# PEDAGOGÍAS GRISES. SUBJETIVIDADES, MILITANCIAS Y SADISMOS EN LA PRODUCCIÓN CULTURAL DEL CONO SUR

### by

#### Adriana Pitetta Dufour

B.A. in Literature, Universidad de la República, Uruguay, 2007

M.A. in Latin American Literature, University of Pittsburgh, 2012

Submitted to the Graduate Faculty of the

Kenneth P. Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment

of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

# UNIVERSITY OF PITTSBURGH KENNETH P. DIETRICH SCHOOL OF ARTS AND SCIENCES

This dissertation was presented

by

Adriana Pitetta Dufour

It was defended on

December, 11, 2015

and approved by

Dr. Áurea Maria Sotomayor, Professor, Department of Hispanic Languages and Literatures

Dr. Juan Duchesne, Professor, Department of Hispanic Languages and Literatures

Dr. Hugo Achugar, Professor, Universidad de la República, Uruguay

Dissertation Advisor: Dr. John Beverley, Distinguished Professor, Department of Hispanic

Languages and Literatures

Copyright © by Adriana Pitetta
2016

# PEDAGOGÍAS GRISES. SUBJETIVIDADES, MILITANCIAS Y SADISMOS EN LA PRODUCCIÓN CULTURAL DEL CONO SUR

Adriana Pitetta Dufour, Ph.D

University of Pittsburgh, 2016

This dissertation explores how radical militancy and State terrorism in Argentina, Chile and Uruguay in the sixties and seventies are represented in recent fictional and nonfictional films, novels, and testimonies. These texts suggest a revision from the perspective of a younger generation (my own) of the standard representation of political violence in this period as involving a strict logic of victims and victimizers. Central in my account is the idea of "gray zone," coined by Primo Levi, who describes the concentration camp as a site wherein victims and victimizers sometimes interchange roles. I argue that similar processes of subjective transformation occurred among the myriad actors involved in the "Dirty Wars". These processes are what I call, building on Levi's concept, *gray pedagogies*.

The first chapter, centers on the question of revolutionary militancy. I look at the "Thou shalt not kill" (*No Mátaras*) debate in Argentina about revolutionary violence and the documentary *The Hour of Furnaces* (1968) by Pino Solanas and Osvaldo Gettino. In the second chapter I analyze a group of texts centered in the idea of militant women as traitors because of their affective identification with their torturers, through a process of what I call tyrannical sexual pedagogies, specifically *La vida doble* (2010) by the Chilean Arturo Fontaine, *El Infierno* (1993) by Luz Arce, and Luisa Valenzuela's novel *La travesía* (2001). The third chapter highlights the ways in which texts by two younger Arentine artists -- the novel *Los Topos* (2008), by Félix Bruzzone and

Albertina Carri's docu-film *Los Rubios* (2003)--address the interactions between State terror and revolutionary militancy, emphasizing issues like sexual diversity, racial questions, class or generational differences. This perspective proposes an ironic "queer pedagogy" as an alternative to the standard testimonial representation of victimization and trauma. The last chapter deals with how the societies involved in the periods of state terror "learn" in the process to be a willing, semisadistic spectator. My focus here is on the novels París (1980) by the Uruguayan Mario Levrero and Historia *del llanto* (2007) by Alan Pauls.

## TABLE OF CONTENTS

1.0		INTRODUCCIÓN 1					
	1.1	UNA MEMORIA QUE ACTIVE EL PRESENTE 1					
	1.2	LA ANTI-MEMORIA COMO RESISTENCIA A LAS ANTIPOLÍTICAS. 9					
	1.3	LA ELECCIÓN DEL CORPUS28					
	1.4	AUTORITARISMOS MODERNOS, ZONAS GRISES,					
	CON	TRAMEMORIA Y SUBJETIVIDADES MILITANTES. ELEMENTOS					
	HISTÓRICOS Y TEÓRICOS DE ANÁLISIS						
		1.4.1 Apuntes históricos					
		1.4.2 Zona gris I. Sobre el concepto y sus posibilidades					
	1.5	SOBRE SABERES Y PEDAGOGÍAS55					
	1.6	ZONA(S) GRIS(ES) II. SOBRE LA SUJECIÓN Y LA PRODUCCIÓN DE					
	SUB	JETIVIDADES 60					
2.0		PEDAGOGÍAS MILITANTES. EL DEBATE NO MATAR EN TORNO A LA					
CAI	RTA ]	DE OSCAR DEL BARCO64					
	2.1	EL PROBLEMA DEL TERROR, LA POLÍTICA Y LA GUERRA 67					
	2.2	UNA CIENCIA DE LOS MILITANTES82					
	2.3	LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO94					
	2.4	EXPERIENCIA, TRANSMISIÓN, PALABRAS101					
	2.5	MUERTE Y LENGUAJE					
	2.6	LA REVOLUCION: EL VIAJE Y LA LECTURA 109					

	2.7 DEL BARCO CONTRAPONE GRITO A SABER 116
	2.8 LAS VIOLENCIAS DE LA LETRA Y EL PROFESOR EN LA
	MILITANCIA
	2.9 LA REEDUCACIÓN MILITANTE. 140
	2.10 EL SACRIFICIO COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO Y SU PODER
	EMANCIPADOR
	2.11 ENTRE EL MILITANTE Y EL ANIMAL: EL DISENSO. Y LA
	ANIMALIZACIÓN DEL SUJETO POS-POLÍTICO144
	2.12 PENSAR LO IMPENSABLE PARA LA IZQUIERDA. LA
	TRAGICONCIENCIA MILITANTE
	2.13 BREVE NOTA SOBRE <i>LA HORA DE LOS HORNOS</i> : EL CINE
	MILITANTE
	2.13.1 La cámara lapicera y el desaprendizaje como condición de liberaciónn
	160
	2.13.2 La normalidad como construccion de la inexistencia
	2.13.3 Emancipación estética ¿para quien? la imagen-conocimiento y su saber
	intolerable 167
3.0	PEDAGOGIAS SEUXALES TIRÁNICAS 172
	3.1 LA PEDAGOGIA SEXUAL DEL TIRANO Y LA ASTUCIA DE LAS
	APRENDIZAS. SOBRE EL INFIERNO DE LUZ ARCE
	3.2 LA LECCIÓN DE LOS PORNÓGRAFOS COMO EDUCACIÓN
	SENTIMENTAL
	3.3 LA ASTUCIA DE LA APRENDIZA

	3.4	MAESTRIA EN EL DESEO Y LA LECCION SOBRE EL PLACER	196
	3.5	LA VIDA DOBLE: LA VUELTA SADICA DEL INFIERNO	200
	3.6	LA CONTINUIDAD DEL CUERPO	206
	3.7	UNA LECTURA DE LA TRAVESIA DE LUISA VALENZUELA	211
	3.8	ACERCAMIENTO A LA NOVELA.	215
	3.9	LOS INFIERNOS TAN TEMIDOS	216
	3.10	LA EDUCACION SEXUAL I. EDUCAR PARA EL TRAUMA	219
	3.11	LA EDUCACIÓN SEXUAL II. DESENMASCARAMIENTOS	229
	3.12	MASCARADAS ESTRATÉGICAS	. 242
	3.13	REFLEXIONES FINALES.	247
4.0	¿UI	NA VICTORIA DE LAS PEDAGOGÍAS <i>QUEER</i> ?	252
	4.1	EL DETENIDO DESAPARECIDO COMO SIGNIFICA	NTE
	DESEST	TABILIZADOR	252
	4.2	LA MÁS MARAVILLOSA MÚSICA DE OSVALDO BAZÁN Y LOS TO	POS
	DE FÉL	IX BRUZZONE.	255
	4.3	LA MÁS MARAVILLOSA MÚSICA: LA VOZ DEL PUE	BLO
	ARGEN	TINO O LA COMPLICIDAD REPRESIVA	256
	4.4	ASOMAR LA CABEZA. LOS TOPOS	264
	4.5	VOLVER A CASA: LOS RUBIOS	278
	4.6	EL CUERPO Y LA FAMILIA.	280
	4.7	¿LO POLITICO?	288
5.0	EL	OJO SADICO DEL SOCIUS. HISTORIA DEL LLANTO DE ALAN PAU	LS Y
PAI	R <i>IS</i> DE M	ARIO LEVRERO	294

