrar los hechos de las acciones militares y de la guerrilla sino de empezar a pensar, para que no se repitieran los sucesos: ¿Cómo fue posible lo que pasó? Esta es la pregunta que me atraviesa desde hace 30 años.

O.A.: ¿Cómo reaccionaron ante los relatos de los sobrevivientes? ¿Es cierto que eran recibidos con desconfianza?

H.S.: Un grupo de los que estábamos en México, que habíamos tenido un compromiso militante, teníamos una mirada muy crítica de la acción y del pensamiento de las organizaciones armadas en la Argentina. Nosotros también habíamos participado en ese

mundo de los setenta, en ese “clima revolucionario”, para llamarlo de alguna manera, y por distintas razones lo mirábamos críticamente. Queríamos pensar cuáles habían sido las condiciones para que la represión fuera tan eficaz, pensar sobre qué terreno había trabajado la represión. Por estos criterios, a los sobrevivientes que empezaban a llegar los escuchábamos con otros oídos. Personalmente, yo me dediqué a eso por razones muy íntimas, y tuve una escucha abierta, no sospechosa. Por la naturaleza misma de las organizaciones armadas, nadie podía sobrevivir. Todo sobreviviente era un traidor. Una anécdota puede pintar esto. Al llegar a España, una sobreviviente se encuentra en una estación de metro con un dirigente montonero; este dirigente la ve, se sorprende y dice esta frase, muy significativa: “Me alegro de verte, pero en realidad más me alegraría de no verte”. Como si le dijera: “Vos tendrías que haber muerto: es sospechoso que estés viva”. Por otra parte, en la transición a la democracia hubo un viraje significativo de las Madres de Plaza de Mayo, Hebe de Bonafini, cuando pasaron de la consigna de aparición con vida a la reivindicación de las ideas de los hijos. La maldad de los victimarios empieza a oponerse a la bondad de las víctimas; la maldad de los victimarios no quedaba en duda, pero la bondad de las víctimas era un tema de discusión: no era la opinión de la mayoría del país. No en vano, y este dato es importante para la memoria, el 24 de marzo de 1976 no tuvo ninguna resistencia.

O.A.: Hay una memoria de relatos heroicos y otra de visión crítica, que debate lo que ocurrió. ¿Cómo ve esa oposición?

H.S.: Lo que va creciendo, y ahí hay un elemento nuevo con la presidencia de Kirchner, es una especie reivindicación de la generación de los setenta y una asunción confusa de los ideales de los setenta. Se habla de los ideales de los setenta, del heroísmo,

de la generosidad, cosas que no están en duda; pero se habla mucho menos de la acción armada. Hoy esta es la idea que estatalmente se pone como memoria real: los ideales de los setenta y los enemigos que cometieron todos sus actos criminales y represivos. En estos últimos años han aparecido memorias que son riesgosas, porque rápidamente pueden llevar al olvido. Hay memorias que tenemos que alentar y estimular permanentemente: para que así sea debemos indagar por una memoria que dé cuenta de por qué ciertos hechos se producen y qué significan. Si se sigue insistiendo, por ejemplo, en que hay 30.000 desaparecidos y no hay ningún dato real para demostrarlo, cuando alguien diga “lo que nos consta es que hubo 12.000, o 15.000” puede ocurrir, como ha ocurrido tantas veces en la historia, que otro diga “ah, entonces no fue tan grave”. La memoria tendría que trabajar para decir: “es tremendo que haya un solo desaparecido”. Lo criminal de la desaparición es la negación de morir, que es la forma más perversa y más inhumana de negar la vida. Pero no es de esto de lo que más se habla, para mí, lamentablemente.

O.A.: ¿Cómo funcionó la lógica guerrera de las organizaciones armadas respecto del aparato represivo de los militares?

H.S.: La guerrilla estaba derrotada antes de la derrota concreta, infligida por las Fuerzas Armadas. La exigencia de heroísmo a cada militante era insostenible. No se puede pedir a todos que sean héroes. Y donde ser héroe significaba que había que morir. La única perspectiva que tenían los militantes guerrilleros en la Argentina era cuándo y cómo morir. Sabían que su destino era morir y llevaban la pastilla de cianuro permanentemente en la boca, porque la indicación era “si va a caer, hay que morir”. Y morir para no correr el riesgo de delatar. Es decir, el militante no solo tenía que morir, sino que debía morir por un acto de descon-

fianza en sí mismo. Estaba siempre potencialmente muerto y se moría porque podía delatar. Había una debilidad moral en las organizaciones armadas, porque se veía que todo aquello que había sido mostrado como una gesta maravillosa tenía muchas fallas y no funcionaba como podía imaginarse. Esa rigidez, esta incapacidad de comprender al militante como un ser humano con todas sus características, facilita la represión, porque las caídas son contundentes. Como las conducciones de las organizaciones guerrilleras sabían que la delación era peligrosísima, impusieron la muerte. Y la muerte no es gratuita, no se puede vivir en clima de muerte. La instrumentalidad del individuo para la organización hace que no haya ninguna consideración por su intimidad, por su afectividad, por su existencia como ser humano.

O.A.: ¿Qué respuestas ha encontrado a los interrogantes que lo movilizan?

H.S.: Por el momento siguen las preguntas. Puedo señalar qué quiero decir con esas preguntas. Contra cierta imagen que se ha ido creando en el país, de la cual participa a veces la gente más joven, las cosas no empezaron el 24 de marzo de 1976. Para que los militares hicieran lo que hicieron, había condiciones previas. En Argentina se ha torturado desde siempre. La imagen del Ejército siempre ha sido muy prestigiosa. Cuando Perón vuelve, lo primero que hace es ponerse el uniforme militar. El Ejército era la reserva [moral] de la patria, no evocaba algo malo en el imaginario colectivo. Todo eso va constituyendo un pensamiento que luego hace admisibles ciertas acciones como fueron las de la dictadura.

La memoria como interrogante que no cesa. La Shoá y el presente argentino¹

Mi exposición va a girar alrededor de una inquietud que, aunque sin demasiado rigor, podría situarse en un orden epistémico: ¿Cuáles son las preguntas que merecen ser formuladas para que la memoria de la Shoá verdaderamente nos acompañe, es decir, nos ilumine? Porque, según creo, de lo que se trata es de perfeccionar los interrogantes, antes que de insistir en afirmaciones que, endurecidas, pueden mostrarse como permanentes y definitivas. Es posible que la pregunta más radical, y sin duda la más inquietante, se reduzca a la siguiente: ¿Cómo fue posible? Antes y después de llegar a ella, se despliegan otras que nos cuestionan como sujetos que indagan en condiciones singulares y desde circunstancias históricas precisas. En realidad, el pretendido encuadre epistemológico más bien tendría que ver con una mirada existencial, si entendemos por tal aquella que practicamos al margen de los sistemas teóricos que habitualmente elaboramos para interpretar

1. Exposición presentada en el seminario “La Shoá como acontecimiento clave del siglo XX: aportes para una agenda educativa en tiempo presente”, realizado en la Ciudad de Buenos Aires, los días 8 y 9 de agosto de 2007. Publicada originalmente en *La enseñanza del Holocausto/Shoá como acontecimiento clave del siglo XX. Aportes para una agenda educativa en tiempo presente*, Museo del Holocausto/Ministerio de Educación, Buenos Aires, 2010, pp. 35-41.

nuestra vida. Tal vez resulte conveniente formular de entrada algunas precisiones que eviten generalizaciones engañosas. Un primer equívoco surge cuando al referirnos a la Shoá utilizamos la primera persona del plural, como si nuestra percepción y sentimiento de las cosas correspondiera a todos por igual. Creo que la Shoá nos marca a algunos y no a todos y, aun a aquellos involucrados, nos marca de diferentes maneras. Se trata, creo, de reconocer que quienes por alguna razón estamos próximos, conmovidos, preocupados por temas como estos, como el de la Shoá, no representamos a la totalidad de los individuos que, en nuestro caso, habitan el país. Deberíamos reconocer que no es necesariamente así.

Hay palabras que uno las utiliza como si tuvieran valor universal y en la realidad ocurre que para una cantidad no despreciable de personas –lamentablemente para nosotros, pero con toda legitimidad por más de una razón– no significan nada. Para algunos, como bien se señala en la convocatoria a este seminario, la Shoá, yo diría, el quiebre civilizatorio que significa la Shoá, es uno de los acontecimientos clave del siglo XX. Pero me interrogo si esto es así para el conjunto de las personas que no han sido tocadas (directa o indirectamente, material o espiritualmente) por algo que condicione el acceso a este tema. Ya el hecho de utilizar la palabra “Shoá” es una especie de toma de partido frente a otras formas con las que se enuncia lo que fue la destrucción masiva, sistemática y programada de una cantidad enorme de seres humanos en la Europa dominada por los nazis. Los organizadores de este seminario destacan la importancia simbólica y semántica de que “Shoá” sea una palabra hebrea para nombrar la catastrófica destrucción de una parte importante del pueblo judío. Es verdad que la intención del nazismo era “barrer” con “lo judío” de Europa y que, sin embargo, no son pocos los que sobrevivieron. Pero también es cierto que un pasado judío desapareció para siempre. Con todo, si el concepto de Shoá solo se aplica al intento de lograr una

“Europa limpia de judíos”, dificulta comprender la magnitud criminal del pensamiento que movía los hilos de la acción aberrante. La matanza de cinco o seis millones expone cifras inalcanzables por la comprensión humana pero, aunque estas importan porque desafían cualquier intento de sostenerlas con equilibrio, exige incluir las otras víctimas, los otros muertos en la “situación de la Shoá”, es decir en la situación de una sistemática matanza de personas por el hecho de ser lo que son. Tal es el caso de los gitanos y, en un sentido más amplio, de todos aquellos que fueron señalados como riesgo para el perfeccionamiento de esa raza superior que consagrará la grandeza del triunfante Reich. La Shoá, mirada desde esta perspectiva, no solo aparece como un hecho clave del siglo XX. La historia moderna, el único espacio desde donde podemos pensar, el único verosímil para nuestra experiencia, no reconoce nada parecido como fracaso; tanto que resquebraja cualquier esperanza.

Es cierto que todo lo que se conoce de la historia de la humanidad está atravesado de matanzas, de crueldades infinitas, de odio y desprecio. Aunque no se conoce ningún relato sistemático del mundo que propugne como principio el matar, nunca ha cesado la tendencia a la eliminación del otro y la brecha judeocristiana, que puso en el centro mismo de cualquier orden la conservación de la vida, incluye un crimen, el de Caín, que interroga para siempre el sentido de la creación. La prohibición de matar, que no muestra ninguna excepción en las doctrinas conocidas, ha encontrado en el siglo XX su transgresión más consciente y elaborada. De allí la fuerza ejemplar de la Shoá, de esta pormenorizada planificación de la muerte, que reconoce un antecedente 40 años antes: el genocidio armenio, tal vez el único genocidio rigurosamente comparable con el que conocemos como Shoá, en cuanto derivó de la voluntad de destruir los componentes de un pueblo por el solo hecho de pertenecer al mismo. Lo sustancialmente relevante radica en

ese hecho: en la decisión de matar, de eliminar del mundo, negarle lugar en la tierra, a un núcleo de personas por el hecho de ser lo que son, no por el hecho de lo que creen, no por el hecho de lo que hacen, o de lo que presumiblemente pueden hacer, sino por el solo hecho de ser. Como elementos patógenos cuya peligrosidad deviene de su propia existencia y que por lo tanto deben ser destruidos.

La memoria de la Shoá como interrogante que no cesa, el título que le he puesto a esta pequeña exposición, pretende aludir a esas preguntas que, más allá de las descripciones, más allá de las cifras, no pueden dejar de hundirse en los “porqué” y para las cuales las explicaciones abreviadas, las causalidades inmediatas, resultan infructuosas. En este camino, como ya lo he señalado, las afirmaciones de aquello que nosotros creemos adecuado, correcto, digno de tener absolutamente presente, como si fuera de validez universal, puede resultar un riesgoso equívoco. Puede llevarnos a creer que por su solo enunciado, las palabras actúan sobre el conjunto. Subrayo: mencionar la Shoá, hablar de genocidios, enunciar Holocausto, sospecho que para una inmensa mayoría de personas en la Argentina no significa casi nada. Esta convicción, me parece, debería ser el punto de partida, duro y riguroso, para pensar sobre la memoria de la Shoá y su posibilidad de ser incorporada como un elemento dentro del sistema de educación. No dar nada por sentado, todos son temas a reflexionar. Uno, no el menos inquietante e irresuelto, aunque se presupone partir de respuestas convincentes (que justifica este propio encuentro), apunta al núcleo que nos convoca: ¿La educación para qué? ¿Sirve realmente la educación para generar condiciones que hagan impracticables acontecimientos como la Shoá? Luego queda abierto el extenso capítulo del cómo educar. Theodor Adorno fue preciso en su confianza en la educación cuando, después de la guerra, sostenía que ninguna tarea era más importante para Alemania que “educar contra la Shoá”. Las preguntas instaladas más arriba no intentan poner en

duda las ventajas de la educación. Apenas tienden a cuestionar el conocimiento reducido a expresiones de deseo o a una confianza ilimitada en la voluntad.

La educación aparece estrechamente vinculada a la memoria en la tarea de ser ejemplificadora. Entre nosotros, en Argentina, es frecuente su amalgama. La idea de que la educación puede servir para impedir otra Shoá es similar a la que suele proclamarse al señalar la necesidad de la memoria para [impedir que se repitan] situaciones criminales como la que vivimos en la Argentina hace algunas décadas. ¿En qué sentido sirve la educación? El interrogante, instalado desde siempre, actualiza su vigencia en nuestra época desgarrada por insoportables carnicerías humanas, y proclive a aceptar la fácil y tranquilizante convicción de que si educamos, si enseñamos, las cosas van a cambiar. Mientras tanto el mundo ha ensayado la enseñanza como forma de perfeccionamiento desde hace miles de años y las cosas no parecen ser rigurosamente mejor en estos tiempos. Es menos notable el avance en el sosiego del convivir que en la repetición de gestos criminales, inhumanos. Pareciera que toda perfección pasa por la forma multiplicada del crimen colectivo y el desprecio hacia los otros.

¿Sobre qué, entonces, no cesa de interrogarnos la Shoá? Nos interroga, en medio del recuerdo inenarrable y el presente mortificante, sobre el sentido de la existencia del hombre en la tierra. La pregunta, que tal vez no tenga respuesta, se replica: ¿Hay un sentido del hombre en la tierra? Si existiera, y lo supiéramos, si todos pudiéramos compartirlo y surgiera de manera más o menos espontánea, no tendríamos más que atenernos a cumplir ese sentido. Ocurre lo contrario salvo para aquellos que adhieren a principios fundamentales de orden religioso, o de algunas construcciones éticas extraordinarias. A partir de esos sentidos aceptados en común, y solo desde allí, se pueden comparar las acciones y distinguir las que se encaminan o no en el sentido asignado.

Estaríamos, claro está, ante una especie de teleología de lo humano, tan imposible de negar como insostenible en nuestra civilización moderna.

Se impone la aceptación de nuestras creencias que, de cualquier manera, actúan como verdades. Son estrictamente verdades en el momento de nuestro actuar. Salvo las sólidas convicciones religiosas, absolutamente válidas aunque no demostrables, o los grandes sistemas de ética filosófica, nadie podría afirmar con certeza cuál es el camino para mostrar a todos que la existencia de los seres humanos tiene algún sentido. Sin embargo, para nosotros, ustedes y yo, estamos incluidos en un pensar condicionado por pautas instaladas en el mundo occidental judeocristiano, necesariamente dependientes del proceso histórico que nos acompaña y el andamiaje lingüístico-conceptual de nuestra época. Para nosotros, que solo podemos pensar en el espacio de nuestra herencia intelectual, que podemos comprender que se piense en otros parámetros pero que no nos podemos trasladar a otra realidad para pensar desde ella, para nosotros, digo, hay algo que parece compartible: no tenemos derecho a decidir quién puede existir o no sobre la tierra; el derecho a existir es un dato previo a cualquier propuesta de orden colectivo. No corresponde al orden humano, para nosotros, el decidir quiénes pueden y no pueden vivir en nuestra planeta. Este es el principio idealmente aceptado, difícilmente puesto en duda. Y, sin embargo, allí está la Shoá. La Shoá son millones de muertos, la Shoá son las cámaras de gas, la Shoá es la crueldad, la Shoá es la industrialización de la muerte, es el cálculo minucioso de todo un aparato burocrático dedicado a liquidar a unos sectores de la población. Y todo esto es condenable, y dentro del orden jurídico fue condenado, lo sigue siendo. Pero hay algo más y ese algo más es lo que me parece que tendríamos que tener en cuenta para hablar de la Shoá, para imaginar cualquier educación sobre la Shoá. No alcanza con recordar los hechos, aunque es imprescindible hacerlo

porque el olvido es el espacio en el que nos movemos. Todo lo olvidamos y tal vez los seres humanos, para vivir, no tengamos otra posibilidad. ¿Qué no olvidar, entonces? No olvidar a los muertos, por ejemplo. Pero los vamos a olvidar, lo vamos a olvidar. Es posible que nosotros, en los imprevisibles años que aún nos quedan, seamos los portadores finales del recuerdo. Cuando digo que lo vamos a olvidar quiero señalar que, si con optimismo pensamos que la especie humana va a subsistir (porque nada asegura que así sea), llegará un momento en que lo olvidaremos, como nos olvidamos de todo, como necesariamente olvidamos. ¿Qué se recuerda de las masacres de Alejandro Magno, héroe proverbial de las historias militares de conquista? Según un relato verosímil aunque a lo mejor apócrifo, Hitler alentaba a la “solución final” seguro de que la posteridad no lo tendría en cuenta. “¿Quién se acuerda de la eliminación de los armenios?”, habría dicho a sus oficiales vacilantes. No podemos recordar a cada muerto, aunque no hay recuerdo si no se reconoce a cada uno. Saber que se murieron millones de personas durante una guerra es no saber nada, salvo una cifra en la que la muerte real se diluye. Desde nuestra perspectiva histórica racional, es el olvido.

También la Shoá, transformada en estadísticas y monumentos recordatorios, será signada por el olvido. Yo, porque vivo en esta época y por condiciones que tienen que ver con mi familia, con mi biografía, con mi lugar de pertenencia, soy habitado por la memoria de la Shoá. Pero no sé cómo la recuerda mi hijo, tampoco sé si estará en el recuerdo de mis nietos. Estoy casi seguro de que, salvo que exista una voluntad muy firme para transmitirla, mis bisnietos ya no se van a acordar de nada. Aun si la voluntad de transmisión existe, ¿qué transmitir? Sin duda, los hechos, los datos de lo ocurrido, pero como lo sugerí antes, el acento tal vez no debería colocarse solo en preguntas sobre quiénes fueron las víctimas, quiénes los victimarios, aunque resulte imprescindi-

ble recordar a los responsables inmediatos, a los cómplices, a los que, culpables, fingen inocencia. El acento, si pretendemos que la memoria nos enseñe, debería, obsesivamente, colocarse en lo que significa el derecho de decidir quién debe vivir y quién no debe vivir, que está en la raíz de la Shoá. Me parece que este es el elemento sustancial y esta es la gran enseñanza que podemos sacar de esta catástrofe –Shoá es propiamente “catástrofe” –. También aquí deberíamos precisar el concepto porque la idea de catástrofe puede evocar hechos naturales. Un terremoto, por ejemplo, es una catástrofe que se produce al margen de toda voluntad humana. Acontece y destruye y deja ruinas, miserias. Esta, como otras catástrofes similares, nos viene desde afuera. La Shoá, catástrofe, fue construida por seres humanos y por seres humanos que no dejaron de ser tales para transformarse en monstruos o demonios. Me parece que este es el rasgo más consternante: siguieron siendo seres humanos. No eran monstruos ni demonios (como, dicho sea de paso, no eran demonios quienes ejecutaron los crímenes que padecemos en nuestro país hace algunas décadas). Es frecuente adjudicar estos calificativos a los jefes nazis (también a los responsables de la dictadura argentina), con lo cual se los libera de responsabilidad. Un demonio, si lo es, actúa de acuerdo a su naturaleza y sus actos; humanamente, resultan inimputables. Los demonios, si existen, no pueden sino actuar demoníacamente, es decir, como agentes del mal. No podemos enjuiciarlos con los parámetros de nuestra racionalidad. Los criminales, justamente porque no son demonios, porque son parte del mundo humano, porque podían haber actuado de otra manera, se vuelven responsables. Nada expresa mejor esta responsabilidad sobre los actos que el paradigmático trabajo de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, donde relata y analiza el juicio a uno de los más señalados criminales nazis. Tal vez sea este un libro que debería incluirse en cualquier proyecto educativo que se refiera a la Shoá.

Sobre todo porque instala este tema. Eichmann, en la mirada de Hannah Arendt, no era un monstruo. Representaba algo peor, el más terrible ejemplo de la criminalidad burocrática, el crimen naturalizado, como cumplimiento del deber. Esa burocracia, ese aparato que funcionó con espantosa eficacia, cumplió con la función adjudicada a cualquier burocracia, porque su forma de pensar las cosas pasa por el no pensar. La civilización que lo hizo posible, y no solo sus ejecutores concretos, queda condenada. Alerta a nuestro presente porque no ha concluido. No estamos liberados de su presencia. Las formas de la criminalidad hecha por razones aparentemente banales, marcan nuestro mundo, marcan nuestra existencia hoy. Y aquí está el riesgo de aceptar como natural aquello que está dado y que funciona burocráticamente. La opción parece crucial: o nos instalamos en el crudo momento de repensar las cosas radicalmente o el recuerdo, la memoria, la transmisión, la evocación de un acontecimiento como la Shoá, corre el riesgo de quedar, como tantas cosas, en puras señales conmemorativas: el nombre de una plaza, el nombre de una calle. Hay nombres que evocan las calles que llevan esos nombres y solo eso. Es el fracaso de la voluntad de afirmar la memoria.

Decía entonces que de lo que se trata es de una pregunta sustancial: ¿Cómo fueron posibles las cosas? Me parece que allí reside una clave para repensar toda la significación de la memoria: ¿Cómo pudo ocurrir lo que ocurrió? Un camino exigente por donde debería pasar la reflexión nos conduce a pensar las ideas que permanecen en las sociedades y que no siempre enuncian las consecuencias del ejercicio político de las mismas. Los hechos normalmente no son ciegos y una adecuada búsqueda de por qué ocurrieron, puede encontrar respuestas aproximadas cuando se indaga en las ideas que los propiciaron. Habría que estar dispuestos a aceptar que las ideas vigentes en la Alemania nazi eran comunes, aunque con otros matices, en buena parte de Europa y

del mundo. La idea de que existen razas superiores, por ejemplo, acompañaba (acompaña aún) la historia de Occidente. Esta gran fuerza que convocó al pueblo alemán, también convocó a sectores amplísimos de la población de todo el Occidente (aun queda por escribir, seguramente, una historia que dé cuenta del papel de las teorías eugenésicas en las políticas que marcaron la construcción de un país como el nuestro). La voluntad de “mejorar” la especie humana mediante el estímulo de los mejores es coherente con la intención de eliminar aquello que atenta contra el propósito de perfección. Esta idea no es resultado de ninguna locura, ni solo un derivado de la degradación hitlerista, de la misma manera que la idea de “eliminar al enemigo” no es consecuencia de un delirio de generales como Videla. Allá y acá, hay ideas establecidas compartidas por fragmentos significativos de los componentes de la sociedad. Allí tendríamos que entrar, allí tendríamos que trabajar, para lograr entender cómo el mal se hace posible, se vuelve admisible en el tejido de la historia.

En consecuencia, creo que la memoria no debería resignarse a la evocación piadosa, ni al grito desgarrado. Ni aun la justicia es una respuesta; ninguna justicia, por necesaria e irremplazable que sea, restablece el orden transgredido. La memoria es abismal, persiste, se afana en preguntas sobre las condiciones que hicieron posible los crímenes, es decir, se pregunta sobre las memorias anteriores que se hacen presentes en un momento dado para condicionar un pensamiento dominante, un pensamiento al menos circunstancialmente triunfante. De allí que esa pregunta que no cesa indaga sobre lo que significan aquellas memorias del pasado que se hacen presentes hoy, como toda memoria. Preguntarnos cuánto de aquel pasado se repite en nuestro presente. No postulamos, pues, una mera rememoración, un mero recuerdo, un mero “tener en cuenta lo que pasó”. La historia memorizada no enseña nada por sí misma. La repetida consigna de recordar “para que no

se repita” puede convertirse en una especie de tranquilizante salida para evitar recorrer todos los pasos de la angustia que sea necesario recorrer para afrontar el pasado. Adorno lo señalaba hace 40 años, cuando hablaba de la educación contra Auschwitz. La necesaria angustia de reconocer que somos responsables de nuestro hoy y que somos responsables del mañana.

Cultura política y memoria¹

Carlos Altamirano: Buenas noches. Me he olvidado de agradecerle a Patricia² los generosos conceptos que ha tenido sobre nosotros dos. Agradezco también la invitación a participar de este ciclo que comienza hoy con nuestras exposiciones, con la del Toto y con la mía, y antes de comenzar quiero aclarar que no me ocupo yo de los temas relativos a la memoria, y que las cuestiones que me han llevado ocasionalmente a abordar esta cuestión están muy ligadas a mi condición de persona que trabaja con el tema de la historia, por los desafíos que la cuestión de la memoria le plantea al historiador, desafíos nuevos, en una época en que, y esto es parte de lo que voy a destacar ahora, el hecho de la memoria, la “memorialización”, se ha convertido en un rasgo de la cultura contemporánea. Quiere decir: no solo de países como los nuestros, los de América del Sur, sociedades que salen de la experiencia traumática de las dictaduras. Así que en lo que vaya a decir, ustedes van

1. Panel del que participaron el autor y Carlos Altamirano en el “II Taller regional: Transmisión de la memoria y cultura política”, organizado por la Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC), Buenos Aires, junio de 2008.

2. [N. de la E.] Patricia Valdez fue quien ofició como moderadora del encuentro y el debate posterior.

a reconocer, van a notar, que están estas preocupaciones del historiador, frente a este uso público de la historia que aparece en la “memorialización” como un rasgo de este tiempo.

Leo una cita: “La exigencia de que Auschwitz no se repita, es la primera de todas en la educación”. Veintiún años después de 1945, Theodor Adorno comenzaba de este modo una conferencia acerca de los objetivos que debía proponerse la educación en Alemania. Uno podría añadir que se trataba de la educación cívica, aquella que tenía como destinatario al pueblo alemán, e implícitamente en este objetivo estaba la cuestión esa que pesaba a la hora de interrogar el fenómeno del nazismo, el fenómeno de los campos de concentración, y lo que después se va a llamar el Holocausto. Interrogar, como decía, en torno a la responsabilidad colectiva del pueblo alemán.

Ustedes saben que no solo inmediatamente después de la finalización de la guerra, del juicio de Núremberg, sino hasta el presente, este tema ha dado lugar a un gran debate dentro y fuera de Alemania, y se trata de una cuestión aún abierta. La sociedad argentina tuvo también, tras el golpe de Estado de 1976, su centro de tortura, de abyección, de exterminio, y nosotros los argentinos podríamos decir, parafraseando a Adorno, que la primera exigencia de la cultura cívica, o –para emplear la palabra, la expresión que preside este ciclo de debate– la cultura política argentina... Entonces, la primera exigencia de la cultura cívica, o de la cultura política argentina debería ser que aquello no se repita.

Esa demanda supone, en el caso de nuestra experiencia nacional –y uno podría extenderlo en el caso de las experiencias de los países vecinos, los del Cono Sur, los que han estado sometidos a la experiencia de la dictadura militar– que en esa fractura por la que un día se precipitó el terror estatal, hay algo que indagar, lecciones a aprender, y no solo una experiencia a repudiar.

Cuando hablamos de cultura política, que es un término relati-

vamente reciente, nos referimos a lo que en el siglo XIX se llamaba costumbres. Costumbres políticas o costumbres a secas. Una expresión con la que se indicaba no solo modos de pensar, sino también modos de actuar. No solo discursos, sino también prácticas. Maneras de organizarse para la acción colectiva, y concepciones de lo que es público y de lo que es particular o privado. Banderas y símbolos con los que una comunidad o un grupo se identifican, tanto como comportamientos, respecto de la ley y las instituciones.

Para retomar una frase que resumía un aspecto de la cultura política, diríamos hoy, en el orden colonial en que se acataban las disposiciones que venían de arriba, del virrey o de la autoridad designada por España, pero no se lo decía. La fórmula era: se acata pero no se obedece. Algo de eso ha habido y es un componente que resume ciertos aspectos, aún hoy, de la cultura política argentina.

Desde hace más de tres décadas hay en la Argentina un debate en torno de lo ocurrido treinta años atrás. Como si los sucesos de entonces se negaran a entrar simplemente en el pasado. ¿Qué sucedió? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo pudo suceder? Hannah Arendt escribió que la mayor parte de la vida adulta de una generación de alemanes, que era la suya, vivió bajo el peso de estas preguntas. Creo que estos interrogantes sobrevuelan también el debate argentino.

La arena de la discusión hoy es el espacio público. Y en él se entrecruzan los ejercicios de interpretación histórica con los relatos de la memoria. Relatos o micro-relatos que proceden de los tribunales donde todavía se ventilan las causas por violaciones de los derechos humanos. Relatos que proceden de pronunciamientos del poder político y de múltiples foros de la sociedad civil. Aunque puede hablarse de un escenario de mayor visibilidad en este debate, el que ocupan la palabra y los actos conmemorativos oficiales, los medios de comunicación de masas, los dirigentes políticos y los organismos de derechos humanos. El discurso sobre el

pasado –sea en la forma del testimonio, del análisis histórico o de la narración cinematográfica– circula y prolifera en espacios que no han hecho sino multiplicarse desde 1983.

Si se observa bien, ni siquiera se podría hablar de un debate en singular, sino de varios más o menos entrelazados entre sí. En nuestra época, las relaciones entre el presente y el pasado son siempre complejas. Más aún si se trata del pasado reciente. A veces cada uno de nosotros puede evocar ese pasado, rememoralo, recordarlo autobiográficamente, incluso dar testimonio de sus acontecimientos o de alguno de ellos, ya sea como actores o como espectadores. En ningún caso, el trabajo de la interpretación histórica, la historia de los historiadores, halla como en este la rivalidad de las construcciones de la memoria y del uso público del pasado.

Aquí cabe una pregunta que no tiene nada de retórica, por lo menos para aquellos que hacemos historia contemporánea. Historia que tiene a ese pasado reciente como un objeto. Y la pregunta es: ¿Podemos hacer de ese tiempo ya acaecido, pero tan próximo a nosotros, que se impone sobre la actualidad, y a veces creemos revivirlo en los recuerdos... podemos hacer de ese pasado un objeto de investigación y de conocimiento histórico? Con el pasado que aún es parte del presente en nuestra vida pública, no tenemos solo el vínculo que nuestra pretensión de conocimiento puede establecer. Sino también, e incluso antes, el vínculo que procede de nuestro juicio como ciudadanos.

Si siempre hay una tensión que es ineliminable entre las exigencias del razonamiento histórico, por un lado –que por cambiante y relativo que sea, está sometido a las reglas de un saber, que quiere ser un saber crítico, y se vincula con la idea de verdad, por una parte–, y las exigencias del compromiso cívico, por el otro –que reflejan nuestros ideales sobre la vida colectiva–, esa tirantez nunca es más grande que cuando se alimenta del pasado inmediato. Nos ligan a él los lazos de la memoria, pero también los de la ideo-

logía y frecuentemente también los lazos del afecto. No se trata pues de algo sencillo de tramitar aun para el historiador, y aun con los medios que cuenta para establecer ese distanciamiento necesario para la elaboración de un trabajo historiográfico.

No creo que haya que esperar que la labor de los historiadores devuelva transparencia a todos los hechos de ese pasado. En realidad, ninguna sociedad tiene una relación enteramente transparente consigo misma ni con su pasado. Uno podría decir no solo las sociedades; tampoco nosotros, los individuos, tenemos una relación enteramente transparente con nuestro pasado, con nuestra autobiografía que está hecha de recuerdos, y también de ruidos, represiones, etcétera. Solo hay que esperar, entonces, de esa labor, la labor de historiador quiero decir, lo que puede darnos. Y es la colaboración que debe prestar a razonamientos en un terreno donde el dolor, la indignación y las tomas de posición no siempre dejan espacio para la reflexión.

Ahora bien, una memoria que quiera ser una memoria cívica no podría sino alimentarse de la reflexión. Como les decía, la “memorialización” no es un hecho característico de nuestras sociedades. Es un fenómeno de la cultura contemporánea. Les leo aquí una cita de Andreas Huyssen, que es una frase con la que comienza un ensayo relativo a este fenómeno, que dice: “Uno de los fenómenos culturales y políticos más sorprendente de los últimos años es el surgimiento de la memoria como preocupación central de las sociedades occidentales. Un giro hacia el pasado que contrasta de manera notable con la tendencia a privilegiar el futuro, tan característica de las primeras décadas de la modernidad del siglo XX”.

Permítanme una breve reflexión sobre esto: añadiría a esta cita de Andreas Huyssen no solo las primeras décadas del siglo XX: podríamos decir que hasta los años setenta la futurización de la historia seguía siendo un rasgo de la cultura moderna. Y lo notable en este giro hacia el pasado, a la interrogación del pasado y a la

memoria, es que está ligado, me parece, de manera bastante evidente, a una cierta crisis de las representaciones del futuro.

Hubo un hecho que operó como metáfora, o como cifra, podríamos decir, de este retorno hacia el pasado y a la interrogación sobre el pasado y su significado, que fue el Holocausto. Así fue en Estados Unidos y así fue en Europa en los ochenta, y se extendió a otras partes del mundo. Y realimentó esa tendencia general que a partir de un cierto momento no conocería límites geográficos. En el antiguo bloque soviético se produjo después de la caída del Muro de Berlín y el final del socialismo, la Unión Soviética y los países del Este. En África del Sur con la finalización del régimen racista. Y uno podría decir que en América Latina con la conclusión de las dictaduras. Y podría hablar incluso de que hay un discurso transnacional relativo a la memoria. Sin embargo, esto no significa que fuera fruto de una expansión a partir de un centro, sino un clima general de historias particulares o de historias locales. Un fenómeno extendido y al mismo tiempo articulado con eso: memorias locales.

Se habla incluso de que se pasó de una historia de marco nacional a una historia memorialista. Y así se puede reconocer esto como un componente que está hoy presente en la historiografía en algunos países centrales como Francia, pero también en desarrollo en países con comunidades étnicas, de memorias étnicas, de memorias de clase, etcétera.