	5.1	¿VER VS. ACTUAR?29	94
	5.2	VER Y SABER (ACTUAR).	98
	5.3	HISTORIA DEL LLANTO. UN TESTIMONIO 30	00
	5.4	ESOS RAROS PEINADOS NUEVOS. SEXO, POLÍTICA Y MODA 30	01
	5.5	EL CANTAUTOR DE PROTESTA Y LA NÁUSEA DEL MODEL	0
	PEDA	AGÓGICO30	05
	5.6	SOBERANA SEDUCCIÓN	08
	5.7	PARIS HOLLYWOOD Y EL VOYEURISMO NO EMANCIPADO 32	20
	5.8	SOBERANA SEDUCCIÓN II	27
6.0	(	CONCLUSIONES	33
BIB	LIOG	RAFIA3	36

#### 1.0 INTRODUCCIÓN

### 1.1 UNA MEMORIA QUE ACTIVE EL PRESENTE

Pensar el terror, suspender las categorías dominantes, pensar dentro y fuera de las memorias, sin la prudencia que impide adquirir perspectiva de los olvidos, volver a problemas viejos (o los de siempre) y a retóricas usadas para desgastarlas aún más y explotar sus múltiples sentidos; ver si en los jirones que van dejando, es posible crear; complejizar la ruina, cambiar perplejidad por análisis. Discutir no sólo las explicaciones sino la idea de explicación, excavar en los significados de la fidelidad, de una supuesta obsolescencia retórica y corporal de las batallas en diferentes frentes, libradas por seres cuyo horizonte deja de ser una interrogante, aún cuando no se haya encontrado respuesta. Desplazar del centro (sin dejar de atenderlas) algunas de las conexiones inmediatas con la experiencia de exponer la vida al límite, y colocar otras en su lugar, ¿qué puede tener que ver la voluntad de saber con la tortura cuando no se habla de interrogatorio o de la obtención de información, sino del conocimiento, no ya como información sino como creación que hace parte de los devenires de los sujetos involucrados en ese intercambio?

Durante las dictaduras del Cono Sur tuvieron lugar múltiples interacciones que desataron incontables flujos de conocimiento; algunos atroces, otros productivos: todos significativos en este presente y muchos de ellos objeto de la reflexión en las páginas que siguen. Experiencias que no se cancelan sólo porque se hable de derrota. ¿Derrota de qué? ¿Derrota de quienes? ¿Cómo lidiar con el implacable juicio de la derrota frente a la reivindicación de una experiencia llena de *potencia* en el presente? ¿Cómo se hace para comprender la interacción entre el eje historia-pasado-

memoria-presente y el eje experiencia-representación-narración/relato de lo vivido? El caso del legado social, político y cultural de la historia reciente en el Cono Sur, terrorismo de Estado mediante, lleva de inmediato a pensar en los significantes hasta el hartazgo repetidos, de derrota y duelo, a su vez intrínsecamente relacionados con la proliferación de testimonios, particularmente de las víctimas. Un texto fundamental en esta discusión es *Alegoría de la derrota* de Idelber Avelar. Allí, pese al breve espacio que ocupa en el análisis, se erige un cuestionamiento a la lectura y posición del género testimonial en el mapa crítico. En su mención de textos como *The Little School* de Alicia Partnoy o *Tejas Verdes* de Hernán Valdés, entre otros, se plantea que:

Traían al primer plano la atrocidad absoluta. Ya no había ningún rodeo posible, ningún terreno intermedio, ninguna reconciliación cuando los regímenes en cuestión habían desarrollado tal arsenal de técnicas: descargas eléctricas en los genitales, ejecuciones falsas, violaciones, palizas, submarinos, humillaciones de varios tipos, tortura en niños y mujeres embarazadas, tortura a menudo aplicada a prisioneros encapuchados, asistida por médicos y convertida en verdadera ciencia. Puede que no sea inútil decir todo esto una vez más, para que se recuerde *el terreno histórico* sobre el que reposa el mercado actual. Este es un gesto necesario, pero como sabemos, insuficiente. La *acumulación de hechos* provista por la literatura testimonial representó un paso crucial, no sólo *para convencer a aquellos que insistían en negar lo obvio, sino también para las batallas jurídicas* que han tenido lugar y seguirán durante los próximos años. Sin embargo, la recopilación de datos no es aún la memoria de la dictadura (énfasis míos, 92).

Es interesante pensar que este fragmento es gran parte de la reflexión que se dedica a la literatura testimonial en este texto. En sí, la idea es que aún desde la crítica, esto es lo único que reivindica o legitima esta escritura. Cinco años más tarde, Beatriz Sarlo en *Tiempo pasado* enciende el debate sobre las escrituras testimoniales en Argentina con otro giro. El referido por Avelar en su título de la sección de testimonio es "el giro naturalista y el imperativo confesional", mientras que el de Sarlo la crítica se dirige hacia el "giro subjetivo"; para adentrarse en el debate, comienza señalando que

la memoria ha sido el deber de la Argentina posterior a la dictadura militar y lo es en la mayoría de los países de América Latina. El testimonio hizo posible condena del terrorismo de estado; la idea del "nunca más" se sostiene en que sabemos a qué nos referimos cuando deseamos que eso no se repita. Como instrumento jurídico y como modo de reconstrucción del pasado, allí donde otras fuentes fueron destruidas por los responsables, los actos de memoria fueron una pieza central en la transición democrática, sostenidos a veces por el estado y de forma permanente por organizaciones de la sociedad. Ninguna condena hubiera sido posible si esos actos de memoria, manifestados en los relatos de testigos y víctimas, no hubieran existido (énfasis míos, 24).

Terreno histórico, batallas jurídicas y acumulación de hechos para Avelar; memoria imperativa, instrumento jurídico, modo de reconstrucción del pasado, actos de memoria en el caso de Sarlo: estas son las formas/pistas de lectura de la literatura testimonial y sus efectos productivos y quienes crean estas literaturas son relegados a la función de testigo/víctima. Pero estos testigos-

víctimas también son actores/actrices, agentes activos a menos que se parta de una versión tremendamente limitada de la experiencia. Así, por oposición a esto, me afilio a comprender la experiencia en la forma propuesta por Herlinghaus cuando afirma que: "experiencia quiere decir, más allá de lo experimentado, posibilitar una mirada capaz de enfocar el presente desde un "estarsiendo-en-la-historia" de subjetividades en conflicto" (59).

Una versión de la experiencia que no apunta tanto al haber vivido como al estar siendo implica un giro radical, por el cual quienes han escrito estos testimonios reclaman un lugar diferente en la conversación. Sin embargo, como se ve más arriba, cuando se lo valora entre lo histórico y lo jurídico, la Historia y la Ley marcan el destino del testimonio, limitándolo a su valor de *verdad*. En palabras de Avelar

la reinvención de la memoria tras los militares exige una crítica del legado del testimonialismo, a pesar de la importancia indudable, insisto, de defender la *verdad factual* de esos textos (...) la verdad factual, sin embargo, no es aún la verdad de la derrota. La *verdad de la derrota* no puede surgir en un lenguaje que aún no haya incorporado la experiencia que narra en una *reflexión* sobre la derrota (énfasis míos, 97).

Curiosamente, la escritora y sobreviviente de la desaparición forzada Alicia Partnoy en el acto de contestar al giro subjetivo de Sarlo, contesta aún más específicamente a este tipo de sentencia. Partnoy es *rescatada* por Sarlo en oposición al testimonio de corte "realista romántico" cuando destaca que la escritora erige una voz diferente, marcada por la imaginación más que por la acumulación de detalles y que además se distingue por el uso de la tercera persona (71-72). Al

manifestar qué es lo que la distancia del veredicto de Sarlo acerca del testimonio y de esta perspectiva sobre el giro subjetivo, Partnoy sostiene: "what concerns me about these words and Sarlo's statements is the belief that survivors are unfit for *theoretical reflection* unless they undergo traditional academic training and do not refer directly to their *experience*" (1665). Esta tensión o directamente oposición, entre conocimiento y experiencia, cristaliza como nunca en la discusión sobre el testimonio; una oposición que en otros terrenos discursivos, tal vez daría hasta vergüenza. Una tensión que entiende a la experiencia como algo móvil, vívido, activo y al conocimiento como producto de la reflexión reposada; algo que se elabora en un terreno delimitado y en los mejores casos, se divulga. Partnoy como escritora, sobreviviente y académica, desdibuja los límites de la autoridad discursiva y los considera dinámicos, así como los límites entre la experiencia y el conocimiento: "the challenge that Sarlo and many scholars in Latin America seem to share involves the ability to train their imagination to go visiting without tying it to the leash of truth. In my view, that leash is a limit imposed by self interest: the preservation of academia as the only realm where *knowledge can be produced*" (1666).