Hablé de que una memoria cívica debe alimentarse de la reflexión, y acá voy a tomar elementos de la memoria argentina. ¿Reflexión en torno a qué? Sabemos que hoy la mayoría de los argentinos repudia la dictadura militar que se instaló el 24 de marzo de 1976. El reconocimiento de que ese día se puso en marcha una empresa salvaje de represión nunca vista en el país es hoy un dato generalizado, y acaso sea uno de los pocos puntos que quedan fuera de cuestión en el debate que está en curso. No ignoro,

por supuesto, que hay círculos, grupos, en que todavía se repiten lo que era, entre 1976 y 1983, parte del discurso oficial del régimen. Algo de lo que se escuchó en el curso del juicio a la Junta en boca sea de los abogados defensores de los militares, sea en boca de alguno de los militares. De todos modos, eso hoy tiene un lugar marginal en el discurso público en la Argentina.

Reflexión: el 24 de marzo, sin embargo, no fue un comienzo absoluto. Menos aún un rayo en cielo sereno. No comenzó entonces, como se sabe, la represión ilegal. La Triple A era un escuadrón de la muerte que operaba con el amparo de altos funcionarios del gobierno de María Estela de Perón, y que había sido creado para aterrorizar y eliminar opositores. Tampoco el miedo comenzó después de la implantación de la dictadura militar. El miedo circulaba ya desde antes en una sociedad que asistía desde tiempo atrás a la brutalización creciente de la vida política, es decir, a la violencia del ajuste de cuentas cotidiano, a la acción de los escuadrones paragubernamentales, pero también a la acción de los partidos armados de la izquierda.

El gobierno de María Estela de Perón tuvo también su papel en esta escena. ¿Acaso no fue la imagen de un gobierno sin autoridad, que por momentos se transformaba también en una de las facciones en pugna, lo que los jefes militares, para nada ajenos a ese mismo proceso, aprovecharon después del golpe para acen- tuar el repliegue de la sociedad respecto de episodios que parecían prolongar una hostilidad sin límites?

El primer enunciado de la “teoría de las dos violencias”, o como se va a llamar después, “teoría de los dos demonios”, la hizo el presidente Videla en el primer discurso cuando asumió el gobierno: dos violencias han obligado a las Fuerzas Armadas a tomar el poder para instalar el orden. Había una violencia que provenía de la izquierda y una violencia que provenía de la derecha, y las Fuerzas Armadas ocupaban el centro para restaurar el orden.

Lo que resulta difícil de representarse hoy es que hubiera entonces esperanzas en el golpe. No me refiero a los conocidos como “los golpistas”, estos deseaban que la Fuerzas Armadas terminaran de una vez con lo que se llamaría, al poco tiempo bajo la dictadura, “la Argentina populista”, y con lo que consideraban sus secuelas: la guerrilla, la agitación obrera, la izquierda radical. Hablo de quienes aguardaban beneficios secundarios del golpe.

Hoy resulta difícil representarse el hecho de que algunos confiaban en que los militares pondrían fin a la represión indiscriminada, y traerían castigo, pero con ley. Otros eran más atrevidos y se encomendaban a los liberales del Ejército. Para ellos, Videla era el hombre, y después Viola. Estaban, por fin, los que confiaban en que la implantación de la dictadura militar obraría como un hecho iluminador, pues el pueblo podría ver sin velos a su enemigo y seguir a su vanguardia en el camino de la Revolución. La contradicción fundamental sería evidente, transparente. Cuando todos se percataron de que se había establecido el terror, ya era tarde. Cuando se rememora la dictadura militar, que comenzó aquel día funesto, conviene no olvidar a esa Argentina de corazón ligero, que repetidamente marcha hacia el abismo, confiada en que lo mejor puede nacer de lo peor.

Por último, y ligado también a este tema –el de la formación de una cultura cívica, de una cultura política, democrática y pluralista–, está lo que se llama las políticas de la memoria. Y hay una memoria estatal, o que el Estado se propone fijar e inculcar. Nosotros, los argentinos, la conocimos entre 1976 y 1983. La “teoría de los dos demonios” también fue una tentativa de fijar una memoria, de establecer un relato respecto del pasado y conferirle un sentido a los acontecimientos que habían desembocado en el año 76. Y también en la actualidad el Estado o el Gobierno buscan la fijación de una memoria estatal.

Creo –y acá hago entrar de nuevo a los historiadores–, que los

historiadores deben trabajar del lado de la sociedad civil. No proveer recursos para el establecimiento de la memoria estatal. La memoria estatal tiende a establecer cuál es la memoria políticamente correcta.

En fin, entiendo que los historiadores no pueden cambiar por sí solos un clima ideológico, un clima cultural. Y deben confiar en el trabajo paciente de la investigación. Creo que ese es el modo en que los historiadores pueden hacer su contribución a la elaboración reflexiva de la memoria, y a la elaboración de una cultura democrática y pluralista. Nada más.

[Aplausos].

Héctor Schmucler: Desde dónde uno habla. No digo desde dónde en el sentido físico, que está claro. Hablamos de este lado mirando a todos ustedes. Sino de ese lugar que Carlos cómodamente lo definió, el de un historiador en términos generales de la cultura, no desde la historia. Digo esto porque en algún sentido lo envidio, porque yo no sé muy bien desde dónde hablo. Decir que hablo desde la memoria, además de ser una tontera sería un acto petulante. ¿Quién puede hablar desde la memoria, que no pertenece a nadie, ni tiene claro los preceptos que la constituyen como una disciplina, algo así como la historia, por ejemplo? Para la memoria no hay epistemología. Algunos creen que para la historia sí la hay. Y la discusión entre historiadores, por eso mismo, es infinita.

La memoria es siempre arbitraria y siempre es verdad. La historia puede ser discutida. La memoria no. Porque la memoria es lo que es: memoria. Alguien podrá después decir que es una memoria que recuerda falsedades. No interesa, siempre es la verdad, la memoria. Así como en los casos personales. Cada uno recuerda haber visto las cosas que le contaron cuando era chico. Pero es la verdad. Uno no sabe, no está mintiendo. También se puede mentir, pongamos eso entre paréntesis. También la memoria es cada

rato. Lamentablemente se miente sobre la memoria. Pero en general son construcciones que cada uno hace como pudo. Por eso decía que tengo menos repertorio sistemático para enunciar algunas reflexiones que quiero hacer sobre el tema que se nos ha propuesto: cultura, política y memoria.

En realidad, como casi todas las cosas que resultan evidentes, que aparentemente son evidentes, la relación entre cultura política y memoria genera de entrada una especie de –o me genera, no tengo por qué generalizar–... especie de sensación paralizante de lo obvio. Lo obvio siempre es paralizante para reflexiones tales. Y entre la memoria y la cultura política, en el sentido que la definía o la caracterizaba Carlos, pareciera casi sin discusión. De cada memoria surgiría una especie de cultura política. Si entendemos cultura política más pedestremente –quiero decir, menos sistemáticamente–, como la conducta que en el campo de lo político se va ir generando en determinadas poblaciones. Hasta ahí sería lo obvio: memoria, cultura política. Pero basta tomar una cierta distancia que nos permita reconocer las diferencias entre una y otra, para que aquello que parecía obvio comience a ofrecer resistencias. Y las resistencias yo las imagino siempre –resistencias en el sentido intelectual, claro está– como preguntas que no cesan. Y cuando digo que no cesan quiero decir que no tienen respuestas inmediatas, sino que una pregunta lleva a otra, y otra a otra.

La primer pregunta que me surge es si entre cultura política y práctica política hay una diferencia clara. Porque en realidad la cultura política, me parece, se expresa en la práctica política. No hay una cultura política como quien puede decir una cultura, es decir, un conocimiento, una formación, una educación, cualesquiera sean los términos que podamos usar para el caso en floricultura, por ejemplo. Entonces uno puede saber mucho de flores, porque existen las flores. Pero uno tal vez nunca plante nada y mucho menos sea una flor.

En política la cosa está mucho más mezclada. Si hay cultura política es porque expresamos esa cultura política. Y la cultura política se expresa de muchas maneras. Por ejemplo, como una manera de pensar. Por ejemplo, en la manera de militar, de actuar, de imaginar. Es cierto lo que dice Carlos –aunque también generaría alguna pregunta que ya la voy a hacer– que el desplazamiento del futuro, esta especie de falta de ilusión, de creencia, de convicción de que nuestro presente tiene sentido en la medida que propendamos a un futuro determinado. Digo, ese futuro que se opacó, que se destiñó, pareciera que en muchos casos nos remite al pasado, y el pasado lo tomamos como memoria.

Pierre [Nora]³ decía algo parecido, pero de otra manera. Decía: hablamos tanto de memoria porque no vivimos en la memoria. Y tal vez el pasado, no sé si nostálgico pero sin duda mítico, hace que uno imagine que antes se vivía en la memoria. Ahora tenemos que construir los hechos y las elaboraciones materiales que permitan evocar algo que ocurrió en el pasado porque no vivimos en esa memoria.

Decía de la memoria presente, la memoria como acto, lo mismo que de la política: o hay acto político o no se puede hablar de cultura política. Y aquí quiero destacar rápidamente dos hechos. Cuando entre nosotros, los que estamos aquí presentes, los que trabajamos y reflexionamos sobre estos temas, hablamos de memoria y hablamos de cultura política, tenemos como dos presupuestos: uno, que la cultura política es cultura democrática. Me pregunto: la cultura política del fascismo, ¿era cultura política o no? Me lo pregunto y no es retórica tampoco esta frase. Imaginemos que toda cultura, como la Modernidad creyó, tendía al progreso; y que

3. [N. de la E.] El apellido del autor no aparece en la transcripción. Aparentemente, siguiendo el hilo argumental, se trataría de Pierre Nora.

el progreso los llevaba a la liberación humana. Pareciera que todo lo que está teñido de cultura apunta para el lado en que nosotros pensamos la cultura. Cultura política también puede ser una cultura fascista. Cultura política puede ser una cultura de admiración al totalitarismo. Nosotros quisiéramos pensar, justamente para que no se repitan los hechos dictatoriales, que la cultura política tendría que generar el diálogo, la posibilidad de la disputa en el campo de las ideas o en el campo de las expresiones sociales de los intereses de los grupos. Pero respetando que los grupos existan. Respetando que las ideas polemiquen. Respetando la posibilidad –y aquí cito a alguien– de que el otro tenga razón. No para dudar de las razones de uno, no estoy hablando de ningún relativismo, sino dar esa posibilidad. Si uno es dueño de la razón y no hay posibilidad de discutirlo, es el camino más llano, más directo a todas las formas de totalitarismo, de dictadura que bien evocamos como lugar desde donde crece nuestra preocupación por la memoria.

Pero con la memoria pasa algo similar. Suele decirse, –repite algo archiconocido– “memoria para la justicia”, “memoria para que no vuelva a repetirse”, “memoria para la verdad”. Y siempre aparece la cuestión. Es que primero, ¿es eso la memoria? ¿La memoria sirve para algo? ¿O hay algo que es el vivir en la memoria que es parte de la existencia de los seres humanos y de los grupos que constituyen estos seres humanos? Porque hay memorias construidas y en las cuales pareciera participar una amplia zona de poblaciones, que en realidad no llevan ni a la justicia, ni a la verdad, ni impiden la repetición.

Ese gran historiador, muerto hace unos pocos años, que era Koselleck, decía: “No me hablen de memoria colectiva”. Pero no porque no creyera que hubiera memorias en las cuales participaban un conjunto de individuos, de grupos determinados. Y decía: “He vivido doce años, los doce años del nazismo bajo la idea de una memoria colectiva”.

No estoy con esto intentando ni negar ni descalificar la memoria colectiva. Lo que tiendo es a cuestionar el valor de esto. Siempre pareciera que la memoria habla de una verdad previa a la memoria misma. Y no. La memoria también son construcciones. Pero como ustedes también trabajan en estos temas yo no quiero expandirme demasiado.

Lo que quiero reiniciar después de todas estas preguntas es esta pequeña exposición con algunas convicciones. La primera es bastante simple: la memoria existe, por lo menos en dos versiones de lo que queremos significar con la memoria, al margen de nuestra decisión. La primera, central, fundamental, fundante, es que somos seres con memoria. Es decir que somos seres provistos del don de la memoria, como somos seres provistos del don de la palabra, etcétera. Tenemos memoria. Sin memoria, sin esta función como seres humanos, no podría existir nada. Por supuesto, ni la política ni el futuro ni el pasado. Nada. Este es el grave problema hoy en boga. Curiosamente tan en boga como el elogio de la memoria, el miedo por la pérdida de la memoria. Y ya no estoy hablando del miedo por la pérdida de la memoria colectiva porque pueden repetirse cosas. No. La memoria, la gente que... ¡Vamos, incluyámonos! Los que han pasado cierta edad, y a veces prematuramente, saben que hay una pérdida de la memoria. Una pérdida de esta función de la memoria, como se pierde el oído. Nos gastamos los seres humanos. A veces tenemos la ilusión de ser inmortales. No. No solo no somos inmortales sino que nos gastamos. Los estudiosos de este tema conocen muy bien como todo se empieza a desgastar. Desgastar que no quiere decir ser peor, si no que se pierde cierta lozanía. A lo mejor la pérdida de la lozanía, esta especie de brillo que puede encandilar a los de afuera, sea la ocasión de mirarnos para adentro. De manera que no estoy hablando de nada conflictivo ni doloroso.

Hay la preocupación por la memoria en el momento en que la

preocupación por la desmemoria crece. En Europa acaba de crearse –digo acaba pero seguramente hace varios meses– una comisión constituida por antropólogos, filósofos, historiadores, en fin, gente de relieve, que se llama 2040. Es una comisión sobre la catástrofe, y tiene el nombre de 2040 un poco parafraseando el *1984* de Orwell. Aquella fecha mítica, tal vez previsible pero esencialmente mítica, que señalaba el momento de la culminación del totalitarismo en el mundo. 1984.

2040 porque –también míticamente, pero según los estudiosos señalan–, en el 2040 pareciera que si las cosas siguen como están, va a ser un momento culminante donde necesariamente el mundo tendrá que cambiar. Se va a acabar el petróleo. Se está acabando. Ya está produciendo efectos notables antes de que se acabe del todo, realmente. Y van a empezar a sentirse, dicen los estudiosos, los efectos ya más intensos del cambio de temperatura de la Tierra. Por eso, le pusieron 2040, aunque no apuestan a eso sino a estudiar al mundo visto como catástrofe. Y ese es el espíritu con que trabajan. Vivimos un mundo suma de catástrofes. Catástrofes biológicas, catástrofes históricas, catástrofes del espacio.

La pérdida de la memoria puede ser vista como una catástrofe. La memoria en el sentido histórico, para ponerle este nombre, o persiste –y entonces tendremos que preguntarnos en qué sentido persiste–, o también va a tolerar las catástrofes. Porque la no memoria, el olvido, no solo es un olvido hacia atrás, sino también es un olvido hacia delante. Entonces decía: entre este don de la memoria y la otra memoria que es lo que se reconoce como el recuerdo de lo acontecido. Yo ahí no estoy tan convencido, aunque seguramente yo mismo lo repetí alguna vez, que el hecho de la memoria sea como una especie de novedad. En realidad siempre hubo memoria. Y otra vez cruzándolo con la política, no habría habido política ya en el sentido moderno sin memoria.

Por lo tanto, la memoria está actuando en el sentido que quería

Walter Benjamin, el recuerdo de una historia de vencidos y vencedores. Él proponía leer la historia a contrapelo, partiendo de los vencidos, porque cada vencido ratificaba la derrota del anterior. Así como los vencedores en cada triunfo ratifican el triunfo anterior. Queda un enigma en esta sugerente y repetida expresión de Benjamin. ¿Quiénes eran vencidos y quiénes eran vencedores?

Cuando Benjamin además de esto dice: “La clase obrera alemana se equivoca, yerra el camino cuando nada o quiere nadar a favor de la corriente”, está diciendo algo más que la oposición de situaciones políticas específicas de la época en que escribía. El nazismo que nacía en Alemania. Y la clase obrera se plegaba, pero no al nazismo necesariamente, sino a la ilusión de progreso que traía el nazismo. Porque esto es tal vez lo que tenía que estimular, en nuestra memoria o en nuestros estudios, la reflexión histórica. El nazismo fue la expresión de la más alta situación de Alemania después de la Primera Guerra. Esto trajo el nazismo. Bajó enormemente –ustedes saben seguramente– el número de desocupados, creció la economía, volvió a ser una enorme potencia que aspiró, en la óptica del nazismo, a ser la que rigiera los destinos del mundo. Pero es que entusiasma la memoria de estos entusiasmos.

Paréntesis: de los mismos entusiasmos que provocó –no sé si entusiasmo, pero complacencia– el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Recién Carlos decía: estaban los golpistas, que eran los militares que estaban preparando el golpe. Pero estaba un cúmulo de personas no militares, que también planificaban el golpe. Entre otros, aquellos que después fueron las víctimas privilegiadas del golpe. Carlos lo recordaba. Porque se pensaba que estábamos en un camino de progreso. Porque se piensa a veces la historia como un camino incesante ya previamente fijado. La historia tiene que llegar a algún lugar, y no importan los esfuerzos, los sacrificios que hagamos para llegar a ese lugar. Porque lo que importa es eso: llegar. Toda la historia del terror que empieza a tener

tal nombre en la Revolución francesa, que es la que inspira toda la idea del progreso, está señalada por esto, por la creencia de que marchamos a favor de la historia.

Interrogantes: ¿Marchamos a favor de la historia? Y, ¿qué memoria guardamos de esto que ha acontecido en la historia? ¿Cuándo frenamos? Otra vez Benjamin: “¿Cuándo el verdadero acto revolucionario podrá ser el freno a esta marcha de la historia, el freno a la locomotora del progreso?”, decía textualmente Walter Benjamin. Tal vez este sea el momento de transformación. Y no el de creer en algo que nos empuja hacia delante, imbuido de las ideas que una percepción del llamado progreso ha instalado en el mundo.