De manera que el testimonio y en particular la voz del testimonio parece desafiar la experiencia como lugar de conocimiento. Es tal vez el registro escrito por excelencia que nos pone frente al problema de la transformación de la experiencia tradicional. El problema de las diferentes autoridades, la autoridad para testimoniar y la autoridad para crear conocimiento, termina por

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Aquí Partnoy también se refiere a las palabras ("what concerns me about these words") de Arturo Jiménez en el periódico *La Jornada*, quien sostiene, según la cita de Partnoy, la necesidad de ir más allá de la predominancia del *racconto* testimonial del horror de la represión para poder pasar a reflexiones teóricas más fuertes. (1665). Asimismo, Shoshana Felman, en su libro *Testimony* de 1992, sostiene una posición similar a que leemos en Sarlo o Avelar cuando afirma que: "as a relation to events, testimony seems to be composed of bits and pieces of a memory that has been overwhelmed (...) acts that cannot be constructed as knowledge nor assimilated into full cognition (...) testimony is, in other words, a discursive practice, as opposed to a pure theory. (5). En este visión, radica una perspectiva sobre el conocimiento como algo opuesto a la acción. Así, el testimonio en esta perspectiva no es el lugar de la reflexión teorética que reclama Partnoy.

delinear los límites de la crítica. Agamben analiza la sustitución que opera la conciencia psíquica respecto del alma cristiana o el "intelecto agente" de los griegos y sostiene que "la transformación del sujeto no dejó de alterar la experiencia tradicional. En tanto que su fin era conducir al hombre a la madurez, es decir, a una anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, era en efecto algo esencialmente finito, era algo que se podía tener y no solamente hacer.

Comparto aquí la dificultad de una dicotomía entre verdad factual y verdad de la derrota que detecta Susana Draper; así, la verdad factual es la crítica que como he mostrado, se erige a la literatura testimonial, en tanto que la verdad de la derrota es la clave de lectura de la literatura del duelo, como alegoría de la derrota. El riesgo o problema señalado por la concepción de Draper, tiene que ver con compartimentar lo histórico y la historicidad pretendiendo que no existe contacto entre ambos, al hablar de una verdad de la derrota y plantear la oposición tajante entre lo alegórico y lo factual; un antagonismo que como señala Draper, el propio Benjamin intenta evitar. En palabras de la crítica: "the reduction of allegorical readings produced an idea of historicity that was limited to the idea of the truth of defeat and that forestalled other possible approaches to configuring historicity (for example, another style of thinking of past struggles)" (11).

Es justamente un interés por otro estilo u otra perspectiva en el repensar las luchas del pasado reciente en el Cono Sur, lo que inspira las siguientes lecturas. La posibilidad de mirar a problemas viejos desde textos nuevos, que reconfiguran el problema de la derrota, entre otros. Una de las apuestas para lograr ese otro estilo de pensar estas luchas en sus razones y emociones, será leer en un mismo plano textos que desdibujan y recrean las fronteras entre diferentes registros de escritura. Ver así, cómo las novelas pueden desafiar desde su "ficción" la teoría política, pueden contradecir fuertes postulados de la militancia desde una transgresión no gratuita, con la misma

potencia y diferentes gestos que las escrituras testimoniales. Se busca evitar así, leer por un lado testimonios y por el otro ficciones y más bien detener la mirada en las formas en que las diferentes escrituras devienen otras.

Es por ello que las nunca sencillas relaciones entre el testimonio, la literatura y la verdad si bien no son un problema nuevo, son recurrentes. La primera edición de un debate fundamental condensado en la antología de textos *La voz del otro*, editada por Beverley y Achugar data de 1992 y muchas de las interrogantes ahí discutidas siguen siendo materia de debates no poco sentidos. En un prólogo de 2002, Beverley sostiene lo siguiente:

El testimonio es, en nuestra propia definición en estas páginas, un "arte de la memoria," pero un arte dirigido no simplemente a la memorialización del pasado, sino a la construcción futura de una nación más heterogénea, democrática e igualitaria. Para construir esa patria, sin embargo, habría que comenzar con el reconocimiento de una autoridad cultural que no es la nuestra, que reside en la voz de otros. Para ese efecto, aún en sus ambigüedades y contradicciones (y la intervención de Stoll tiene en última instancia el valor de hacernos ver algunas de esas ambigüedades y contradicciones), *el testimonio sigue siendo parte de una pedagogía necesaria* (énfasis míos, 15).

Se supone que el testimonio ayude a la sociedad a pensarse además de a verse o reconocerse. Se supone también que el reclamo es por un testimonio fértil y para ello, es debido evitar esa memorialización que lo paraliza, lo vuelve descripción quieta que puede dar cuenta pero no intervenir. Es en esa misma de línea que Partnoy reclama un lugar para los testimonios como

espacios de producción de conocimiento. También la literatura que aborda estos "viejos dilemas" desde la actualidad, constituye un desafío y reclama (sin chistar) configurarse como un espacio activo de creación de saberes y miradas que desafían todo el tiempo a la crítica y las lecturas cómodas del pasado reciente.

El acercamiento es, en términos histórico-políticos, a las militancias en grupos de la izquierda armada así como en los partidos marxistas que no sostenían esta lucha. También a las dictaduras de los setenta en Argentina, Chile y Uruguay, que construyeron un Estado terrorista, que en su intento de masacrar estas militancias, cambiaron para siempre la dinámica de las preguntas y las respuestas sobre el pasado reciente en estos países. Como una más de las cajas de resonancia de esa mutación de las interrogantes y la búsqueda de respuestas, esta tesis se propone más que contestar, preguntar, más que explicar o demostrar, pensar, junto a las creaciones de los diferentes campos que me interpelan.

Esta disertación estudiará a través de un *corpus* de novela, testimonio y documental, producido en Argentina, Chile y Uruguay entre la década del 60 y la actualidad, la consolidación de lo que conceptualizo como *pedagogías grises*; *me refiero a zonas grises*<sup>2</sup> *que propongo que funcionan como espacios pedagógicos y a su vez espacios pedagógicos que desafían esas zonas grises*. En este sentido, afirmo que las dicotomías clásicas con que se han leído los períodos de las dictaduras y post-dictaduras del Cono Sur, tales como víctima-victimario, represor-reprimido, y las consiguientes categorías de trauma y memoria en las versiones en que se consolidan en los períodos inmediatos de transición democrática, son estáticas y en ocasiones han borrado la posibilidad de la vigencia política del pasado. Desde algunos años a esta parte, se han tensado los límites discursivos de la memoria, dinamizándola y explotando sus múltiples posibilidades y

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Tomo la idea de zona gris de Primo Levi tal como será explicitado y analizado largamente a continuación.

aportes al presente, no ya desde el deber sino desde la elección de su *crítica* como espacio de acción.

### 1.2 LA ANTI-MEMORIA COMO RESISTENCIA A LAS ANTIPOLÍTICAS.

En las lecturas críticas del período de las dictaduras del Cono Sur, existe una abrumadora cantidad de testimonios de sobrevivientes, así como textos y ensayos críticos de diferentes disciplinas, que en un primer momento (dígase post-dictaduras/restauraciones democráticas hasta los noventa del neoliberalismo salvaje) enfocados principalmente (aunque no sólo, desde luego) en ciertos ejes: el debate sobre la(s) memoria(s) (su apropiación por el Estado, los discursos de Punto Final, los museos de la memoria, los reclamos desde los grupos de familiares), el trauma (y el postrauma/el duelo) y el cuerpo sufriente (torturado, abusado, violado y en su radicalización total, desaparecido), el exilio y las implicancias de la escritura diaspórica<sup>3</sup>. No ofrecería más que un inventario de lugares comunes hablar de las escrituras "politizadas" en términos de insurgencia, resistencia, represión o subversión; esto es un dato del que se parte y por tanto no sería un hallazgo de esta disertación. La escritura como forma de resistencia o de insurgencia ha acompañado siempre al sujeto en sus horas más difíciles. Ahora bien, las antes mencionadas son tendencias que han opacado, cuando no borrado por completo las subjetividades militantes. Se ha convertido a los héroes y las heroínas, los militantes que daban la vida en los 60 por un ideario, por la justicia, por la igualdad, por el socialismo o el comunismo, a los rebeldes y a los guerrilleros (tanto a los autoritarios que ejercían lugares de poder en sus grupos como a los que realmente creían en la

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ver Lorenzano (2001), Kaminsky (1999), Kantaris (1995), Tierney-Tello (1996), Portela (1998), Reati (1992), Blixen (1993), Portela (2009) entre otros.

horizontalidad como premisa), en testimonios de tortura, en profesionales liberales, en discursos de derechos humanos<sup>4</sup> que opacaron el pasado militante. Durante largos años las discusiones de los sesenta y setenta fueron fijadas en el tiempo, quedaron fosilizadas en una especie de mueca absurda y demodé, junto a las imágenes icónicas de esos años, desde la versión pop de la cara del Che en las remeras hasta las fotografías en blanco y negro de los desaparecidos, detenidos ellos también en el tiempo, en esos rostros jóvenes vistos como sacrifícios. Por otro lado, la subjetividad del torturador, del represor, el pensamiento del régimen y más importante aún, la complicidad del *sentido común* social, casi no han sido abordadas más que de manera tangencial en gran parte de la crítica, salvo algunas excepciones<sup>5</sup>. La crítica que idealiza o juzga sin cesar a la víctima, se resiste a aprehender al represor y mucho más a la escurridiza y compleja figura del cómplice.