Quiero hablar del deber de memoria para concluir. Dije: una memoria como don individual, una memoria como hecho colectivo. Una memoria como hecho colectivo que existe como tal desde siempre, y que tiene algunas marcas características. Yo diría que hay una memoria histórica, que hay como memoria colectiva algo vinculado a la historia, pero aún antes y después hay otra memoria donde siempre estuvo presente, por ejemplo la memoria religiosa. Es conocido también este hecho. La marca del judaísmo es tener memoria. Uno de los grandes estudiosos de la memoria, y en este caso específico de la historia judía, Yosef Yerushalmi...bueno, así tituló su libro: *Zhakor*, recuerda. Hay que recordar. ¿Qué recordar? En la religión, por lo menos en este ámbito de la religión, recordar es un deber. Hay que recordar, entre otras cosas, que existe Dios. Pero no es una elección. No es un abuso de la memoria esta obligación de recordar. Es el punto de partida en el cual se construye una manera de existencia en el mundo. Yo estoy describiendo, no estoy haciendo ninguna defensa ni elogio de nada de eso, tampoco un ataque. Quiero decir: describo. Ahí hay un deber, no se puede dejar de recordar porque, si no, se deconstruye... o se destruye, mejor, más que deconstruir... se destruye el orden en el cual los seres humanos vivimos.

Hay algunas éticas no necesariamente religiosas que son obligantes. Cito a Kant, por decir algo, pero todas las éticas que se han constituido son obligantes, son normativas. Hay que actuar de tal manera y esto no lo podemos olvidar. En el caso del espacio histórico esto ya es bastante más complicado. ¿Por qué? Porque las memorias han sido construidas, las memorias han sido elaboradas, y en realidad uno podría preguntarse si las memorias llevan a una especie de cultura política, es decir, a una manera de actuar en el mundo; tal vez en muchos casos sea a la inversa.

Una manera de actuar en el mundo, una idea de lo político, un proyecto de orden social, inspira a las memorias. Entonces se recuerda, se construye la memoria, de acuerdo ya a presupuestos que algunos podrían llamar ideologías, en antigua nomenclatura.

Se recuerda lo que uno puede recordar, o lo que uno quiere recordar, de acuerdo a ciertos parámetros que desde el presente están exigiendo. Puede ser la política, y otra vez vuelvo a *1984*, simplemente para dar el ejemplo que es paradigmático: la memoria era el centro mismo de la elaboración cultural de ese mundo descrito en *1984*, y estaba en permanente reconstrucción porque se recordaba aquello que en el presente estaba exigiendo evocar un pasado que justificara este presente. La política, entonces, como instrumento de acción que a su vez usa a la memoria como instrumento de su propia realización. Aquí la expresión “cultura política” se nos vuelve ambigua. ¿Qué cultura? ¿Qué política? Cultura política es un orden de memoria a evocar. Cuando Koselleck se alertaba contra el entusiasmo por la memoria colectiva yo creo que estaba hablando de esto. De estas memorias que son construidas de acuerdo a lo que el presente está rigiendo. Siempre se construye desde el presente. El detalle, el matiz que hoy quiero incorporar es este, de un presente que puede ser un proyecto político, y por lo tanto no es la memoria la que condiciona el proyecto sino que se afianza en él. Sino que, al revés, afianza el proyecto un tipo

de construcción, una manera de construcción de la memoria.

Creo que estamos ante riesgos. Estamos ante el riesgo de creer demasiado en la memoria. Y creer que la memoria es lo ya estaido como memoria. Ojala sea cierta una afirmación contundente de Carlos: la sociedad argentina repudia –no dijo repudia, pero sí algo parecido– en su inmensa mayoría la dictadura militar del año 1976. Ojala sea cierto. Me imagino que si lo dijo Carlos es porque debe tener algún dato más o menos preciso, también me imagino que debe ser expresión de su más profundo deseo. Porque, ¿qué quiere decir repudiar esto? Por supuesto, nadie, salvo algún taxista un poco despistado, todavía dice: “¡Ah!, la época de los militares”. [Risas del público]. Algún carnicero, algún verdulero también, no se crean, no solo los taxistas. Digo... porque es la gente con la que uno tiene cierto contacto.

Seguramente en más de un hogar se habla también en estos términos. Pero este no es el problema. No es el problema el golpe del 24 de marzo, sino la cultura política que hizo posible el golpe del 24 de marzo. Esto es lo importante. Y esa cultura política, a la cual nos estamos refiriendo, yo no estoy del todo convencido de que haya variado sustantivamente. Yo creo que hay pequeños grupos que siguen pensando que cuanto peor, mejor. Cuanto peor, mejor en el sentido de la lucha de clases. Es decir, cuanto más claro se vean los contrincantes, más lucidez van a tomar los sectores destinados a una revolución ya poco hablada pero que existe como memoria.

Aceptar, con más o menos tranquilidad y a veces entusiasmo, que la discusión pública no es importante sino que lo importante son las medidas que el Estado vaya tomando en relación a distintas prácticas de la sociedad, entre otras, la memoria, me parece que es no haber avanzado demasiado en aquellos climas en los cuales algunos nos criamos y de los que la historia ha dado cuenta. Porque es cierto, existieron las Tres A, como decía Carlos re-

cién, y no hay que olvidarse que el terrorismo tiene larga data. Pero tampoco empezó con las Tres A. Quiero decir, si la memoria no indaga, no está en permanente actitud, la memoria...yo no sé si es la memoria o es la historia, pero por ahí marchan juntas y a lo mejor solidariamente podrían llegar a lugares esplendorosos. Indagar. ¿Cuál es la idea que tenemos? Pero sobre todo indagar y reflexionar sobre las ideas sobre las que se montan todos estos hechos.

Vuelvo al comienzo. Mientras pensemos que hay una verdad beneficiosa para todos y que por lo tanto tenemos derecho a imponerla y negar la posible verdad del otro, me parece que el 24 de marzo, con otros nombres, con otros métodos, aun con menos sangre, van a ser posibles. Bueno, gracias.

[Aplausos].

Patricia Valdez: Bueno, tenemos un tiempo para preguntas. Los que quieran hacer alguna pregunta, o algún comentario, vamos a agrupar dos o tres y después le vamos a dar la palabra a los expositores.

Pregunta 1 [a Carlos Altamirano]: Yo quisiera empezar agradeciendo a ambos por lo que nos han expuesto. Ha sido muy ilustrativo. Yo creo que para quienes vamos a poder participar de este taller, en este encuentro de memoria abierta, de hecho, lo que ustedes han mencionado vamos seguramente a profundizarlo, espero, en ese transcurso.

Le quiero hacer una pregunta al profesor Altamirano. Él ha dicho que ninguna sociedad tiene una relación transparente con su pasado. Y también ha dicho que el dolor y la indignación no necesariamente permiten la reflexión. No sé. A mí me parecen afirmaciones bastante gruesas, ¿no? Imagino que tiene sus matices.

Creo que de una historia construida desde el dolor, la indigna-

ción, también se puede reflexionar. También se podría, creo, tomar cierta distancia. Pero en el ejercicio de memoria en que estamos realmente muchos involucrados, tenemos también claro que partimos de una opción. Sabemos dónde estamos. Partimos de algo. Y eso tiene que ver, creo, con la solidaridad con quienes fueron victimados durante esos procesos que ahora desaprobamos, y que ojalá en verdad sea una desaprobación general. Yo también tengo muchas dudas por la conversación con el taxista que nos trajo, por cierto, y creo que conversó lo mismo con todos. Pero también por lo que conocemos en Perú. Yo vivo en Perú y ahí hay tensiones permanentes y muy fuertes. Pero básicamente es eso, Carlos, sí se puede, creo yo. Y ese ejercicio de memoria es un ejercicio histórico. Yo no creo que sea otra cosa. Cuando Héctor dice que hay que indagar qué es hacer historia, o construir historia. Creo, no sé. Me gustaría que me puedan ilustrar un poco más sobre esto.

C.A.: Tú me has planteado dos cosas respecto de dos afirmaciones mías. Una es que yo no creo que ninguna sociedad posea una relación transparente consigo misma. Quiere decir que, en general, toda sociedad contiene o existe sobre la base de elementos de recordación y elementos de olvido. Y acá voy a citar algo de un primer historiador francés, Ernest Renan, que decía: “El olvido –y yo diría que el error histórico–, son factores esenciales en la creación de una nación”. Y por ello el progreso de los estudios históricos es con frecuencia peligroso para la nacionalidad, porque pone de relieve violencias, fracturas, discontinuidades, frente al discurso a través del cual se instituye una nación como una comunidad. Y una comunidad supone una comunidad imaginaria, donde todos somos iguales, tenemos todos elementos en común. Y sigo con Renan: “La esencia de una Nación, y uno podría decir, la esencia de una comunidad, consiste en que todos los individuos

tengan mucho en común. Pero también en que todos hayan olvidado bastantes cosas". Es posible también que muchas veces una sociedad que ha atravesado guerras civiles se haya reconstruido y esa reconstrucción supone que se han olvidado, se han dejado de lado elementos que los opusieron de manera antagónica una parte con otra. La historia del siglo XIX, de la mayor parte de nuestra sociedad... mejor dicho, la historia de nuestras sociedades, con la excepción de Brasil que escapó al flagelo de las guerras civiles durante el siglo XIX, fue la de sociedades despezadas por la lucha entre sus propios miembros.

Y como esto no es solo -¿cómo decirlo?- una especulación de orden teórico: si hubo una ciudad rosista en la Argentina, fue la Ciudad de Buenos Aires. A los diez años no hubo ciudad más antirosista y rosistas más antirosistas que los de la Ciudad de Buenos Aires. Y eso probablemente hizo posible que funcionara después como una sociedad ordenada por un Estado nacional. Había muchos elementos en común y muchos elementos de olvido. Es seguro que si los alemanes al día siguiente de la derrota de 1945 hubieran recordado todo, probablemente no hubieran podido compartir esa sociedad durante tanto tiempo, porque tuvieron que dejar de lado ciertos recuerdos.

La otra cosa, que tal vez la lectura no facilitó la comprensión de lo que afirmé... no digo que la afirmación, por lo tanto, sea verdadera. Yo digo así: no hay que esperar que la labor de los historiadores devuelva transparencia a todos los hechos de ese pasado. Solo hay que esperar de los historiadores lo que esa labor puede darnos, y es la colaboración que debe prestar al razonamiento en un terreno donde el dolor, la indignación y las tomas de posición no siempre han dejado espacio a la discusión. Esto no quiere decir que es imposible, pero suele ser un obstáculo.

Digo, si solo hay que esperar de la historia lo que ella puede darnos, y es la colaboración que debe prestar al razonamiento en

un terreno donde el dolor, la indignación y las tomas de posición no siempre han dejado espacio a la discusión, esto quiere decir que no hice una afirmación que excluye esa posibilidad.

Y ahí vuelvo con eso de la memoria cívica, que no podría sino alimentarse de la reflexión. Pero voy a hacer un comentario de alcance un poco más general, también respecto de la memoria. La memoria de la que hablamos hoy, no de la memoria como facultad psicológica, aquella que hemos estudiado todos en la escuela secundaria; hablamos acá de la memoria como hecho público, y si yo tuviera que recordar mis años de juventud, el pasado en mis años de juventud funcionaba como medio para alimentar los proyectos de futuro. Lo que regía la lectura del pasado –y eso quería decir para un argentino qué habían sido los años treinta, qué había sido el peronismo–... estaba muy regido por los proyectos de sociedad nueva. Lo característico, creo yo, de este tiempo, no es que existan recuerdos del pasado, sino que esto se da sobre el fondo donde pocos dan crédito, creo yo, a que el futuro no sea más que aquello que ofrece el discurso de Francis Fukuyama. Sin embargo, no se han forjado representaciones alternativas de futuro para aquellos que dijeron: hay un fin de la historia.

Para mí, memoria, en este sentido que estoy empleando, está muy ligada a identidad. En principio, a la identidad individual. Cuando uno responde “¿quién soy yo?”, no solo exhibe una cédula de identidad, un documento, sino que también responde con un relato. Soy el hijo de fulana, vengo de tal lugar, nací acá, hice esto... Es decir, a través de un relato, una narrativa, como se dice también ahora, que está hecho de ciertos elementos de recuerdo y de ciertos elementos de olvido de los que soy a veces consciente, y por lo general, bastante inconsciente, que le otorga a mi trayectoria una continuidad que, visto probablemente por un observador exterior, no tenga tal continuidad. Entonces, por efecto de traslado, se habla de identidad colectiva, cuando en realidad la iden-

tividad es un hecho individual; del mismo modo que se habla de memoria colectiva, tomando como modelo, como referencia, a la memoria individual.

Es todo esto, creo yo, lo que se activa en las discusiones relativas a la memoria en nuestro tiempo. ¿Qué son las memorias étnicas? Un grupo racial que se asigna una historia, que se articula en torno a una narrativa. Son también las memorias nacionales. Y la historia contemporánea dejó de ser el relato de la novela nacional. Y eso pone en tensión cómo se elabora hoy el saber o el conocimiento historiográfico respecto a los modelos de historiografía nacional, que fue como comienza la historia moderna. Eso nada más.

Pregunta 2 [a Carlos Altamirano]: ¿Qué tal? Mi nombre es Leopoldo. A mí también me sonó bastante raro, me hace bastante ruido esta dimensión, este rol que tiene el olvido justamente en la construcción del colectivo o de la identidad del colectivo y demás. Entonces ahí me preguntaba, justamente para tratar de responder a esta pregunta de si la única alternativa es el fin de la historia, o qué pasa cuando algún tipo de cultura política que habla de otra cosa... y ahí también no queda más que, no sé, un juego de frases, pero recurriendo a la memoria y repasando que muchos de esos olvidos que recién se mencionaban y que tuvieron que ver con la forma de construir estas identidades nacionales, en definitiva, lo que plantean son injusticias. Son olvidos injustos u olvidos –para tomar un concepto que se dijo acá– antiéticos, es decir, que plantean un conflicto con la ética. Como que hay una ética de la memoria o una dimensión ética de la memoria que quizás viene para auxiliar y esclarecernos esas preguntas respecto de los olvidos. ¿Está bien olvidar esto? ¿Es correcto olvidar esto? ¿Es justo olvidar esto? ¿Es ético olvidar tales aspectos de la historia, por ejemplo? Y ahí, bueno, se me plantea también en el mismo hilo,

pero en otra dimensión –que también tiene que ver con la cultura política–, que en la actualidad, por ejemplo, uno de los efectos más importantes de la lucha por los derechos humanos tiene que ver con la cuestión de la reparación y de cómo muchos Estados han ido asumiendo la obligación de reparar las violaciones a los derechos humanos, donde una de las formas de reparación son las políticas de memoria, por ejemplo. Y ahí también se abre toda una discusión respecto del rol del Estado en la construcción de la memoria, o en el desarrollo de la memoria, y la responsabilidad, en todo caso, que podrían tener historiadores en esa construcción de la memoria.

La pregunta pasaba por algo que se dijo claro de que el rol del historiador tenía que estar no del lado del Estado sino del lado de la sociedad civil, pero me parece que alguien del Estado también se tiene que hacer cargo de la construcción de la memoria. ¿Cómo resolver eso?

Pregunta 3 [a Héctor Schmucler]: Es para Héctor. Bueno, la pregunta sería... o es un pensamiento que tuve a lo largo de la exposición. Usted hablaba, o habló en un momento, a través del texto de Benjamin, de eso de la ficción del progreso. Ficción entendida entre comillas, en relación con que esta ficción del progreso nace, más o menos, si lo pensamos, en la época del cristianismo y de la imposición del tiempo como un progreso. Y que este progreso, para mí, a mi entender, ha traído persecuciones desde los cátaros, o lo que fuese, en época de las herejías, hasta la actualidad en cualquier tipo de totalitarismo. Entonces el resultado a nivel histórico se da como una visión, como lo que enuncia Benjamin, entre vencedores y vencidos, que fue lo que marcó la historia. Después, cada uno evaluará quiénes eran los que merecían vencer, o no. Y todo esto lo traigo a colación por lo que usted dice de una postura filosófica o ética, que es que el otro puede tener razón.

Plantarse ante la vida con esa consigna. Entonces yo digo que el otro puede tener razón, pero al mismo tiempo digo que yo analizando toda la historia, aludo otra vez a la cita que usted dio e hizo de Kant: “Todas las éticas son obligantes, normativas”. Todas las éticas o todas las identidades, podría ser, son obligantes y son normativas. Entonces yo desde una ética que me obliga, normativa, a través del análisis de la historia, ¿cómo hago para plantearme al mismo tiempo que el otro puede tener razón? O sea, esa paradoja.

C.A.: Hablando en términos de experiencias históricas, las sociedades nacionales modernas se han construido sobre la base de olvidos. No digo de olvidos necesariamente deliberados, así como uno tiene olvidos que tienen que ver con hechos dolorosos de uno mismo que le resulta difícil soportarlos. Es frecuente que uno vaya al psicoanalista y ahí aparezcan elementos que están reprimidos en la memoria de uno. Las sociedades modernas, quiero decir... piense usted en la que piense. Piense en Francia o piense en España. Piense en Alemania o piense en la Argentina: son sociedades que se han construido sobre la base de haber olvidado deliberadamente ciertos tramos de su historia. Que hicieron posible la constitución de esas como comunidades nacionales imaginarias. Imaginarias quiere decir que se sobrevuelan, se pasan por alto, los elementos de divergencia, de fractura que esa sociedad tiene en su interior.