Podría decirse, retomando el hilo anterior, que mi preocupación está inscripta en la actualidad o vigencia del pasado; una preocupación compartida por otros, y que da un sentido muy diferente a la memoria, que tiene que ver con la memoria como acto, la memoria como pura potencia, la memoria en movimiento permanente no sólo para *recordar* sino para *hacer* y *ser* aquí y ahora; una memoria negativa o reverso de la memoria. Quiero rescatar unas líneas de Horacio González en su libro *La memoria en el atril*, una compilación de estudios que apela a cambiar la mirada sobre el archivo del siglo XX en la Argentina

Lo que llamamos historia nunca se cierra sobre sí misma en una objetividad prefigurada, sino que presenta su mera actualidad en *incesantes desvanecimientos* 

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Quien da cuenta de esto con claridad es Jaques Rancière en su artículo "¿Quién es el sujeto de los derechos humanos? Sobre esa discusión hablaré más adelante.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>En este sentido *What we remember: The construction of memory in military discourse* de Mariana Achugar, publicado en 2008, es una obra de referencia sobre el discurso del régimen en Uruguay. La autora también ha trabajado sobre la forma en que los jóvenes han procesado la memoria de la dictadura en el mismo país.

[...] los actos se recortan sobre la memoria y cada vez que se manifiestan, o que adquieren esa consistencia que permite llamarlos actos, la memoria se anula, se abre y desgarra como si nunca pudiera volver a existir. Pero es porque el acecho, la espera y el nuevo asalto a los hechos ocurridos es el ritmo de sus movimientos. Así, la memoria puede ser una tela sin costuras cuando permanece muda y el desgarrón permanente del tejido cada vez que se la solicita. No se puede no "hacer memoria". Pero cada vez que esa fabricación ocurre se produce *una actualización repleta de negatividad, de anti-memoria* (14).

El miedo a esa actualización negativa, a esa anti-memoria, es lo que parece haber impedido durante mucho tiempo, poner en acto la memoria del pasado reciente en América Latina, por más paradójico que ello suene. Cada puesta en diálogo con el presente (y no la contemplación nostálgica) es un desgarrón. En cierto sentido, la izquierda bien pensante se sintió obligada desde siempre al exceso de memoria; un exceso que terminó por materializarse en olvido. Pertinente es la referencia a Duchesne que en su análisis del proceso guerrillero argentino, inscripto en una línea afín a la que intento seguir aquí, afirma que

Obviamente, una de las vías para proyectar un acontecimiento revolucionario y abrirlo como espacio común de la espera es la construcción de la memoria. La memoria leal al acontecimiento no reproduce la vivencia subjetiva asumible como inmediatez incuestionada de lo dado, sino que se asume en todo caso como *memoria crítica*, es decir, no como recuperación de la vivencia particular configurada en torno al acontecimiento, sino como negación y transformación

crítica de tal experiencia en aras de su validación universal y de la recreación continua de su potencial transformador (*La guerrilla narrada* 272).

Desde hace algunos años, coincidiendo con la llegada al poder de sectores más o menos progresistas en la región, comienza a desgarrarse el tejido y a imponerse esta memoria crítica con un debate tan necesario como largamente postergado, sobre la violencia revolucionaria y su centralidad política en los setenta mirado desde esta lógica de negación y transformación en lo que tiene para decir sobre el presente y el futuro. Si bien este debate será abordado en profundidad en el primer capítulo, permítaseme introducirlo brevemente ya que también tiene que ver con esta presentación de la contramemoria o anti-memoria que vengo desarrollando y en la cual se inscribe este trabajo.

Tal como lo presentan Andermann y Kraniauskas, uno de los aspectos más destacados del gobierno de Néstor Kirchner en la Argentina fue el apoyo en la "búsqueda de la verdad" a las organizaciones de familiares de detenidos desaparecidos y de derechos humanos en general. En este marco, aparece publicada en el 2004 una entrevista a Héctor Jouvé, miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) de Argentina, quien reflexiona allí sobre diferentes aspectos de su pasaje por la guerrilla. Lo central de su relato y lo que desencadena una discusión que perdurará durante años, radica en la narración del juicio y ejecución de dos compañeros de guerrilla, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald, acusados de traidores debido a su posible "quiebre" durante la tortura y en virtud de su debilidad física y psíquica. Este tipo de evento, el juicio y posterior exterminio de compañeros por *traición*, ha dado lugar a una vasta literatura que será abordada

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Esta idea de quiebre o traición, a la cual está dedicado el primer capítulo, remite a quienes por no soportar la tortura o aún sin haber llegado a ella pero ante su sola posibilidad, comienzan a brindar información que delata a sus propios compañeros y sin duda tiene un lugar central en la idea de zona gris.

parcialmente en las páginas que siguen. De todos modos, lo que aquí interesa es que en respuesta a esa entrevista, Óscar del Barco, filósofo y ex miembro del Partido Comunista y parte de la red cordobesa de izquierda radical de la que Jouvé habla en su entrevista, asume la responsabilidad sobre esas ejecuciones en un tono que convoca a otros a hacerse eco de esa toma de responsabilidad. Así bajo la consigna de "no matarás", se termina por "igualar las muertes" y planteando casi sin distinción la responsabilidad de sus compañeros junto a la de Videla. Plantea sin más que las fuerzas de la revolución (no sólo en América Latina ya que también se refiere a Lenin, Trotsky, Guevara o Castro), han infringido el principio ético fundamental según el cual todas las sociedades deben fundarse: el no matarás (89).

De modo tal vez un tanto inesperado, llueven las respuestas, configurando múltiples debates que van desde la pertinencia de un "giro ético levinasiano" hasta las diferentes aristas políticas, sociales y culturales relacionadas a la violencia política, interpelando a las claras a los diferentes autores que toman la posta y continúan "desgarrando el tejido". En el marco de este debate, una de las intervenciones más sustanciales es la de Elías Palti, la cual se da a propósito también de *La fidelidad del olvido*, de Blas de Santos, un texto en el que se reflexiona sobre el psicoanálisis de la subjetividad militante. Al respecto dice Palti

La fidelidad del olvido de Blas de Santos se despliega a partir de una paradoja: que el ejercicio obsesivo de la memoria se haya convertido en un mecanismo de olvido. Contra lo que afirma cierta crítica reaccionaria, no se trata de que la fijación obsesiva en el objeto rememorado impida mirar al futuro (crítica que en verdad, no resiste el menor análisis: el castigo de las atrocidades del pasado es, muy claramente, al mismo tiempo un modo de construir el futuro, uno que no reciba

como herencia ni de lugar alguno a la impunidad), sino, por el contrario, que *no* permite mirar ese mismo pasado. Tal fijación obsesiva en un hecho traumático ocurrido tres décadas atrás haría manifiesta la incapacidad subjetiva de investirlo simbólicamente y reconocerse en él, indicaría la falla del mecanismo de subjetivación (énfasis míos, 109).

Esta falla, sin más, puede verse como la de la izquierda que se objetualiza y ya es incapaz de verse como sujeto de esa historia pasada, salvo en el lugar de víctima. En los últimos años, no obstante, se han abierto algunos espacios y líneas de debate en torno a la contramemoria<sup>7</sup>, que han permitido realizar ciertos tajos en el conocimiento del período y, coincidiendo con la llegada al poder de algunos gobiernos progresistas en la región, han posibilitado retomar los debates centrales de los años previos a los golpes de Estado, como el lugar de la violencia revolucionaria, la hipótesis comunista, la militancia, el lugar de la sexualidad y los afectos en la militancia política (y no sólo en la experiencia traumática posterior de la prisión, la tortura o el exilio), entre otros. En estas líneas de debate "contramemorioso", se inscribe esta disertación. Uno de los teóricos que se posiciona en esta línea es Bosteels desde su texto *Marx and Freud in Latin America*. Allí se sostiene que

(...) Many radical intellectuals and activists from the 1960s and '70s – for a variety of motives that include guilt, shame, risk of infamy, or purely and simply the fear of ridicule if they were to vindicate their old fidelities- are accomplices to the

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Entendida por oposición a la memoria monumentalista y a la memoria enraizada en el discurso de los derechos humanos o "giro humanitario" y la victimización de la izquierda política. Se aclara el punto en extenso en la introducción.

oblivion insofar as they refuse to work through in a quasi-analytical sense of the expression, the *internal genealogy of their militant experiences*. Thus, the fury of subversion remains, unelaborated, in the drawer of *nostalgias*, with precious few militants publicly risking the ordeal of self-criticism. What is more, the situation hardly changes if, on the other hand, we are also made privy to *the opposite excess*, as a wealth of personal testimonies and confessions accumulates in which the *inflation of memory* seems to be little more than another, more spectacular form of *the same forgetfulness*" (énfasis míos, 3).

Aquí, palabras más, palabras menos, Bosteels se inscribe en el debate sobre el peligro del olvido acarreado por el exceso de memoria. En un pasaje bastante removedor, Bosteels se refiere a una instalación artística que recupera imágenes de libros enterrados durante los años 70 por ser considerados peligrosos por parte de la Junta militar. Una carta escrita a mano por una de las jóvenes de aquellos años (quien debió enterrar gran parte de su biblioteca en aquella época), y cuyos libros fueron luego encontrados (dado que no recordaba exactamente dónde los había enterrado) y desenterrados por sus hijos más de veinte años después, alude a la alegría de sus hijos mientras encontraban los libros, en contraste con la tristeza de haberlos enterrado. Bosteels explica que lo que se propone con la recuperación de parte de aquellos textos, cavando él también sus propios hoyos, se enmarca en un proyecto contra-memorioso: "this effort in constructing *an archive of counter-memory* concerns, not only the books that were actually buried and in some cases disenterred [...] *Counter-memory also concerns the ideas, dreams and projects* that were otherwise forced to find a more figurative place in the inner recesses for the psychic apparatus of their original proponents" (21).

Su ejercicio es uno entonces de contra-memoria (afín pero no igual a aquella anti-memoria de González a la que me referí más arriba), como el del joven que cava hoyos en el jardín de su madre para desenterrar viejos textos teóricos quemados por ella misma ante la represión: textos que han sido destruidos, olvidados, quemados o censurados. Para referirme a mi ejercicio, similar a aquel pero no igual, voy a retomar la idea de los huecos. Tal como lo plantea Blas de Santos, citado por Palti "En la acepción de Freud, el recuerdo no estaba destinado a cubrir los huecos que pudo dejar una época, sino a interrogar el sujeto sobre los rellenos que ocultan los [huecos] de su actualidad" (110). Si Bosteels se propone cavar hoyos, yo me propongo remover los rellenos que se han ido colocando para tapar los huecos actuales, impidiendo el diálogo entre aquel pasado que no deja de pasar, y este presente. Quiero pensar lo que pasó en los sesenta y los setenta (y siguió pasando de múltiples formas en las décadas siguientes) no desde la reconstrucción testimonial aislada, sino desde esta, puesta en diálogo con las ficciones, la historia, las verdades. Poéticamente, se trata no sólo de desenterrar sino de volver a leerlos, siguiendo los pasos de la búsqueda de quienes leían y construían bibliotecas con esos textos, así como de quienes los quemaban o mejor aún, entender cómo todos esos procesos de aprendizaje construían y destruían subjetividades.

Se trata de penetrar en una serie de prácticas, sentidos, zonas grises, tácticas y estrategias, militancias y represiones, con el afán de entender esos espacios como espacios cargados de voluntad de saber/poder, no sólo cuerpos sufrientes. A su vez, este ejercicio marca evidentemente la necesidad de problematizar el concepto de la derrota y las lecturas y proyectos críticos que excluye. ¿Qué es lo que define la derrota, un evento o la reflexión sobre la derrota? Permítaseme entonces aquí una digresión que considero central para fundamentar nuevamente la idea de anti-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> De cierta forma se trata de una distinción que ha sido sumamente fértil para la filosofía contemporánea, entiéndase la de la historia respecto de la genealogía.

memoria y anti-víctima y que tiene que ver con la propuesta de Rancière en su artículo "Who is the subject of the rights of man?" publicado en su texto *Disensus*. Lo primero que puede decirse para "situar" al texto, es que dialoga con la tradición de pensamiento en torno a la biopolítica. Para comenzar, voy traer a colación un texto que tal vez podría considerarse pionero en términos de las categorías que permiten pensar la biopolítica; me refiero a *La cuestión judía*, de 1843. Este sea tal vez, uno de los textos de Marx que debate más profundamente las cuestiones vinculadas al binomio Estado/sociedad civil así como la distinción entre *emancipación política* y *emancipación humana* y que por alguna extraña razón no es muy convocado por los fans de la biopolítica (tal vez se deba a que el "marxismo científico" ha eclipsado estas iluminadoras reflexiones, pero de todos modos no es algo que haya que discutir aquí). Decía Marx en estos escritos

El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su *vida material*. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa cómo *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo

profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginería (10).

"Sociedad civil" es una expresión que ha adquirido en la actualidad muchos significados. Para Hegel —en el sentido en que lo emplea Marx-, la sociedad civil (sinónimo de sociedad burguesa en el texto) es una forma "espontánea" de organización humana, superior al estadio de la vida familiar, caracterizada por el interés individual, el egoísmo, y la guerra de todos contra todos. Hobbes justificaba el régimen monárquico, como una barrera contra esta situación en la que "el hombre es lobo del hombre"; la solución propuesta por Hegel sería construir una oposición a la esfera del interés privado con la esfera de la racionalidad pública: el Estado.

Para Marx, el *ser genérico* del hombre, es su *ser comunitario*. Sin embargo, ante el proceso de consolidación del Estado político se genera una brecha entre la vida comunitaria -meramente política, donde el hombre sólo cuenta como ciudadano abstracto- y la vida privada, el ámbito del interés individual, que es donde tiene lugar la cotidianeidad, las relaciones y las prácticas sociales reales. Marx lee esto en clave de la "doble vida": por un lado, la vida a nivel de la especie, que se limita al terreno político; por el otro, la vida del hombre individual, que abarca todos los demás aspectos y por supuesto determina la vida política. La separación entre Estado y sociedad civil, entonces, constituye en cierta medida una paradoja: mientras que el hombre se comporta comunitariamente (la política), no es real, sino abstracto, y en la medida en que tiene una vida real

(la de la sociedad civil), esa vida no es comunitaria, sino egoísta, aislada del semejante. La vida humana estaría dividida en dos, siendo ninguna completamente humana. Esta escisión nos da un marco de inicio para la reflexión, y no es casual el hecho de que aún sin profundizar en su mención, Rancière comience el artículo refiriéndose a la importancia de los derechos y su formalidad para el joven Marx.

El territorio de lo post-histórico según Rancière ha dado lugar a nuevas figuras de lo inhumano, en tanto los derechos del hombre pasaron a ser los de aquellos, paradójicamente, sin derechos, los refugiados, los desterritorializados. En definitiva, los derechos de *la víctima*. De esta forma se abre una reflexión en clave de interpelación a Hannah Arendt y su discusión sobre "el derecho a tener derechos" como el verdadero derecho humano. Evidentemente la interrogante que está de fondo es ¿cómo se torna viable para los sin derechos, los excluidos del Estado, la posibilidad de exigir derechos?

La crítica de Rancière comienza entonces por atacar lo que podría llamarse el "giro humanitario". El camino que se abre desde *el hombre* en Marx a *la humanidad*, y de allí a *lo humanitario*. En tal sentido, platea Rancière que "the Marxist form of critique could not be revived, obviously: instead another form of suspicion was resuscitated in its place: namely, that the man of the Rights of Man was a mere abstraction and that the only real rights belonged to "citizens", the rights attached to a national community as such" (63). Este sería según Rancière el postulado levantado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. En tal sentido, según Rancière, Arendt despolitiza los derechos humanos, identificando lo humano con la mera vida (la *zoe*) y el ciudadano con la vida política (*bios*). Por otra parte, esta crítica implica *per se* una crítica a la democracia. En cierto sentido, la crítica tiene que ver con que Arendt vuelve ontológica la distinción entre *zoe* y *bios*, mientras que la política ha tratado de mostrar que esa división no está dada. Rancière sugiere

entonces que debe prestarse atención a la idea de un "estado más allá de la opresión" que subyace en la idea de que este grupo meramente humano ni siquiera es oprimido porque nadie quiere oprimirlo. Aquí se activa la verdadera crítica de Rancière, que más que a la concepción de los derechos, apunta a la concepción de lo político. Dice el filósofo: "the notion of a state beyond oppression relates less to reality and more to Arendt's rigid opposition between the realm of the political and the realm of private life – what in the same chapter she calls "the dark background of mere giveness" (72).