Nosotros, los argentinos, decimos que nacimos a la libertad el 25 de mayo de 1810, como si hubiera un hilo de continuidad entre aquella Argentina criolla, mayoritariamente mestiza, con muchos negros y muchos esclavos... fuera en realidad la misma Argentina que hoy seguimos viviendo. Y nosotros recibimos ese discurso escolar y vivimos así con eso. No son los libros –voy a seguir con el ejemplo– de Halperín Donghi con los que nosotros nos constituimos.

Francia hasta ahora, con bastante fortuna, ha dejado de lado el colaboracionismo de gran parte de la sociedad francesa con los ocupantes alemanes. Ha dejado de lado con bastante fortuna el papel de Francia en el régimen de tortura que implantó en Argelia, donde fue una minoría la que se opuso a ese régimen, y la gran mayoría o guardó silencio o rechazó o desconoció ese hecho.

Cuando en el año 73 Louis Malle filmó una película que se llamaba *Lacombe Lucien*, que era la historia de un muchacho colaboracionista, produjo un escándalo en Francia porque eso no se podía decir. La película *Paths of Glory* –se llama en inglés–, con Kirk Douglas, era una película basada en un episodio bélico en el que el papel del Ejército francés no era muy lúcido, en la Primera Guerra Mundial. Fue prohibida en Francia y durante mucho tiempo no pudo ser exhibida. Pasó mucho tiempo como para que Francia se prestara a los juicios respecto de algunos colaboracionistas con los alemanes.

Lo mismo ocurrió con Alemania. El revisionismo sobre el pasado comenzó mucho más tarde y aun hace muy poco, en los ochenta, cuando se abrió un gran debate entre los historiadores respecto del pasado. Una parte de ellos, acompañada por el filósofo Habermas, consideraba que eso tenía que ser conocido, denunciado y que Alemania no podía vivir con esa carga, lo que provocó la reacción de otra parte de los historiadores alemanes en contra de ese juicio, y eso no quedó saldado. Hoy, después de muchos años –hoy quiere decir en los últimos años–, en España será reabierto la cuestión de qué pasó en la Guerra Civil. Pero los españoles pasaron la famosa transición y un aspecto del Pacto de la Moncloa estaba muy ligado a que no se abría esa página. Entonces, la idea, que uno a veces escucha en dirigentes políticos y aun en presidentes, de que ninguna sociedad se funda en el olvido es enteramente falsa desde el punto de vista histórico.

Pero vuelvo a lo que quería decir. No [me refiero] a sostener

un discurso cínico [que plantee]: “bueno, hay que arreglarse”. [...] Cuando recordaba hoy el caso de la Ciudad de Buenos Aires, no es que los porteños se volvieron un grupo de cínicos que eran rosistas y al día siguiente... A partir de un momento se identificaron a sí mismos como antirosistas y olvidaron todo el tiempo en que vivieron en apoyo del gobernador de Buenos Aires. La obligación del historiador, su ética de trabajo, muchas veces lo pone en contraste con su ética de ciudadano. Pero tiene que admitir, reconocer hechos como este –y me refiero a lo de la Ciudad de Buenos Aires–, aun cuando eso resulte antipático. Porque el otro riesgo es construir una historia edificante, fundada en mitologías que a veces pueden ser mitologías de derecha, a veces pueden ser mitologías de izquierda, pero que están todas fundadas sobre la base de la mitificación, el olvido, la eliminación de elementos, de incongruencias, etcétera. Algo de eso decía yo: hay una tensión porque uno también es un ser cívico. No es solo un profesional que durante unas horas está con papeles viejos. Uno también siente, o algunos sentimos indignación. Muchos de los que cayeron eran nuestros compañeros. Por lo tanto, el trabajo historiográfico no puede sino vivir con estas tensiones. Y vuelvo a decir, no es una cuestión sencilla.

Él [Héctor Schmucler] citó varias veces al historiador Koselleck. Hay una frase de Koselleck que es así, iluminadora, que dice recordando la Revolución francesa y a propósito de la elección que debe hacer el historiador de los términos. Entonces dice que a Luis XVI se lo ejecutó, se lo asesinó y esto no se puede resolver diciendo simplemente que una guillotina separó su cabeza del cuerpo. Qué término elige uno como para decir qué pasó con Aramburu. Él fue ejecutado, fue asesinado, y estas son elecciones que están muy ligadas a la ética del historiador. Nada más.

H.S.: Sí, efectivamente, estamos siempre al borde de la no salida. Yo diría: si uno aceptara este criterio de estar convencido de

lo que uno piensa, de lo que uno cree, de lo que uno ejerce, pero siempre teniendo en cuenta de que el otro puede tener razón –insisto: persistiendo en que uno siente la verdad de lo que afirma–, pide reciprocidad frente a otro pensamiento. [El problema es que este] sea intolerante. Yo, digo –me pongo de sujeto actor–: de ninguna manera puedo pensar que los nazis tenían razón. Este es el límite. Entre otras cosas, porque si los nazis hubieran tenido razón y hubieran ganado la guerra, yo no estaría hablando con ustedes. No puedo decir esto, ¿por qué? Porque ahí existía el pensamiento de la eliminación del otro. Pero creo que esto surge, justamente, de la imposibilidad de pensar que el otro existe y puede tener razón. Digo, para que el pensamiento nazi existiera, tenía que considerar una división, la más catastrófica tal vez para el pensamiento, entre lo humano y lo no humano. Es decir, los que merecen vivir y los que no merecen vivir. Esto no lo tenemos con, por ejemplo, los microbios –ejemplo que, por otro lado, los nazis usaron–. Con los microbios nosotros no tenemos complacencia, ¿por qué? Porque está en juego nuestra vida biológica. A los microbios más bien eliminarlos, neutralizarlos, no dejarles tener razón en el sentido de que avancen. Pero también lo hacemos en el campo de las ideas. A partir de lo que pensamos que es verdad, discutimos. Pero bueno, no es lo mismo tratar de convencer a un microbio que tratar de convencer a un ser pensante. Salvo que el ser pensante se haya vuelto un microbio, es decir, una especie de hecho puramente biológico. Este es el límite. Quiero decir, aquello que niega este principio, imposible de imponer por la fuerza, pero que tendría que regir nuestra conducta, por lo menos en el plano de una ética que yo imagino, o que muchos imaginan, me parece que este es el límite.

Y aprovecho para agregar algo, porque se habló del olvido. Justamente, y lo evoqué al decir que hay una memoria biológica que es absolutamente memoria biológica –así le llaman, yo no sé si

está bien—, que es la tendencia a actuar de una manera imposible de cambiar. Esto pareciera, hasta el otro día que vi que los animales también pueden abstraer ideas... en fin, hasta nuevo aviso, esto nos diferenciaba de los animales. Nosotros no tenemos por qué repetir, en cambio un hornero no puede hacer sino un nido de hornero, la golondrina lo mismo, etcétera. No puede olvidar, pero tampoco puede recordar voluntariamente, en esta hipótesis de que así son los animales.

La memoria humana siempre tiene algo de colectivo y nunca deja de ser subjetiva, porque lo colectivo como tal... no existe una memoria colectiva sino a través de los seres humanos concretos que tienen esa memoria. Digo, la memoria y el olvido tienen esta posibilidad de repensar. Quiero decir que yo estoy totalmente de acuerdo en que el mundo es un mundo de olvido. De historia y de olvido. ¿Por qué no pensar también esto otro, que me parece que, por otro lado, es ya una práctica? ¿Por qué si nos estamos acordando de que fuimos rosistas, tenemos que seguir siendo rosistas? Yo dejaría un ejemplo mucho más reciente, porque —yo, por lo menos— creo que nadie conoció un rosista porteño porque se murieron todos, cosa que nos va a pasar a nosotros.

Dentro de algunos años, veinte, treinta, cincuenta, no sé cuántos, no habrá más gente que haya sido menemista. Pero todos, no todos, el sesenta por ciento de la población lo votó, o el cincuenta y pico. Todos eran menemistas. Todos, digo, los equipos gobernantes. No hay que irse a Rosas. No hay menemistas.

C.A.: Yo no quería ofender a nadie.

H.S.: Es que no es para ofender. Al contrario. Pero quiero decir, porque quiero alegar otra cuestión. Y creo que si un tipo es menemista, tiene todo el derecho de serlo. Quiero decir, la imposición de esta especie de esquema que se ha generado en el cual hay pa-

labras que son insoportables... es que, bueno, será porque yo personalmente nunca fui menemista que lo puedo decir más tranquilamente. Pero ojo, yo fui comunista y no me olvido que fui comunista. No solo fui comunista en mi tierna juventud, por lo tanto saquen la cuenta que hace muchos años, sino que era estalinista. Y no quiero olvidarme que fui estalinista. No es el olvido, es mi cambio. Cuando Adorno hablaba de la educación después de Auschwitz, este era el dilema: cómo hacer olvidando algo; y no diciendo esto era Auschwitz y esto que nosotros apoyamos, que tantos apoyamos, o nos hicimos los indiferentes, es esta otra verdad, porque ahora lo veo de otra manera. Pero atención, siguen apareciendo las esvásticas, siguen creyendo, tal vez menos, porque entre otras cosas no está de moda, porque además está prohibido ser antisemita, como está prohibido no respetar determinados derechos humanos legislados universal y nacionalmente. No sé si esta es la mejor versión. Quiero decir, lo importante sería que se deje de ser antisemita, no que no se pueda ser antisemita. Lo importante sería reconocer en los indígenas o en estos que se llaman indígenas una verdad humana igual que la de cualquier otro, y no que oficialmente se acepte una historia que a veces son construcciones más fantasiosas que reales. Y tampoco estoy queriendo ofender a nadie con esto.

Si no nos abrimos a estos riesgos terribles, primero de mirarnos nosotros en el espejo, para no estar achacándole la culpa solo al otro, sino saber por qué es posible que exista esta diversidad de interpretaciones, de mundo, me parece que no ganamos nada. Yo digo: imposible no olvidar. Porque el otro extremo es Funes, el memorioso. El que no podía olvidar nada y que por lo tanto tampoco podía pensar. Pero no es olvido. No podía seleccionar, que es exactamente lo que hace la memoria. La memoria, al seleccionar, creo –y es siempre una selección–, no es necesario que deje en el olvido otras cosas. Sino que al contrario, las recuerda. El otro

día en alguna discusión alguien celebraba y decía: “Mirá, en España –estaba con el ejemplo de Carlos– recién hace muy poco tiempo, la última estatua de Franco fue derribada en Valencia”. Era un grupo. Y yo dije: yo no la hubiera derribado. Yo la hubiera dejado porque, si no, se ignora que hubo un Franco, se ignora que hubo la dictadura. Si todo lo borramos, si todos los días le cambiamos el nombre a las calles, estamos, no fomentado memoria, estamos fomentando olvido. Entonces, dejarlo; cambiar, no necesariamente olvidar, cambiemos de manera de pensar. Porque, si no, vamos a repetirlo, lo dije hace un momento. Lo vamos a repetir de otra manera, no es la cuestión de decir: no existe el mal. Sí existe el mal, cualquiera sea la interpretación que tiene. Y encuentra ocasiones propicias para surgir.

Tratemos de evitar esas condiciones, ya que el mal, si es que existe como tal, está lejos de nosotros la posibilidad de cancelarlo. Bueno.

C.A.: A propósito de España. En una entrevista a Felipe González a fines de los noventa más o menos, en un libro cuyo título no recuerdo, una larga entrevista que le hace un periodista que había sido director de *El País*... Y comienza Felipe González haciendo referencia a la cuestión de no abrir la cosa a la Guerra Civil. Entonces él dice: “Yo tengo que confesar que soy un gran responsable de que haya ocurrido eso”. Entonces dice: “Recuerdo que en el momento de la transición, cuando todavía Suárez era el ministro posfranquista que estaba en el gobierno de la transición hacia lo que iba a ser después el gobierno de los socialistas, hubo una reunión destinada a ver cómo se marchaba hacia el proceso de normalización sobre la base de la Constitución democrática en España”. Y ahí había varios dirigentes políticos y también militares, y estaba el general fulano de tal. Dice: “Cuando terminó la reunión se me acercó y me dijo: ‘Doctor, es casi seguro que usted

va a ser el próximo presidente de España. Quiero pedirle que no remueva las cenizas porque están calientes todavía'. Y yo creí que la situación me obligaba a hacer caso de ese consejo, o uno podría decir de esa advertencia, no sé”.

Digo, porque ahora –ahora quiere decir en los últimos ocho años, más o menos–, y notablemente como respuesta a lo que fue la actividad cultural de la derecha franquista, destinada a convertir en memoria oficial la versión del franquismo de lo que había sido la Guerra Civil, sus causas y las razones de su desencadenamiento... y eso iba a llevar a que la izquierda reaccionara solicitando revisiones que iban a llegar hasta la búsqueda de muertos, de tumbas... Bueno, un largo proceso con distinto tipo de cosas: debates, películas, etcétera. Pero me vino, cuando hablaba recién Toto, a la memoria esa declaración. Ahí uno ve un dirigente político que opta, y la historia dirá si aquella elección fue una elección que hizo posible la democracia. Fue una elección que la hizo posible, pero el precio que se pagó por eso fue muy grande... en fin.

Y son de esas cosas que probablemente nunca se zanjen del todo. Y para eso habrá hipótesis, conjeturas y debates.

Eso nada más.

[Aplausos].

H.S.: Felipe González, no sé, pero seguramente hizo bien. Pero esa idea de cenizas calientes no se ha olvidado, y eso puede hacer también cada uno. No olvidar, sino decir, aceptar, ponernos de acuerdo, porque, si no, estamos en la memoria biológica. No tenemos por qué seguir matándonos. Pero para eso, no tenemos que olvidar nuestra responsabilidad en la matanza. Yo creo que esta es la buena memoria. La memoria abierta.

[Risas y aplausos].

La memoria, más allá de la justicia¹

Tal vez la más exigente tarea que se nos impone a quienes abordamos los problemas de la memoria radica en multiplicar las preguntas. En consecuencia, no me atrevería a formular nada que pudiera escucharse como afirmaciones definitivas: la memoria es inconstante, generalmente fragmentaria, requiere de nuestro cuidado tanto como de nuestra desconfianza. Cuando las memorias tienden a mostrar verdades inapelables solo clausuran los caminos de la insaciable búsqueda que les permite subsistir como condición del vivir humano. Porque la memoria es inacabable, nunca sabemos hasta dónde vamos a llegar, qué nuevas puertas se nos van a abrir en el trabajo de recordar, en el esfuerzo de indagar en la trama indecisa del pasado. Y aquí la memoria colectiva, la memoria de los grupos, no se diferencia demasiado de la memoria de cada uno de nosotros.

Cuando nos interrogamos no sabemos a dónde vamos a llegar, no sabemos, inclusive, qué vamos a recordar. Precisamente, tal

1. Conferencia publicada en el libro *Justicia y derechos humanos en la construcción de la democracia*, coordinado por Fabiana Alonso, Natacha Bacolla, Bernardo Carrizo y Marcelino Maina. Editado en 2011 por la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, pp. 33-50.

vez este sea el sorprendente misterio de la memoria; nos hundimos en ella y a veces nos asombramos ante la aparición de determinados hechos, nombres, rostros, olores, sentimientos, que aparentemente estaban borrados. Y efectivamente están borrados hasta que la memoria, en el esfuerzo de anamnesis, es decir, de búsqueda a través de ella misma, nos pone de manifiesto que existen.

La memoria es siempre un trabajo y una voluntad de perduración. A veces, cuando se alude a la memoria colectiva, la memoria de grupo, es decir, la memoria compartida por un conjunto de individuos, se ofrece la imagen de hechos cristalizados que, ante la decisión de recordarlos, aparecen como en bloque, macizo e indudable, verdadero de antemano. Como si la memoria no fuera una construcción, sino que ya existiera esperándonos en alguna parte.

La generalizada consigna que reclama “memoria para la justicia” presupone que hay una memoria de *determinadas* cosas, que pueden ayudar, estimular o generar formas de una *determinada* justicia. Pero en este caso, ¿qué queremos significar cuando hablamos de memoria? Podría suponerse que hay algo externo, especie de nube metafísica que se instala por fuera de nosotros y que, al observarla, simplemente transparenta su verdad. No es así: para bien o para mal, no es así. No hay tal transparencia. No existe una única memoria que nos esté esperando para anunciar toda su verdad.

En realidad, las memorias son elaboraciones que rescatan algo del olvido. El mundo es un mar de olvido: de allí se rescatan recuerdos que construyen la memoria; sin ella es inconcebible el vivir. En otras palabras, la memoria deriva del esfuerzo por eludir el olvido, tan necesario para nuestro existir, por otra parte, como la memoria. Aspirar a que nada se olvide sería conspirar contra nuestra existencia individual y colectiva. Olvido y memoria se requieren, pero solo por la memoria existe la historia. Memoria, entonces, como elección que salva del olvido. Pero, ¿qué cosas resca-

tamos para la memoria colectiva? ¿Cómo elegir, cómo privilegiar unos hechos en lugar de otros? ¿Y cómo esa memoria sirve para la necesaria justicia?

El título de esta exposición, “la memoria más allá de la justicia”, pretende indicar que la memoria no concluye con la justicia. La intención de hacer memoria para que la justicia sea efectiva, valiosa e imprescindible, puede entrañar también la idea de que la memoria es meramente instrumental, es decir, procurar memoria para lograr la justicia. Y después, ¿para qué la memoria? Si la memoria es solo el instrumento, logrado el objetivo, ¿qué queda?

Mi propuesta apunta a sugerir que la memoria puede incluir un momento que facilita y estimula el logro de justicia, pero no se agota ahí. La memoria persiste, insiste. Pienso en el caso de Córdoba, donde hace un año se condenó a varios responsables de crímenes de lesa humanidad ejercidos durante la última dictadura. En algún sentido –seguramente compartido por muchos de nosotros–, se hizo justicia, porque estamos convencidos de que los actos cometidos por los acusados son crímenes de lesa humanidad. Pero, ¿es justicia para los que no piensan de la misma manera? Mi interrogante no auspicia poner en duda nuestras convicciones, sino reconocer que se asientan en valores, morales e históricos, que no son necesaria y naturalmente compartidos por todos. En el caso mencionado, existen quienes, a partir de otras consideraciones, también sustentadas en valores, aunque en las antípodas de los nuestros, no piensan que fue un crimen de lesa humanidad; más aún, no piensan que fue un crimen, sino que la dictadura vino a restablecer un orden perdido y necesario.

Creo que debemos hablar sin eufemismos, con toda crudeza, sí queremos ser serios en nuestras reflexiones y si queremos ser justos con la memoria en cuanto condición necesaria de nuestra existencia presente y futura. Cuando el general Menéndez, principal acusado, principal asesino en este juicio, hizo su defensa, lo

que hizo es decir su verdad. En aquel momento escribí una nota que se titulaba precisamente así: “La verdad del general Menéndez”. Menéndez, en su tosco alegato, quería decir: “sí, nosotros matamos; sí, nosotros hicimos todo aquello, pero en función de un bien superior: salvar la Patria”. Lo inquietante es que Menéndez seguramente no mentía. Estaba enunciando su, para nosotros, abominable verdad. La nuestra no necesariamente discute su certeza de haber “salvado la Patria”; nuestra acusación no se dirime en ese espacio, sino en el infinito crimen de la crueldad que niega cualquier manera de entender lo humano. Todo resultaría más sencillo si el criminal confesara su voluntad maléfica, pero nada se enuncia como movido por el mal. En todo caso, en su defensa, Menéndez sólo proclamaba su decisión de hacer un bien a la Patria. Sin duda, para nosotros, lo que hicieron estaba atravesado por el mal, pero repito: no era la voluntad del mal, porque nadie actúa en nombre del mal y este, seguramente, es uno de los graves problemas que tenemos para enjuiciar, para imaginar que podemos reconocer transparentemente los hechos. En función de ciertos valores, colectivamente aceptados y que han ido adquiriendo legalidad universal, podemos condenar y tenemos derecho a condenar a aquellos que nosotros consideramos que han cometido hechos criminales. El crimen es punible, y solamente podemos convivir en la medida que sea factible este acto de justicia.

Pero allí, en el recuerdo del crimen, no se agota la memoria porque esta memoria que criminaliza encuentra otras que absuelven. El reconocimiento de que existen memorias en pugna no es el menor de los problemas que se nos plantea. En nuestra realidad contemporánea, cuando hablamos de memorias en plural, surge con frecuencia el argumento esgrimido por quienes pretenden exculpar la acción criminal de los represores con la mostración de crímenes derivados de la acción de los grupos armados que actuaron en la década de los setenta. No, no estoy hablando de esto.

Tampoco quiero amenguar la responsabilidad de las organizaciones armadas guerrilleras en la creación de un clima de violencia que posibilitó la acción criminal de los represores. Si la memoria va más allá de su papel instrumental en cuanto propiciadora de justicia, si la memoria se interroga sobre cómo fue posible que se produjeran los hechos abominables del pasado violento, es decir, si aspiramos a que nos sirva para el vivir presente, nuestro trabajo se orienta a definir qué debe ser seleccionado para que la memoria lo atesore y lo transmita.

El tema se instala en el drama cotidiano que nos toca vivir. En poco tiempo, año más, año menos, todos los perpetradores de los crímenes de la dictadura en nuestro país seguramente van a morir: son viejos, algunos enfermos; algunos ya han muerto. Cuando todos hayan muerto, cuando el objetivo de hacer justicia encarnada en sujetos carnales se vuelva innecesario, si la memoria se agota en la justicia, ¿qué hacemos con la memoria? La memoria meramente instrumental se agota ante la desaparición del objeto sobre el cual se pretende aplicarla.

No es esta, por cierto, mi percepción de la memoria. Por el contrario, la memoria es un valor que trabaja permanentemente, querámoslo o no, en nuestras sociedades. Actúa en nuestra manera de pensar; sugiere, indica, condiciona nuestro presente. Con esto quiero decir que la memoria no solo es el acto de recordar el pasado (aunque siempre la memoria recuerda el pasado, el tiempo y ya transcurrido) sino la forma de vivirlo en el presente. Solo hay memoria en el presente; solo hay memoria *para* el presente.

Vuelvo a la pregunta que funda cualquier ejercicio responsable de la memoria y a la que sistemáticamente deberíamos regresar: ¿Por qué fueron posibles los hechos que ocurrieron? La memoria, encargada de esta pregunta, se instala en el espacio de la ética, es decir, de los valores sobre los que se montan las condiciones que hacen posibles determinados comportamientos y, antes aun, de-

terminadas ideas. Son las ideas, los valores sobre los que se sostienen, las que deberían alterarse para que lo condenable no se repita. Tampoco la simple recordación impide reincidir en aquello que guarda la memoria. La reiterada voluntad de recordar “para que no se repita” corre el riesgo de resultar vana, ilusoria.

La historia no deja de repetirse, aunque nunca es la misma porque es imposible imaginar dos situaciones idénticas, porque los personajes cambian, cambian los tiempos, el clima de época, las circunstancias. Por lo tanto, nunca encontraremos dos circunstancias idénticas; cada momento es único, irrepetible; somos otros en cada instante, es otro el mundo que nos rodea. Ningún acto será idéntico al anterior evocado. Es posible también imaginar la historia a la manera de la idea hegeliana, que se autorrealiza, con una especie de voluntad propia, y descubrir en esta potencia la razón de su “astucia” por la cual se repite simulando no repetirse. La memoria, salvo que procure indagar en las condiciones que la hicieron posible, nunca evitará la repetición de algo que siempre cambia de apariencia. La memoria de los desaparecidos, la incesante rememoración del crimen de la desaparición, no basta para que otros crímenes, con otros rostros, vuelvan a horrorizarnos.

Por supuesto, no es fácil que haya una nueva sistemática desaparición de personas, porque las condiciones son distintas. Lo temible son los disfraces engañosos con que pueden mostrarse hechos similares. La memoria, simple recordación, no nos inmuniza. La memoria que trabaja en *las condiciones de posibilidad* de ciertos hechos nos permite valorar cuáles son las circunstancias, no solo las circunstancias materiales sino también las circunstancias propiciadas por ideas que circulan en cierto momento y que hacen que estos hechos sean posibles.

Temo generalizar y diluir mis certidumbres. Me estoy refiriendo a hechos concretos, hechos que ocurrieron en Argentina hace treinta años. Un riesgo enorme para nuestro proceso de asenta-

miento democrático, como se ha dicho aquí, es creer que todo empezó el 24 de marzo de 1976. Si no lo entendemos como parte de un proceso, con condicionamientos que lo posibilitaron, terminamos admitiendo que son productos casi mágicos y que se instalan contra la voluntad de los hombres y mujeres que van a ser víctimas de esos procesos. Esto sería, además de erróneo, peligrosísimo porque no podríamos ver qué está pasando, qué pasó, qué pasará mañana. El 24 de marzo de 1976, por el contrario, se produjo un golpe de Estado en vivo y en directo, para acoplarnos al lenguaje televisivo. Con previos anuncios periodísticos para que el espectáculo fuera exitoso. La historia es precisa: todos sabíamos que iba a haber un golpe. No solo todos lo sabíamos, sino que una porción muy grande de la población argentina, muy grande –aunque no tengo estadísticas en apoyo–, no solo lo sabía sino que lo deseaba. Existen múltiples relatos, experiencias vividas y compartidas que impiden los equívocos: el golpe vino a ser algo así como pasar en blanco algo insostenible.

Esto que estoy diciendo no es novedoso –yo mismo lo expresé infinidad de veces en otros ámbitos–. Más aún: nadie que trabaje estos temas lo ignora. Lo que sigue son preguntas acuciantes no siempre tenidas en cuenta y que aún esperan nuevas indagaciones: ¿Por qué se esperaba?, ¿por qué una gran porción del país vio con beneplácito, o al menos con calma, que el golpe se produjera? Sin duda esta aceptación tiene que ver con la sensación de caos que se estaba viviendo. Pero es necesario destacar que también lo esperaban, lo propiciaban, las más poderosas organizaciones guerrilleras que estaban actuando en el país. Por supuesto, no estoy revelando ningún secreto, pero muchas veces la memoria vigente no lo destaca suficientemente. Como tampoco se le otorga la importancia que merece el prestigio que, en el sentido común colectivo, gozaron las instituciones armadas, en especial el Ejército, consideradas como “reserva moral de la Patria”. Son datos de los

que la memoria no debería prescindir sino más bien ahondar, en búsqueda de su significación histórica.

Cansancio generalizado ante una situación que solo era caos para una parte de la población y momento decisivo en la continuidad de la lucha entablada por las organizaciones armadas que, a su vez, contaban (o habían contado) con la mirada complaciente de amplios sectores de la sociedad. No es caprichosa la bienvenida al golpe que, de hecho, alimentaban las fuerzas guerrilleras. Galimberti apostrofaba a los pusilánimes desde el órgano oficial de Montoneros: “Prefieren un golpe cada día en lugar del día del Golpe”. Era un razonamiento coherente con las ideas que presidían su opción de guerra revolucionaria: el golpe dejaría atrás las confusiones en que hoy puede caer el pueblo ante la persistencia de un gobierno (el de Isabel) que sigue proclamándose peronista. Definido claramente el campo enemigo, sería fácil nuclear en una sola voluntad que, suponían, sería favorable a la causa revolucionaria. No nos interesa en este momento discutir el origen y las consecuencias de estas ideas. Tampoco reseñar los acontecimientos que estuvieron lejos de ratificar las previsiones guerrilleras. Es imperioso, en cambio, señalar que no se trata de ideas banales ni simples. Constituyen una forma de pensar los procesos sociales y la marcha de la historia con amplio arraigo en diversas partes del mundo. Ninguna crítica –y las hubo demoledoras– le quita importancia a la capacidad de convicción que tales concepciones ejercieron sobre un número nada despreciable de militantes que en ellas legitimaban (¿legitiman?) sus acciones.

El golpe de 1976, más que repudio, contó, al menos, con la expectativa favorable de un amplio sector de la ciudadanía, cansada de una violencia y un desorden institucional que le resultaba ajeno. Mientras tanto, en la memoria colectiva persistían las huellas de un difuso prestigio de las instituciones armadas de la Nación. Bien sé que una aseveración como la que acabo de formular re-

sulta casi incomprensible –cuando no extemporánea– para las generaciones más jóvenes. Hoy nadie –salvo excepciones minoritarias– considera en esta clave al Ejército argentino, pero al menos hasta la guerra de Malvinas una mirada semejante a la descrita constituía uno de los pilares del imaginario difundido en la sociedad. La expresión “la última reserva moral de la Patria” atribuida al Ejército, no es el invento de algún golpista trasnochado: es lo que aprendimos en la escuela durante muchos años. Aprendíamos que el Ejército precedió a la Patria, en alusión a los primeros batallones que se formaron durante las Invasiones Inglesas de 1806-1807 y que conformaron la primera expresión de autonomía en relación al poder español. Agreguemos que hasta hace pocos años el servicio militar era visto como un gran igualador de la sociedad argentina; era una de las prácticas sociales que no solo trataba aparentemente como iguales a todos los jóvenes nacidos en el país, sino que se mostraba como integradora de los sectores más pobres y marginados. Muchas veces, los más desprotegidos encontraban en su obligatoria práctica militar el lugar donde aprendían a leer y escribir, donde llegaban a tener un oficio, los ponía en condiciones de ciudadanos. No son datos menores: el servicio militar, solía decirse, era el lugar donde se daba el paso a ser hombre.

Estas representaciones colectivas permiten entender por qué el líder popular de más largo predicamento en el siglo XX, el general Perón, lo fue también porque provenía del Ejército. No en vano lo primero que hizo a su regreso después de 18 años de exilio fue calzar el uniforme militar y, provisto de su alto grado, asumir la tercera presidencia. También para entender cómo fueron posibles los años setenta, es indispensable que la memoria se aventure a estos recuerdos que sin duda no han sido suficientemente señalados.

En una clave semejante, como todos recuerdan, en las postrimerías de la dictadura cuando ya todos los que tenían que desapa-

recer habían desaparecido, la Plaza de Mayo –esa plaza que parece resumir la historia argentina– se colmó para aplaudir a un militar tan responsable de la dictadura como todos los miembros de las juntas anteriores: Galtieri, vestido de uniforme, aparecía como portaestandarte de la soberanía luego de haber decidido la invasión a las Islas Malvinas. Con cierta perplejidad, cabe preguntarnos: ¿Qué hacemos con esto? ¿Lo borramos de la memoria? O lo dejamos fluir y abrimos el camino a una memoria blanda y complaciente, o lo enfrentamos como un problema que no deberíamos rehuir si queremos reconocernos a nosotros mismos. Disimularlo es aceptar la posibilidad de un fantasmal retorno pero también el vivir hoy acompañados de fantasmas. No estoy señalando que hay que recordar para que no vuelva a ocurrir; se trata de cómo vivimos hoy cierta versión de la memoria que huye de algunos de los aspectos incómodos del pasado.

Si apuntamos a imaginar una vida colectiva digna de ser vivida, la memoria no se reduce a recolectar datos útiles para condenar a los perpetradores de actos criminales, aunque también para eso, para que la impunidad no se adueñe de nuestro destino y podamos confiar en alguna forma de justicia. Pero la memoria va más allá cuando nos impone responsabilidad sobre el presente. Se trata de evitar la ilusión de que las cosas concluyen, de que hemos armonizado la sociedad cuando se ha hecho justicia, y que cada uno, ya sin peso, pueda sentirse inocente en relación con el pasado y sin deberes para enfrentar el futuro. Tal vez este sea uno de los riesgos más graves que enfrentamos como sociedad, es decir, para la vida de cada uno de nosotros. Precisamente, porque las sociedades no existen al margen de cada uno; no hay una sociedad de la que nosotros podríamos ser espectadores lejanos. Somos nosotros, cada uno, los que instituímos la sociedad, la constituimos de diversas maneras pero es indelegable la responsabilidad de darle un sentido. La memoria, aquello que nos trae el pasado para or-

denar el presente, es, en su mejor sentido, una pregunta incesante. Pregunta, permítanme insistir, que no solo –ni principalmente– se preocupa por los hechos sino por cómo esos hechos fueron posibles. Tal vez sea innecesario, en este orden de cosas, sugerir que en Argentina el Ejército no era algo extraño para la sociedad y separarlo, no reconocerlo en el papel que desempeñaba y que envolvía a la sociedad en su conjunto, conspira contra la comprensión de lo que somos, consolida la presunción de que lo que nos ocurre prescinde de nuestra propia acción que, entre otras cosas, construye una determinada memoria.

Parece necesario insistir en que las memorias se construyen y no son emanaciones inmediatas de los hechos acontecidos. En todo caso, hay tantas memorias como grupos que coinciden en una forma de recordar o como experiencias derivadas de esos hechos. Cada memoria puede competir con otras y esto descarta cualquier criterio de homologar memoria con verdad indiscutible. En realidad no tendríamos que hablar de *memoria* sino de *memorias*, en plural. Hay siempre un conflicto de memorias en el cual unas se oponen a otras, y tenemos todo el derecho a considerar que alguna de ellas es más valiosa que la otra, sin olvidar que existe entre otras. Es frecuente, sin embargo, la convicción de que por el solo hecho de compartir la memoria de algo, esa memoria coincidirá necesariamente con la nuestra.

Un ejemplo me ayudará a explicitar lo que quiero decir: cuando el general Bussi, actualmente en la cárcel, ganó por la vía electoral la gobernación de Tucumán después de haber conducido la represión dictatorial en esa provincia, se repitió una y otra vez que el resultado electoral era producto de que “la gente no tiene memoria”. No obstante, los trabajos que se hicieron respecto del por qué los tucumanos votaron a Bussi, no mostraron que se había producido un olvido de lo actuado por Bussi, sino que lo votaron por “lo que había hecho”. La memoria rescataba los actos vividos como

beneficiosos para todos, entre los que se incluía el haber restablecido el orden. Seguramente esto resulta incómodo para los que a veces nos creemos depositarios de una verdad universal e indiscutible. Pero las verdades no implican necesariamente la aceptación de los valores en que se sustentan. El problema es urticante: no toda verdad es necesariamente justa para todos, ni el número de los que aceptan determinadas verdades les otorga derecho a establecerlas como las únicas aceptables. Cuando, para volver a nuestro ejemplo, Bussi insiste en que a él la voluntad mayoritaria del pueblo lo hizo legislador, constituyente y gobernador, dice la verdad aunque no sirve para rectificar las acusaciones criminales que se le formularon.

Un nuevo interrogante se nos abre y vuelve a incomodarnos: ¿La voz de la mayoría expresa necesariamente una verdad inapelable? Por ser mayoritaria, ¿esa verdad coincide con lo justo? Cuando se pretende que la evocación de determinadas situaciones históricas debería reproducir nuestra propia manera de evocarlas, persistimos en la ilusión de que existen verdades transparentes que condicionan memorias semejantes. En nuestro razonar se desliza un acto de prepotencia que nos instala por encima de los otros que, en uso de su propia razón, afirman otros puntos de vista. Seguramente no se trata de negar nuestra propia verdad, nuestra propia memoria, sino de aceptar que otras construcciones se instalan en el espacio de la disputa donde nosotros bregamos por el sentido que consideramos más adecuado. La lucha por el sentido no legitima cualquier acción, pero logra estructurar nuestros pasos en la vida.