En este punto la crítica de Rancière se abre y se profundiza, aludiendo así a la forma en que esta reflexión despolitiza el poder y la represión, creando una esfera de excepcionalidad que no es política; así se pasa según Rancière de la archipolítica a la depolitización, siendo esta la marca clave de la teorización agambeniana de la biopolítica. Rancière desglosa la construcción de Agamben y afirma que este toma la paradoja de Arendt y la iguala por un lado a la idea de biopoder acuñada por Foucault y por otro lado a la teoría de la excepción de Schmidt.

Así, tal como lo señalé anteriormente, la propuesta de Rancière plantea que Arendt despolitiza los derechos humanos al identificar lo humano con la mera vida o la vida nuda de Agamben y al ciudadano con la buena vida o el *bios politikos*. De esta forma, para Rancière, la reducción de Arendt tiene que ver con sus presuposiciones ontológicas y no con la experiencia de la ausencia de estado. De este modo, la democracia moderna y los derechos humanos se apoyan en la confusión de estas formas de vida. A partir de allí, Rancière critica la concepción de la política como una acción pública a través de la cual los individuos revelan su humanidad en presencia de iguales.

Volviendo a la reflexión de Rancière sobre Agamben, este conectaría la crítica de Arendt con la polémica de Foucault en torno a la liberación sexual. Aquí vale la pena detenerse un

momento en Foucault. En la primera de sus conferencias de Toronto del año 1982, Foucault justificaba la importancia del tema de la sexualidad, al afirmar que "a diferencia de la mayor parte de los otros grandes sistemas de interdicciones, el que concierne a la sexualidad ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo" (36). Es pues el estudio de esta obligación de decir la verdad acerca de uno mismo a través de la sexualidad, la asociación entre la prohibición de hacer y la obligación de decir, parte de la genealogía que el filósofo francés intentará reconstruir a lo largo de gran parte de su obra. Existe un paralelismo entre el ciclo de represión de la producción discursiva en torno a la sexualidad y la consiguiente explosión de los mecanismos de incitación a la confesión, y la represión de la producción discursiva en torno a la política, fomentando también una explosión de medios de incitación a la confesión. Lo innombrable en el sexo y en la política, engendran la necesidad de la confesión. En el marco de estas conceptualizaciones, el poder deja de estar asociado a la política o al Estado, y pasa a verse como multiplicidad de micropoderes. Si pensamos la obra de Foucault en dos etapas, podría decirse que la noción de poder implica dos conceptos: uno de ellos, el binomio "poder-saber", intimamente ligado a la pedagogía (que aquí me interesa particularmente) que lo lleva en una especie de continuum, a su idea de panóptico; el otro, el micropoder inmanente que se despliega en lo que él conceptualiza como biopoder.

Volviendo a Rancière y Agamben, este último utilizaría la idea de biopolítica para transformar la ley en una forma de poder. Así, para Agamben se trataría de la convergencia del control sobre la vida foucaultiano con el estado de excepción de Schmitt, el cual remite a que la autoridad política/ el poder del soberano es el de decidir la suspensión de la legalidad. Agamben identifica el estado de excepción con el poder de decisión sobre la vida. En tal sentido se da una identificación entre el estado de excepción y la excepción de la vida, la vida nuda. Agamben llega

entonces a proponer el campo de concentración como el *nomos* de la modernidad. De esta forma el conflicto político se ve reemplazado por el poder soberano y la vida nuda. De cierta forma y en modo similar a lo que sucede con la zona gris, la víctima y el victimario son parte del mismo cuerpo biopolítico.

Rancière afirma que la suspensión radical de la política en la excepción de la vida nuda es la consecuencia de la archipolítica de Arendt que intenta mantener la política por fuera de la contaminación de lo privado o lo apolítico. Aquí conviene volver por un momento a la Cuestión Judía. Allí Marx contrasta la realidad social de los humanos en la sociedad civil de propietarios con la ilusión política de los ciudadanos como miembros libres e iguales del Estado. Tal como lo plantea como ciudadano de un Estado, el hombre participa de una soberanía imaginaria mientras se le roba su propia vida y se le adjudica una universalidad irreal. En contraste con esto, es al burgués al que se lo considera el hombre real y verdadero. Esta perspectiva implica leer a la política como una mentira sobre la realidad en tanto sociedad. Esa pretendida igualdad se ve como ilusoria. Así, lo que Rancière llama archipolítica en Arendt, invierte completamente el gesto de Marx. Para Arendt, no es ya el ciudadano sino el humano, lo que como tal es ilusorio, una abstracción. Esto se debe a que es sólo participando en política que una realidad compartida se constituye. Cuando uno está limitado a la existencia social y por fuera de la esfera de las apariencias, confinado a la mera existencia social, pierde entonces el sentido de realidad. Para clarificar la cuestión del sujeto, Rancière trae el ejemplo de la revolucionaria Olympe de Gouges. El punto de esta mujer, era que las mujeres no eran iguales, no gozaban del derecho al voto, proscripción que se apoyaba en su inexistencia social. Ahora bien, la vida nuda de las mujeres probó ser política en la propuesta de de Gouges, dado que las mujeres sí eran sentenciadas a muerte como enemigas de la revolución.

Si podían perder esa vida nuda, entonces era también vida política. La igualdad en la guillotina determinaba la igualdad en la participación política.

Y aquí viene lo que entiendo es otro de los conceptos centrales y que de hecho da nombre al libro de Rancière: el disenso. Este punto de la revolucionaria, no era atendido por los *decididores* ni los hacedores de leyes, sin embargo, sí se podía construir un disenso. En palabras de Rancière "a dissensus is not a conflict of interests, opinions or values; it is a division inserted in "common sense": a dispute over what is given and about the frame within which we see something as given" (69). Aquí se explica el punto *a priori* complejo sobre los derechos. Las mujeres mostraron que eran privadas del derecho que tenían por la Declaración de Derechos y con su acción pública, mostraron que efectivamente *tenían* los derechos negados, que los podían *poner en acto*. Esto es el disenso entonces según Rancière, la puesta en un mundo de dos mundos. Otra cuestión en la que el filósofo se desmarca de concepciones anteriores tiene que ver con la *idea de sujeto* ya no como hombre o ciudadano sino como *una capacidad*, *la de poner en escena los disensos* (con lo interesante de la cuestión teatral en la definición).

Así, la distinción entre el hombre y el ciudadano tiene que ver con la apertura de un intervalo, una posibilidad de subjetivación política. De modo tal que los sujetos políticos construyen relaciones de inclusión y exclusión. Estos casos de verificación, se concretizarían en la idea de *demos*, o pueblo. Siguiendo la reflexión de Rancière el *demos* estaría constituido no por los pobres, sino por quienes no están calificados para ejercer el poder. La democracia pone en el poder a quienes no tienen otra calificación que la falta de calificación. En tal caso el demos nombraría a todos aquellos que no tienen calificación. Volviendo al concepto de derechos "the rights of man are the rights of the *demos*, which is the generic name of political subjects, that is, subjects that, in specific scenes of dissensus, enact the paradoxical qualification of this

supplement" (78). De modo que si se dan los mismos derechos a los mismos sujetos, el proceso desaparece. El sujeto de derechos adquiere sentido en tanto los grupos hacen algo de esos derechos para construir disenso contra la negación de derechos; en ese momento realmente tienen derechos.

En este punto se vuelve importante destacar que la cuestión central será la del *sujeto de la política*. En tal sentido y volviendo a los derechos, "the rights of man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights they have not" (64). Según Rancière, la relación entre el sujeto y los derechos se da a través de una doble negación. El sujeto de los derechos sería el puente entre las dos formas de existencia de los derechos. Arendt entiende los derechos como precondición para la política porque ellos institucionalizan una igualdad artificial constitutiva de la esfera pública. Esto explica por qué el derecho a tener derechos implica el derecho a la política. En cambio para Rancière, la política es fundamentalmente responder a la exclusión política promulgando la igualdad.