Resulta necesario detenernos en este aspecto de lo que anunciamos como verdades de las mayorías, porque a los que coloco en la otra vereda, los que propician otras verdades, suelen sustentarse en la misma fuerza demostrativa. Tal vez sea verdad el *dictum* que afirma que “la voz del pueblo es la voz de Dios”, o sea, para

esta manera de percibir las cosas, es la verdad cuya última garantía radica en Dios. Cualquier definición que quiera ser definitiva solo complica más el irresuelto tema de la verdad y de lo justo. Los hechos más tremendos que han ocurrido en el siglo XX fueron acompañados, valorados, legitimados por mayorías. Bussi fue gobernador por el voto mayoritario en elecciones democráticas, aunque a algunos nos resulte escandaloso. Nada debería poner en duda las virtudes de la democracia aunque sea utilizada para negarla. Como la memoria, la democracia es un terreno de incesante búsqueda, sin llegada previsible, abierta a la búsqueda creadora y audaz de quienes la ejercemos. El que Bussi fuera gobernador por voluntad popular y que Galtieri presidiera el entusiasmo del pueblo reunido en Plaza de Mayo, no debería llevarnos a sospechar de los beneficios de la participación ciudadana ni de las virtudes de la memoria. Lo que sigue es la búsqueda permanente de respuestas para entender por qué la memoria recupera unas cosas y no otras y, en el mismo sentido, por qué las mayorías se inclinan a favor de una u otra opción. Seguramente no estaremos haciendo otra cosa que volver a interrogarnos, una vez más y desde siempre, sobre el enigma de lo humano.

Nada debería detenernos ante el interrogante sobre las condiciones que existían para que el golpe de 1976 fuera posible. Tarea de la memoria que incluye indagar sobre el porqué de una mirada colectiva que no veía lo que hoy nos resulta evidente: la crueldad de la represión que siguió al golpe y que ya había empezado bastante antes del 24 de marzo de 1976. Aunque resulte mortificante para nuestros sentimientos, valdría la pena conocer cuántos habitantes de nuestro país vivieron con dolor, con angustia, con indignación, el sistema represivo implantado por la dictadura que tuvo como expresión última la desaparición de personas. ¿Cómo realizar una estadística de este tipo? ¿Cómo interpretar los resultados si comprobáramos que, en más de un sentido, la vida de

la mayoría de las personas continuaba sin demasiadas alteraciones? La memoria debería desafiar los relatos que se fueron imaginando cuando todo hubo concluido. Cuando se necesitó creer que todo había concluido. La memoria, más allá de la justicia, debería hacernos presente que entre aquel inmediato pasado y nuestra actualidad existen más lazos y dependencias de lo que usualmente aparece.

Considerada así, la memoria resulta inoportuna en un espacio dominado por urgencias. La memoria es una demora porque requiere un tiempo incalculable para remontar un tiempo cuyos límites no son reconocibles de antemano. Tiempo que nos trae al presente el pasado, para que este presente sea iluminado. Vivimos, tal vez lamentablemente, un mundo que, ávido de velocidad y olvido, no parece tener otro objetivo que distraernos del pasado, todo lo contrario de la voluntad de traer el tiempo vivido a nuestra conciencia, a nuestra reflexión, a nuestro juicio. La distracción como hilo dorado que orienta nuestros pasos. La memoria, ese don sorprendente que nos recuerda nuestro lugar en el mundo, parece excluida. Ninguna pasión parece más humana que la lucha por reponerla en nuestras vidas. Por restablecerla como eje que nos recuerda nuestro lugar en el mundo.

Si la memoria revitaliza el pasado para que nos ilumine el presente, el ejercicio de la memoria se vuelve un acto de construcción del presente, nos obliga a pensar que estamos haciendo hoy. Del pasado solamente podemos aprender, no lo podemos modificar: los muertos están muertos, los asesinatos fueron cometidos. Hoy solo podemos actuar; también con el pasado, que se continúa en nosotros. La memoria se torna el más caro botín para los autoritarismos que tienden a consolidar una memoria única en la que todos se reconozcan y que, en consecuencia, excluya a los diferentes, a los que asumen otras. La libertad de recordar, de esta manera, se identifica con la libertad de vivir. En el mundo totalitario

diseñado en 1984 de George Orwell todo se concentra en el esfuerzo de unificar la memoria: dominar el pasado para asegurar el dominio del presente y del futuro. Contra el determinismo de la memoria única, la libertad creadora del conflicto de memorias. La memoria como condición humana que admite el uso de la libertad y que nos vuelve responsables de nuestros actos. Contra toda tentación tranquilizante, la memoria es una alerta permanente que impide el sosiego de la indiferencia...

Me parece que estos son algunos de los puntos centrales e inquietantes para aproximarnos al tema de la memoria, que en su descontrolada expansión contemporánea puede ponerse en el límite de no significar nada. Elegimos la opción de entenderla como obligante: nos pone ante la situación de ser responsables de lo que va a venir y de lo que hemos vivido. Hay diversas memorias porque elegimos de manera distinta aquello que debemos recordar y, si podemos enfrentar este riesgo de elegir, es porque tenemos libertad para hacerlo. Rasgo esencial de nuestro lugar humano en el mundo, sin la libertad de elegir, la condición humana cesa. Vedada la posibilidad de juicio, todo sería una consecuencia involuntaria de alguna fuerza que recorre la historia individual y colectiva. La negación es absoluta, porque con la libertad desaparece su necesario complemento: nuestra indeclinable responsabilidad ante los otros.

Libertad y responsabilidad como posibilidad de elaborar una memoria de algo que necesariamente está antes pero que da cuenta de cómo nos situamos en el mundo presente. Construcción de memoria que pueda destacar cómo vivir hoy. La memoria es nuestro presente que solo puede aprender del pasado. Pero nada es tan presente, nada tan lejano a la imagen de una acumulación cuyos réditos esperan en algún futuro. La memoria, en fin, como ejercicio de la libertad y la responsabilidad que nos compromete ahora mismo.

Pregunta del público: Así como usted en su intervención nos propone evitar el empobrecimiento de la palabra “memoria”, también a lo mejor cabe la posibilidad de evitar el empobrecimiento de la palabra “justicia”. Resultaría interesante su comentario al respecto.

Héctor Schmucler: Estoy totalmente de acuerdo con esta observación. Tanto la memoria como la justicia no se oponen sino que simplemente sus recorridos no concluyen, entre otras cosas, porque sobre los hechos humanos, nosotros, los humanos, ejercemos una justicia arbitraria. Arbitraria en el sentido de que son acuerdos sobre lo que es justo y no es justo. Pero, además, siempre son precarios. No podemos establecer el orden de justicia para siempre aunque la aspiración sea esta: transformar la sociedad para asegurar la justicia. ¿Por qué se produce esta situación? Porque vivimos en conflicto, la única justicia definitiva sería extrahumana, la justicia divina o la justicia de los dioses es un orden permanente, podría ser permanente, pero se nos escapa, no está en nosotros establecer una especie de justicia para siempre. Por eso, aunque nos podemos proponer un mundo lo más justo posible, todavía nos queda mucho para llegar a una síntesis universalmente válida de qué queremos decir con justicia para todos.

A su vez, las experiencias son múltiples. Justicia más allá de, por ejemplo, ¿cómo vemos la vida? ¿Cómo vemos los valores que hoy deben ser radicalmente defendidos o puestos de relieve? Entre otros, el sentido de la justicia, humanamente hablando, es un permanente debate. A eso apunto cuando expreso que no hay punto de llegada. Por supuesto que todo acto que consideramos atentatorio de los valores esenciales de los seres humanos debe ser necesariamente castigado, pero es solamente una forma de la justicia

También la justicia es establecer pautas de posibilidades para todos de acuerdo a sus capacidades y que no por razones sociales algunos se vean impedidos de realizar la vida en plenitud. Todo esto es parte de establecer la justicia aunque esto no pueda establecerse en los tribunales. El vivir una existencia justa constituye una aspiración permanente de las sociedades de los seres humanos o por lo menos de algunos seres humanos. Pero, como dije, no se establece en los tribunales.

Cuando estamos hablando de esto hablamos con hechos puntuales. Hemos construido instituciones y hemos acordado otorgarles el poder de impartir castigo a quienes se lo merecen o decidir qué es aquello que es castigable o qué no. Pero solo en un mundo de justos –un mundo difícil de imaginar en el orden de lo humano y esperable por muchos en un orden de trascendencia de lo humano, en un orden de lo religioso– ya no nos haría falta la memoria. La memoria como indagación es una alerta permanente para saber qué estamos haciendo hoy... Si no tenemos un sentido de justicia, vivimos aplastados. La justicia también implica, en un sentido general, facilitar el ejercicio de la libertad y hay muchas formas de limitarla. No por decreto, no por resoluciones, sino por ciertos consensos en el cual la verdad que uno considera que puede ser minoritaria se encuentra limitada en su expresión por la incomodidad de la oposición del conjunto. Fiódor Dostoievski decía que el verdadero drama de lo humano, la verdadera negación de lo humano era la vergüenza de expresar sus propias ideas; no por la prohibición de expresarlas, sino por miedo a ser distinto. Y estamos en un orden de convivencia en el cual no resulta fácil decir algo que no parezca legitimado por el consenso de la mayoría. Yo creo que por ahí trabaja la memoria en su más noble expresión, pero, como ya he dicho varias veces, todo esto es solo una propuesta.

Los Montoneros no fueron peronistas¹

Sociólogo, semiólogo y profesor emérito de la UNC, Héctor Schmucler rememora en esta entrevista su temprana militancia en el Partido Comunista, la decepción con el estalinismo, la experiencia de la revista *Pasado y Presente*, el breve paso por Montoneros en los setenta y la simpatía por Alfonsín. Cuestiona el dominio absoluto del capitalismo y revela que hoy se siente cerca de la socialdemocracia.

Quizás por la difícil costumbre de haber practicado tanto el ejercicio de la autocrítica a partir de su formación marxista, tiene la mirada tranquila de aquellos que ya no necesitan consejos para tomar decisiones. Habla pausadamente, pero con mucha convicción. Desde su madurez intelectual, Schmucler, profesor emérito de la Universidad Nacional de Córdoba, sociólogo y semiólogo formado al lado de Roland Barthes, rechaza las verdades absolutas y apuesta al pensamiento crítico y a la libre discusión de las ideas.

De haber sido un estalinista convencido, en los años sesenta pasó a ser identificado por sus camaradas como un peligroso re-

1. Entrevista realizada por Gustavo di Palma a Héctor Schmucler para el suplemento "Temas" de *La Voz del Interior*, 29 de septiembre de 2014.

visionista. Entre 1963 y 1965, junto a José María Aricó y Oscar del Barco, entre otros, fundó *Pasado y Presente*, una revista de orientación marxista que pretendía promover desde Córdoba la renovación teórica y cultural de esa corriente ideológica.

En 1976, en el momento de producirse el golpe militar, Schmucler trabajaba para una de las más importantes editoriales iberoamericanas (Siglo XXI Editores). Previamente se había desempeñado como docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad de Comunicación Social de La Plata, hasta que en 1974 fue cesanteado en el marco de la “limpieza ideológica” ejecutada por el gobierno de Isabel Martínez de Perón en todo el país.

Entre agosto de 1976 y abril de 1986, estuvo exiliado en México. Su hijo Pablo, militante de la organización Montoneros, desapareció durante los primeros meses de la última dictadura, a la edad de 19 años. Su otro hijo, Sergio, se vio obligado a abandonar el país junto a su familia cuando tenía 17 años (actualmente vive en Córdoba).

Gustavo di Palma: ¿En qué momento abrazó la militancia de izquierda?

Héctor Schmucler: Antes de iniciarse la década del cincuenta me vinculé a la Juventud del Partido Comunista, influido por el clima antifascista y antinazi que había en mi familia, de origen judío. Uno de los ejes de la lucha antinazi era la Unión Soviética, por el papel liberador que había jugado durante la Segunda Guerra Mundial. Eso fue muy importante para provocar mi simpatía hacia el comunismo, hacia la idea marxista del socialismo.

G.D.P.: ¿De qué manera se reflejaban sus ideales en la realidad argentina de aquella época?

H.S.: En esa época se planteaba la disyuntiva fascismo-democracia. En el imaginario de una parte de la población argentina, el proceso que nace con el golpe de Estado de 1943 y sigue con la presidencia de Perón desde 1946 significaba una forma de fascismo o protofascismo. Mientras el peronismo estaba en ese orden de ideas, la oposición representaba el ideal democrático.

G.D.P.: ¿Qué significaban para los comunistas argentinos la Unión Soviética y el estalinismo?

H.S.: Hasta ese momento, el estalinismo estaba en una nebulosa para el comunismo argentino. Después de la guerra, cuando empezó el enfrentamiento entre los bloques liderados por los Estados Unidos y la Unión Soviética, nos aproximamos a la lucha entre los dos modelos antagónicos que representaban el capitalismo y el socialismo. Para nosotros, la Unión Soviética encarnaba la aspiración a una sociedad igualitaria. Stalin era el líder natural y la expresión absoluta de ese ideal.

G.D.P.: ¿Eran conscientes de lo que pasaba en ese momento puertas adentro de la Unión Soviética?

H.S.: No sabíamos casi nada de los crímenes que se estaban cometiendo. Imaginábamos a la Unión Soviética como el centro de la libertad. En realidad, había información y propaganda anti-soviética dominante, pero hasta ese momento no teníamos ojos para ver ni oídos para escuchar. Siempre teníamos alguna explicación para contrarrestar esa información que se interpretaba como publicidad del enemigo u operaciones de la CIA. Si había represión dentro de los países que formaban el bloque soviético en la posguerra, eso para nosotros era una consecuencia de la lucha de clases, porque el enemigo, la burguesía, conspiraba permanente-

mente y había que combatirla. Incluso justificamos la invasión soviética a Hungría en 1956. Hasta ahí llegaba nuestra convicción, que luego se transformó en una profunda autocrítica.

G.D.P.: ¿Cuándo comienza esa autocrítica?

H.S.: A finales de los años cincuenta, todo aquello que se presentaba como un mundo idílico empezó a ser cuestionado por varios de nosotros, que nos vimos influidos por algunas manifestaciones del eurocomunismo. Fundamentalmente por el pensamiento del Partido Comunista Italiano, que era el más abierto a una discusión democrática interna. Nuestra postura no pretendía renegar de la ideología marxista, sino darle un rostro más auténtico y cuestionar la metodología vertical y antidemocrática que había en ese momento dentro del Partido Comunista Argentino.

G.D.P.: ¿Cómo se tradujo esa autocrítica en los hechos?

H.S.: En los años sesenta, en plena crítica del modelo que había estado defendiendo desde que me inicié en la política, creamos en Córdoba un grupo con el que publicamos la revista *Pasado y Presente*, cuya figura más relevante era José María Aricó, el mayor conocedor del pensamiento del marxismo italiano. Esa publicación se pretendía todavía dentro de las pautas del Partido Comunista, pero con fuerte crítica al marxismo estalinista. La muerte de Stalin, que se reveló finalmente como un feroz dictador, abrió la posibilidad de la crítica interna. Nuestra revista intentaba eso.

G.D.P.: ¿Qué ocurrió cuando comenzó a circular *Pasado y Presente*?

H.S.: Sacamos la revista y un mes después nos expulsaron del PC por revisionistas, es decir, por no estar con la ortodoxia del

partido, que se concebía como el dueño de la verdad histórica. Nos tildaron de traidores y agentes de la CIA. Nos convertimos en enemigos que actuábamos por orden de otro. En ese momento, dejé de tener una militancia orgánica, que retomé a principios de los años setenta, cuando tuve una breve y periférica aproximación a la organización Montoneros.

G.D.P.: ¿Por qué se acercó a Montoneros?

H.S.: Porque me atraía la idea de fuerza popular y masiva aliada al pensamiento marxista. Estuve vinculado indirectamente, en la zona más bien cultural, entre los años 1973 y 1974. Cuando Montoneros se hipermilitarizó, tuve discusiones con algunos de sus dirigentes porque consideraba que se había perdido el cauce. Y aquí debo trazar un paralelismo entre la decepción con el comunismo estalinista y esta otra forma de marxismo que circulaba por las masas peronistas. La lucha armada planteada por la guerrilla me parecía una contradicción con la idea de una sociedad democrática y abierta. En definitiva, fue una copia del estalinismo pero con otras características. Había una especie de verdad revelada y de dueños de esa verdad que pretendían imponerla por las buenas o por las malas, generalmente por las malas, porque no encontraban otro método para instalar sus principios al conjunto de la sociedad.

G.D.P.: ¿Qué eran entonces los Montoneros?

H.S.: Personalmente, creo que los Montoneros nunca fueron peronistas, porque su idea era la Revolución socialista. El peronismo significó en realidad un instrumento para llegar a ese objetivo. Los Montoneros inventaron un Perón, aunque aclaro que Perón también se dejó inventar. A su retorno al país, quedó claro el antagonismo absoluto que existía entre ellos.

G.D.P.: ¿Alguna vez se sintió atraído por la figura de Perón?

H.S.: Es difícil responder a eso. Aunque nunca fui peronista, en algún momento me sentí atraído por ese fenómeno que muchos de los que procedíamos de la izquierda pensábamos como la fuerza donde se asentaba lo revolucionario. Desde la óptica marxista creíamos que esa enorme fuerza popular que representaba el peronismo podía ser reorientada en función de la Revolución socialista. Esa idea revolucionaria, anticapitalista, ocurrió en un momento emocional; sentíamos que estaba germinando la transformación radical de la sociedad argentina.

G.D.P.: ¿Ve alguna diferencia entre la figura de Perón y la de Eva?

H.S.: Debo confesar que no sabría caracterizar algo que sea propio de Eva Perón. No discuto su vinculación con los sectores populares; pero sin Perón, Eva no habría llegado a nada. Gracias a Perón, se convirtió en la verdadera sacrificada por los sectores más pobres, inclusive llegó a mostrarse más radicalizada, lo que por momentos la hacía entrar en contradicción con él.

G.D.P.: ¿Por qué la izquierda argentina tiene tantas dificultades para consolidarse en el campo del movimiento obrero?

H.S.: Desde una perspectiva puramente teórica, la clase obrera tendría que ubicarse en la izquierda; pero en la práctica, ¿eso es realmente así? En pocas partes del mundo la izquierda logró cumplir su aspiración de ser la expresión del movimiento obrero. En Argentina, fue barrida por la presencia del peronismo, al compartir el mismo sujeto de acción política. Por otra parte, cuando hablamos de movimiento obrero pensamos en los sindicatos, pero no en la categoría marxista que lo ubica como un agente de cam-

bio en la historia, eso ya suena casi anacrónico. También se puede decir que hay más izquierdistas dentro de la burguesía, otro hecho que cuestiona estas verdades absolutas. De esas verdades absolutas decidí tomar cada vez más distancia.

G.D.P.: ¿La izquierda conserva su visión determinista de la historia?

H.S.: Muchos marxistas creían, o aún creen, que hay leyes de la historia que se tienen que cumplir y que el socialismo tiene que llegar de la misma manera que una planta tiene que dar frutos. Pero plantearse escenarios irreales es falso, tanto como creer que el peronismo fue un paso natural, cuando en definitiva fue el resultado de las vicisitudes históricas del país.

G.D.P.: ¿Identifica actores o fuerzas con aptitudes para promover cambios en la sociedad?

H.S.: Sobre eso soy pesimista. No hemos sabido crear fuerzas capaces de plantear una alternativa inteligente. Estamos en un momento especialmente problemático y de profunda degradación en el mundo, mientras todo parece marchar en la misma dirección. Esto que se llama globalización, que es el dominio absoluto del sistema capitalista, casi no ha dejado lugar para otras posibilidades. Eso no significa que no se pueda pensar, porque lo único que se puede oponer a ese dominio es el pensamiento, fundamentalmente el pensamiento crítico. Aunque ese pensamiento no debe ser dogmático, debe sustentarse en ciertos principios de orden ético.

G.D.P.: ¿Quedan rincones del mundo donde se puede pensar en un auténtico socialismo?

H.S.: Me remito al ejemplo de China. En los años sesenta se hablaba de ese país como el socialismo más grande y que se ofrecía como una de las posibilidades históricas más relevantes para promover el cambio social. En nuestros días, la inmensa mayoría de la sociedad no tiene la menor idea de que China representaba la expectativa de transformación del capitalismo, porque se convirtió en un país campeón del capitalismo. Esta paradoja demuestra la realidad en la que desgraciadamente estamos. Es tal el poder del capitalismo que todo pensamiento, incluidos algunos que proceden de sectores de la izquierda, gira alrededor de la idea de producción material creciente. Este es un mundo cada vez más alienado por la materialidad, que es lo único que se ofrece como perspectiva de una vida digna.

G.D.P.: ¿Cómo se contrarresta esa hegemonía?

H.S.: Apuesto a que haya un sistema de pensamiento que parta de un principio ético de lo humano. Aunque esté condenado a la derrota. Y me refiero a que hay algo en lo humano que es mucho más importante y distinto al puro hecho de tener. Eso va por el campo de lo espiritual, de la vida afectiva en relación con los otros.

G.D.P.: ¿Hay posibilidades de un capitalismo humano?

H.S.: Pensar en un capitalismo humano en el sentido que yo sugiero es imposible y sería contradictorio con la esencia misma del sistema. En todo caso hay posibilidades de un capitalismo poco humano o terriblemente inhumano. Por eso la idea del socialismo se mantiene vigente desde el punto de vista de la igualdad, pero no igualdad desde la perspectiva de lo material. No se trata de que todos tengamos nuestro televisor, nuestra computadora o el último modelo de automóvil, estimulados por lo que la publicidad nos está mostrando.

G.D.P.: ¿Cuál es el resultado de la primacía de lo material?

H.S.: El mundo material se nos ofrece como prometedor de la felicidad, pero de esa manera se pierde la autonomía del hombre, se pierde lo sustancial, que es la vigencia del espíritu solidario. No se trata de repartir bienes o ver quién tiene más riqueza, sino del respeto y la convivencia con los otros. En palabras románticas, se debe buscar la primacía del amor sobre la posesión. El camino que tomó la humanidad desde hace ya muchos años enseña que el crecimiento material es lo que trae bienestar, pero eso no ha sido demostrado y creo que está reflejado en lo que vemos a diario en el mundo.

G.D.P.: ¿La socialdemocracia es un punto de equilibrio entre el capitalismo y el socialismo?

H.S.: La socialdemocracia es una infinidad de cosas. Esa idea de pensar lo colectivo y ponerlo todo al servicio de la convivencia y del crecimiento espiritual del ser humano, quizás sea la zona que más simpatías me despierta, sin creer que eso sea inmediatamente realizable o constituya la solución absoluta. Cuando hablamos de socialdemocracia nos referimos a movimientos que piensan en la igualdad pero también en la posibilidad de la discusión de ideas. Si algo me atrae de la socialdemocracia es el fuerte sesgo antidogmático y una actitud ajena a la imposición de una manera de pensar sobre los otros. Dentro de la aterradorante perspectiva de un mundo deshumanizado, sin imaginación creadora, automatizado y simple ejecutor de lo que algunos ponen a circular como lo deseado, es muy significativa la existencia de corrientes que piensen en términos de igualdad humana y que promuevan proyectos sociales y voluntad de eliminar las lacras más infames de la sociedad, como la extrema pobreza, la violencia o la corrupción.

G.D.P.: ¿Dentro de la oferta política argentina, hay algo que se aproxime a la socialdemocracia?

H.S.: Hay varios que la reivindican. Tal vez, entre lo que más se acerca a esa idea –o que la proclama, o por lo menos no la rechaza–, está UNEN, ese conjunto de fuerzas que nadie sabe bien para dónde va, pero que, dentro del conjunto, me procura simpatía. He visto pocos lugares de acción política donde haya tanta posibilidad de discutir internamente, sin aferrarse a ideas duras preconcebidas, como ocurre en algunos grupos de la izquierda. Con esto no quiero expresar una adhesión, simplemente entiendo que parece lo más auspicioso.

G.D.P.: ¿Se sintió atraído por el radicalismo de Alfonsín?

H.S.: Sí, creí en ese proyecto político, aunque nunca fui militante. Me cautivó justamente el tono socialdemócrata. El alfonsinismo fue como una especie de promesa o expectativa de una sociedad no autoritaria. Con el paso de los años, hemos vivido con distintos matices dentro de la percepción de lo autoritario y de las verdades absolutas, hasta el punto de creer que quienes no coinciden con nuestras ideas, pasan a ser enemigos. Eso lleva a perder la capacidad para imaginar un proyecto común de sociedad.

G.D.P.: Respecto de los intelectuales, ¿están cerca o lejos de la realidad?

H.S.: En principio, no creo que debamos generalizar. Por supuesto que hay algunos intelectuales que viven totalmente ajenos a lo que les ocurre a sus vecinos o interpretan lo que pasa según esquemas teóricos que a veces están condicionados por determinados intereses. Advierto que cada vez hay más intelectuales vin-

culados a los sistemas productivos, como el mundo editorial, los medios de comunicación o la política. Esto es lo que genera condicionantes de orden económico, que actúan sobre su capacidad de reflexión. No quiero decir que determinen el pensamiento, pero lo condicionan, cuestión que merecería un análisis más extenso.

G.D.P.: ¿Qué posición deberían tomar los intelectuales cuando se producen cambios en el estado de ánimo de la sociedad frente a un gobierno?

H.S.: Cada uno es responsable por lo que hace, señalarle a un intelectual cómo debe comportarse es como sentirse dueño de la verdad. Yo solo puedo dar una opinión. Desde esa perspectiva, creo que es fundamental mostrar una fuerte distancia crítica con relación a todo, con una visión no dogmática de la realidad. Entiendo que es erróneo hablar de intelectuales orgánicos, concepto acuñado por el pensamiento marxista-gramsciano, porque eso los convierte en empleados de una agencia de publicidad, que tratan de hacer lo mejor posible para un cliente. Debo admitir, sin dudas, que me sorprenden aquellos que piensan o pensaron de determinada manera y luego terminaron adhiriendo a formas de acción política que parecen contradictorias.

G.D.P.: En su caso, ¿cuál es el camino elegido frente a la realidad cotidiana?

H.S.: Trato de no dejarme ganar por la tendencia momentánea, ni a favor ni en contra de una circunstancia determinada. Hubo intelectuales fascistas, anarquistas, comunistas... este maravilloso don del pensamiento que tenemos los seres humanos no está encaminado hacia una dirección determinada. Si hay algún deber general, idealmente hablando, es pensar, no repetir verdades

cristalizadas. Ojalá todos tuviéramos voluntad crítica y generosa en la consideración del otro y de nosotros mismos. El éxito del intelectual es poder comprobar que hay una mayor posibilidad de convivencia entre la gente, le guste a quien le guste.

Una mirada despojada de romanticismo sobre Cuba y el Che

G.D.P.: ¿El carácter glorioso que tuvo la Revolución cubana justifica el rumbo que el gobierno de los Castro tomó con el paso de los años?

H.S.: La Revolución cubana significó un gran impulso para nuestro entusiasmo revolucionario, pero a medida que comenzó a burocratizarse, haciéndose más ortodoxa y consolidando su cercanía con la Unión Soviética, fue degradando las expectativas que muchos de nosotros teníamos. El curso de los acontecimientos la terminó convirtiendo en una simple dictadura de izquierda, pero creo que en los comienzos del movimiento revolucionario, posiblemente sus propios dirigentes no sabían la orientación que tomaría. Y por último, aún no conocemos la verdadera historia de los conflictos internos y las pujas de tendencias que tuvo esa revolución, en la que muchos compañeros de Fidel también fueron desapareciendo.

G.D.P.: Si el Che Guevara hubiera permanecido en la isla, ¿las cosas habrían sido distintas?

H.S.: Creo que no, ¿pero cómo saberlo? De todas maneras, no estaba en el espíritu del Che hacer una revolución de orden libertario. La trayectoria que conocemos muestra que era un verdadero apasionado por el culto a la violencia y la muerte, que para él significaban elementos heroicos para transformar el mundo.

Epílogo

¿Hemos llegado?¹

A otro dijo: “Sígueme”. Él respondió: “déjame ir primero a enterrar a mi padre.” Le respondió: “deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios”.

Lucas, 9:59-60

La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a los muertos.

Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte*

Como es de rigor, pero con no menos sinceridad, agradezco a las autoridades que me otorgan este diploma, a los amigos que lo propiciaron y a los amigos que hoy están presentes.

Cuando supe que inevitablemente debería decir algunas palabras en este acto –antes había supuesto que un diálogo bien podría reemplazar el tono de una única voz– imaginé, casi como título,

1. Palabras pronunciadas en la entrega del Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires, 6 de diciembre de 2011. [N. de la E.] Esta exposición, impresa y corregida en forma manuscrita, constituye un texto inédito. La versión que aquí publicamos incorpora esas correcciones.

una pregunta que me ayudara a pensar la sorprendente situación en la que me encuentro: “¿hemos llegado?”. Como se sabe, las palabras aparecen, uno las anota, y luego, al releerlas, suelen producir cierta extrañeza. ¿Era yo el que podría haber llegado a alguna parte? Me sonaba pedante la posibilidad de que hubiera querido otorgarle ese significado a mi pregunta, más aún si el “hemos” se instalaba allí como un plural mayestático. ¿Recibir un diploma como punto de llegada? No, no era eso lo que se acomodaba a mi espíritu y lo descarté. Los largos años de vida que me han sido otorgados, me han dejado, hasta ahora, la convicción profunda de que los seres humanos –como tales– no tenemos puntos de llegada. Otra cosa son los llamados éxitos, siempre banales aunque se hayan convertido en santo y seña de nuestra época. Tanto, que a veces los éxitos se ofrecen como sentidos del vivir. Nadie, sin embargo, puede conocer con verdad el sentido final de sus actos individuales. Hasta que la muerte –cito a Pier Paolo Pasolini– “realiza el fulmíneo montaje de nuestra vida”. Pero entonces ya es tarde para uno mismo y tal vez por eso nuestros muertos tienen tanto para decirnos.

Con todo, el casi título persiste y, en una versión un tanto familiar, podría complementarse (y ahora el plural incluye a los míos, a ustedes); “hemos llegado” a uno de esos momentos en que necesariamente nos preguntamos por el camino recorrido, por el *currículum*, por el curso de los días pasados. Pero, ¿cuánto de la vida real de cada uno encierra el habitual currículum, convertido en el objeto más precioso de buena parte de la actual vida académica? ¿En qué apartado del currículum puede señalarse lo que se aprendió de los maestros y que ninguna bibliografía registra? ¿Dónde situar (repito a George Steiner) el riesgo al ridículo que también es necesario afrontar con la palabra a destiempo? ¿En qué entrelínea de un bien conformado currículum cabe el sentimiento de soledad que a veces exige la fidelidad a valores que se conside-

ran éticamente irrenunciables? La caricia del halago es casi irresistible. Y el halago del poder, aunque este sea imaginario, puede llegar a ser enfermizo. Flaubert me apunta: “Los que adoran el poder, sea cual sea, serían capaces de pagar por venderse”. El currículum puede llegar a ser eficaz arma en las poco heroicas batallas académicas, pero la vida, lo sabemos todos antes y después de Kundera, está en otra parte.

Como se ve, y sin duda no es por casualidad, estamos hablando de la memoria. El currículum, la carrera (el camino andado), como un ejercicio de anamnesis, de búsqueda a través de la memoria que selecciona qué recordar para construir la propia vida. Pero un currículum que se aproxime a la vida debería dar cuenta no solo de los éxitos sino también de los fracasos. De las desesperanzas tanto como de las ilusiones. Así como la memoria verdadera debería no retener solo lo que la historia enseña que ocurrió, sino también aquello que podría haber sido: la memoria de los vencidos, de lo vencido.

A la manera de Walter Benjamin, podríamos decir que el sujeto que es capaz de contemplar la verdad íntegra del pasado, incluido el pasado no presente, será también capaz de contemplar en el presente, que a veces encandila y enceguece, lo que está en peligro. Los vencedores no entrañan solamente el mal, ni los vencidos, por serlo, son necesarios portadores del bien. A veces, la astucia del mal habita a unos y a otros. Pero el bien no es, necesariamente, la razón de los triunfadores.

Escuchar a los vencidos se vuelve un imperativo ético primordial para que el mundo continúe. No es mucho, pero confieso (en un día como hoy son admisibles ciertas afirmaciones sin demasiado aparato demostrativo) que no siempre pensé así y me alegra profundamente poder expresarlo. Los vencidos podrán ser los vencedores en otro tiempo. Habrá que volver a escuchar entonces a los vencidos. En el espacio del pensamiento sobre el que se

sostienen las acciones nada ha sido más relevante que la idea de progreso, bandera única que, con diversos colores, ha guiado la acción de los que triunfaron y de los derrotados. Habrá que escuchar seriamente a las verdaderas víctimas que, sin ni siquiera saberlo, somos todos.

Cuando hace 50 años Adorno sostenía que la política debe reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita, es decir, para que en nombre del progreso no se cometan las peores atrocidades que recuerda la historia, estaba pensando en otra política que no se sustentara en la pura voluntad de acumular fuerzas. En otra manera de imaginar la *polis* que no es solo (ni principalmente) una cuestión de poder sino que es una cuestión de ética, de la soberanía del otro cuya vida no nos pertenece. Frente a la voluntad de que “los muertos entierren a los muertos” que solo mira al futuro, Benjamin sabe que no hay presente sin pasado y sostiene en sus tesis sobre la historia que la capacidad liberadora de los que luchan, se nutre “de la imagen de los abuelos esclavizados. No del ideal de los nietos liberados”.

Pero no he venido aquí para hablar de mi currículum, sino para agradecer. Mi agradecimiento, mi alegría por este acto de amistad, renueva nombres, gestos y comunes aventuras de la imaginación. Algunos, tal vez demasiados, ya no están compartiendo nuestra Tierra. No es nuestra menor tarea el darles sepultura y guardar las señas. Con ellos, con el pasado que no pasa y que llena nuestro presente, estaremos viviendo y legando nuestra mejor herencia: la del saber crítico, la de la amistad, la del amor.

“Para Schmucler la memoria no es sostén de una identidad política o social: es condición de existencia. Y frente a un pasado de violencia y crímenes, la primera responsabilidad es preguntar “¿cómo fue posible?”, que es también preguntar qué somos y qué dejamos de ser.”

Del estudio preliminar de Hugo Vezzetti

“Héctor era un intelectual cuya intervención buscaba suscitar respuestas, diálogos, debates; provocar lo establecido y discutir el pensamiento dominante corriendo todos los riesgos que fuera menester.”

De la presentación de Vanina Papalini

Héctor Schmucler fue un intelectual de primer orden que forjó como pocos una reflexión profunda y original sobre las relaciones de la memoria con la ética, la política y la responsabilidad histórica. El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales inaugura la colección Legados con una edición al cuidado de Vanina Papalini que reúne 90 trabajos donde el gran intelectual argentino abordó los problemas de la memoria y su relación con la historia y la verdad, la ética y la moral, el mal y la responsabilidad, las desapariciones y las condiciones que hacen posible fundar una comunidad.