Tal como entiendo, donde Arendt ve lo *humano* en los derechos humanos (valga la redundancia) ontológicamente como una vida privada de política, Rancière ve lo humano como el fin de la diferencia entre quienes están calificados para participar en política y los que no. Siguiendo a Rancière, Arendt construye una trampa (*ontological trap*) insistiendo en que los derechos humanos deben adjudicarse al humano como tal (mera vida) o al ciudadano. Esto termina en las *políticas humanitarias anti-políticas*. En el final se erige una crítica a *la tendencia a la extinción del espacio político*, entre la literalidad de los derechos y su verificación. Los derechos se vuelven *humanitarios*, o sea, los derechos de quienes no los pueden poner en acto. El movimiento final del filósofo francés consiste en criticar el giro ético, definiéndolo incluso como estado de excepción, proponiendo que es un giro que clausura la posibilidad del disenso. Se torna obvio que la división implicada entre bien y mal impide los intervalos políticos del disenso.

Son necesarias lecturas y escrituras que habiliten la tarea de desmadejar el discurso de los derechos humanos, hegemónico durante buena parte de las transiciones democráticas en nuestros países; visualizar, tal como propone Rancière, a las políticas humanitarias como antipolíticas y entender de ese modo por qué el discurso de la víctima y el trauma ha sido negativo en términos del aprendizaje de ese saber. Un saber que ha sido construido desde la nube de recuerdos obligados de la memoria oficial, del deber de una forma de memoria que anula la posibilidad del acto. Para llevar adelante estas ideas, ensayo un recorte de estas pedagogías para los períodos mencionados y en el análisis del corpus elegido, en el cual propongo explorar cuatro "espacios-interacción pedagógicos" que dan cuerpo a los capítulos de esta disertación: pedagogías militantes, pedagogías sexuales tiránicas, pedagogías raras, y pedagogías del ojo sádico del socius. Las primeras estrategias pedagógicas, dan cuenta de las relaciones intersubjetivas de los militantes en sus diferentes organizaciones políticas durante los sesenta y los setenta, desde los partidos marxistas tradicionales hasta la guerrilla, pasando por otros frentes militantes como organizaciones estudiantiles o por los derechos sexuales como el Frente de Liberación Homosexual en la Argentina. Las segundas, estarán particularmente relacionadas a la idea de traición en el marco de las relaciones entre los represores/torturadores y las mujeres que se relacionaban afectivamente con estos a la interna de los centros clandestinos de detención y en ocasiones también fuera de estos; será central el lugar de la sexualidad y los afectos en juego en estas estrategias pedagógicas, y al mismo tiempo se verán las estrategias de superación de aquellas mujeres. Las pedagogías queer, intentarán por su parte mostrar las miradas sobre los procesos políticos antes mencionados pero desde la ruptura con los elementos más clásicos de la representación del período. La aparición de tipos marginales, de excluidos de diversa índole, afectados también por su condición de clase, por su disidencia sexual, por la locura o la enfermedad, desde recursos como el humor, la sátira o

el absurdo, que tensan los límites de la violencia política de los setenta sin dejar de mirar hacia esos procesos. Por último, mi propuesta del ojo sádico del *socius*, apunta a comprender el rol de la sociedad como un todo durante los procesos políticos analizados; propongo ver cómo funcionaba la complicidad social desde ese "tercer espacio", elaborado desde la indefensión y la irresponsabilidad en el discurso posterior a las restauraciones democráticas. La "teoría de los dos demonios", que postuló una responsabilidad compartida durante las dictaduras por parte del Estado y los "grupos subversivos" (donde se contaban las guerrillas y partidos de izquierda que ya habían sido seriamente desarticulados cuando no masacrados y anulados para el momento de inicio de las dictaduras), victimizó a la sociedad, por un lado eximiéndola de toda responsabilidad en ellos y por otro impidiendo una mirada analítica de la misma. Esa misma sociedad, que por cierto no estuvo al margen de los procesos políticos que se vivían, se comportó sádicamente en las transiciones, desde su avidez por consumir el horror de los "protagonistas". Colaboró de múltiples formas con los regímenes, y también resistió con ferocidad. Sin embargo, aquí será de particular interés explorar el costado perverso de esa sociedad que es también víctima y victimario.

Sobre las categorías centrales a los efectos de diseñar esta perspectiva, la pedagogía y la zona gris, son sin duda dos de ellas. Asimismo también la idea de sujeto, la militancia y el terror, serán categorías capitales. Estas así como las que incumben a cada capítulo en particular, serán proyectadas en el capítulo introductorio y luego serán tomadas en cuenta de acuerdo a la pertinencia en los capítulos subsiguientes. Así, sostengo que desde el contexto más radical del campo de concentración en el que se vieron inmersos miles de ciudadanos por causa de su militancia política (o simplemente por su simpatía con ideas y sentires ajenos a la de los dictadores terroristas), hasta en las relaciones entre el estado autoritario y la sociedad en su conjunto, pasando por las relaciones entre los militantes de aquellos años, se constituyen saberes, procesos de

aprendizaje bilaterales, donde no sólo existía la voluntad de exterminio, sino de conocimiento y análisis, de aprehensión y reconocimiento, de refundación y producción de subjetividades, por tanto, espacios pedagógicos dinámicos. Se notará también que hablo de zonas grises y no de zona gris y eso es porque considero que ese espacio de la zona gris, en el que el victimario intercambia roles con la víctima en medio de la suspensión de responsabilidad, es una radicalización, una imagen extrema, arquetípica podría decirse, de una serie de autoritarismos que se desplegaban (y aún se despliegan) en la vida cotidiana en el marco de diferentes relaciones e interacciones.

La instalación de "nuevos autoritarismos" en estos países y las tensiones políticas y sociales previas, dan lugar a una serie de procesos de subjetivación que surgen de la experiencia militante y en tensión con la represión y el terrorismo de Estado. Al mismo tiempo, las transiciones democráticas y los períodos subsiguientes, neoliberalismo en los noventa y la marea rosada<sup>9</sup> que se inicia a fines del siglo XX y abre el siglo XXI, también dan lugar a subjetividades que no superan esa tensión con los autoritarismos anteriores, pero sí multiplican y diversifican los conflictos emergentes durante aquellos.

Badiou afirma que la verdad política es legible retroactivamente en la *forma de un saber*; entiendo que una forma de aprehender ese saber, es justamente elaborarlo, analizarlo y diseccionarlo como tal, como un saber, para que ello nos permita *pensar lo que se pensó en aquellos años, no sólo lo que pasó.* A esto se remite mi interés en analizar las estrategias pedagógicas (o simplemente pedagogías) que marcaron todo el derrotero de las tensiones políticas vinculadas a los terrorismos de los sesenta en adelante en el Cono Sur. Pedagogías que entiendo estuvieron enmarcadas en la apertura de una serie de *zonas grises*, para las que formulo una

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Me refiero al fenómeno político (conocido en inglés como *pink tide*) de la llegada al gobierno por parte de sectores progesistas en diferentes países de América Latina.

tipología que desplegaré más adelante. Comprendo que este esfuerzo está enmarcado en una voluntad clara de mi parte de entender la política como esa "fidelidad arriesgada y militante" vinculada a los procesos de lo real subjetivo militante.

#### 1.3 LA ELECCIÓN DEL CORPUS.

Esta tesis está pensada en principio, en seis secciones: una Introducción, que incluye las principales preocupaciones teóricas de este trabajo y sus lineamientos generales, cuatro capítulos en los que se desarrollará el abordaje del corpus y breve epílogo. Descarto dos formas de estructurar la disertación que constituyen grandes tentaciones para una mirada como esta sobre el pasado reciente en el Cono Sur: la posibilidad de una estructuración regional/nacional (capítulos destinados a Chile, Argentina y Uruguay, respectivamente) o de una estructuración temporal/generacional. Si bien estas formas de articular el corpus ofrecen particularidades ricas por sus cesuras y sus fisuras, es justamente desde las posibilidades abiertas por estas últimas, que se piensa esta investigación tanto en su corpus como en su metodología. Por ello, los capítulos están divididos de acuerdo a ejes temáticos o más precisamente en torno a problemas que son los hilos conductores planteados en la Introducción general y en la introducción a los capítulos. Como sucede en general con los *corpus* de narrativa (ficcional y testimonial) o cine las prevenciones serán las de ceñirme a los temas que he desarrollado anteriormente. Así, el *corpus* abarca textos y audiovisuales desde la década del 60 y la actualidad. Se caracterizan por ser todos ellos, textos, filmes o testimonios que abordan con diferentes grados de centralidad, los procesos revolucionarios previos a los golpes de estado de Argentina, Chile y Uruguay, así como las diferentes etapas a que da lugar la instauración de los autoritarismos en estos mapas políticos.

¿Cómo se pensó esta selección de cada obra? El proceso ha sido variado y complejo. Comienza con los temas vinculados al segundo capítulo, las pedagogías sexuales tiránicas, y la preocupación por un cierto género de escrituras de "traidoras", que daban cuenta de historias de falta de lealtad y colaboración con las fuerzas represivas por parte de mujeres en contextos concentracionarios, durante los procesos autoritarios de Chile, Argentina y Uruguay. A partir de allí comencé a leer el corpus de escritoras que abordaban las diversas aristas implicadas en la violencia política y su conexión con las relaciones de género y las sexualidades disidentes. Es en este capítulo que trabajo: El iniferno de Luz Arce, La travesía, de Luisa Valenzuela y La vida doble de Arturo Fontaine. En la lectura de estas obras y de su crítica, comencé a extender mi mirada sobre diversas escrituras que abordaban los procesos autoritarios pero ya desde otras aristas, como el exilio, la militancia, lo queer, y estableciendo puentes con diferentes aportes teóricos mencionados en la introducción, fui agrupando este colectivo de obras. En una preocupación coherente con el gesto de la tesis, de aquellas mujeres víctimas en cautiverio en los centros de detención, me interesaba pensar en otros aspectos de su vida, de su formación militante, de cómo utilizaron sus conocimientos para evitar situaciones de abuso. Así, comencé a interesarme luego por la interna de la militancia, en particular sus debates en torno a la violencia revolucionaria y la moral del militante. De esa forma llegué al debate del *No matarás* que da cuerpo al capítulo primero y me fascinó la posibilidad de darle vigencia en una discusión actual a esos temas "enterrados", junto a una herramienta fundamental de la militancia pedagógica de aquellos años, La hora de los hornos de Solanas y Getino. Luego me enfrenté a los modos en que algunos creadores lidiaban con esas discusiones y esos viejos temas desde el presente, en particular Los Rubios, el documental de Albertina Carri. Este me conmocionó y logró poner en la pantalla un cuestionamiento profundamente personal y crítico que me interpelaba de una manera diferente que

aún intento comprender y para la cual ensayo una lectura en las páginas que siguen. La primera palabra que se me venía a la cabeza cuando alguien me preguntaba por qué me conmovía tanto ese documental, era la palabra "raro". Y luego me enteré de que había otros "raros" haciendo cosas, escribiendo, pintando, blogueando; en fin, enrareciendo la mirada desde un lugar ni mejor ni peor sino diferente, como otra de las novelas trabajadas en esta parte, *Los Topos*, de Felix Bruzzone por oposición a *La más maravillosa música* de Osvaldo Bazán. Finalmente el cuarto capítulo abordará dos novelas que ponen en cuestión el rol del espectador y su morbo en relación al pasado reciente: *Historia del llanto* de Alan Pauls y *París*, de Mario Levrero.

En muchas de estas escrituras hay lo que Reati en su libro *Lo innombrable*, ha entendido como *Bildungsroman*, a través de una idea de Jones que considero pertinente; vale decir son narraciones sobre la progresiva iniciación y maduración de un personaje a través de los sucesivos *aprendizajes* a que lo lleva la violencia: los personajes van incrementando gradualmente su adquisición de conocimientos, motivados por visiones de momentos reveladores, y todos ellos visitan el "otro mundo" de la noche y la muerte. (71, énfasis míos).

En tal sentido, como manifiesta Reati siguiendo estas ideas, por un lado estas narraciones son sin duda alguna experiencias de un aprendizaje radical, causado por la violencia de una fractura traumática, una alteración ontológica fundamental en el individuo que la vivencia (71). Ahora bien, si el énfasis se hace siempre en el trauma, elijo hacerlo en la parte de los aprendizajes/conocimientos/reconocimientos. Las zonas grises con las que leo estos aprendizajes, tuvieron lugar desde luego en los contextos carcelarios y concentracionarios que funcionaron durante largo tiempo en el Cono Sur como forma de ejercer el terrorismo de Estado. Asimismo, también operaron a la interna de las guerrillas y los diferentes movimientos sociales (partidos políticos, asociaciones religiosas, vecinales, activistas por los derechos sexuales y reproductivos)

que congregaban la participación social y política de aquellos años. No obstante, estas zonas grises no sólo se reproducían a estos niveles, sino también en otros de los que pretende dar cuenta esta investigación, y que tienen que ver con las relaciones de género (tanto las intrafamiliares como las vinculadas a la participación política, como las relaciones entre militantes hombres y mujeres, las pautas de las relaciones intersubjetivas con los disidentes sexuales) y con la forma en que la sociedad civil como un todo vivió estos procesos sociales y se vinculó con la efervescencia política previa y con los terrorismos estatales y cómo se vincula hoy con sus legados.

Una precisión metodológica es necesaria: no es posible entender ni a las obras ni a los capítulos como compartimentos estancos. En este *corpus* existen múltiples aspectos que son de mi interés. Por tanto, la definición de que una novela o un documental esté en un capítulo y no en otro, tiene que ver con que los aspectos más centrales de esa obra son los pertinentes para ese capítulo; no obstante, en algunas de las producciones del corpus, existe más de un tema de interés para mi análisis, y por tanto, la organización en capítulos no inhibirá la posibilidad de que algunas obras puedan ser referidas en más de un capítulo.

Por último, este corpus se ha transformado y reducido a lo largo del proceso de escritura. Esto no significa que el listado de obras inicial ya no sea de mi interés; por el contrario, con el desarrollo de mis argumentos me siento más motivada a trabajarlo en investigaciones futuras. Sin embargo, constituye un corpus demasiado extenso para su abordaje en un trabajo de estas características y por lo tanto ahora es un desafío a continuar estas líneas de investigación en diálogo con él. Mi propuesta de corpus inicial fue el inicio de una serie de preguntas, un camino exploratorio, un ensayo de construcción de corpus, sin más, precisamente lo que se esperaba en aquella instancia, una sugerencia para el desarrollo de mis propios problemas de investigación. Aquel listado me sirvió para definir mis intereses más inmediatos y posponer otros, que sin duda

serán abordados en investigaciones próximas. Los textos que quedaron son los que, según fue resultando de las lecturas conjuntas de la producción cultural y la teoría, ensamblaban mejor.

# 1.4 AUTORITARISMOS MODERNOS, ZONAS GRISES, CONTRAMEMORIA Y SUBJETIVIDADES MILITANTES. ELEMENTOS HISTÓRICOS Y TEÓRICOS DE ANÁLISIS.

#### 1.4.1 Apuntes históricos.

Antes de comenzar con algunos apuntes "historiográficos", vale la pena aclarar que no es la intención aquí "contar" lo que sucedió durante los procesos políticos y sociales que derivaron en las sangrientas dictaduras que abrieron una noche larga y oscura del cóndor en Argentina, Chile y Uruguay, ni lo que sucedió en el período que se extiende hasta el presente, sobre los que pone el foco esta tesis. Sin embargo es un poco inevitable que por momentos así suceda. Sí es la intención hacer un breve *racconto* que permita destacar los elementos más importantes a los efectos de esta disertación, y que tienen que ver con las diferencias entre los procesos y sobre todo con la implementación de estados burocrático- autoritarios en el Cono Sur. La pertinencia de reparar en esto la sitúo con una entrada de Bauman en su libro *Modernity and Holocaust* 

I suggest that the discussion of the dehumanizing tendency, rather than focused on its most sensational and vile, but fortunately uncommon, manifestations, ought to concentrate on the more universal, and for this reason potentially more dangerous, manifestations. Dehumanization starts at a point when, thanks to the distantiation,

the objects at which the bureaucratic operation is aimed can, and are, reduced to a set of quantitative measures (102).

Tal como apunta esta reflexión, en general vemos las caras más espectaculares de la deshumanización en sus costados más macabros, en imágenes que quedan grabadas en el recuerdo, tal vez icónicas, como las que reportan las masacres, la pobreza, la tortura o el dolor. Sin embargo, esa deshumanización tiene un costado menos espectacular y más cotidiano y administrativo, meramente burocrático; no por menos espectacular menos perverso. Ese exceso racional que nos cuantifica a diario, es sólo el principio del desastre que termina tantas veces en esas imágenes que congelan la sangre, en el terror internalizado, en la autocensura o en el miedo.

La segunda mitad del siglo XX abre en América Latina nuevas formas de dominación autoritaria que emergen con el golpe de Estado en Brasil en 1964, continúan con el golpe en Argentina en 1966 y en la década del 70 asumen en Chile, Uruguay y nuevamente Argentina, su rostro más terrible. Se abre en particular una etapa de establecimiento de estados burocrático-autoritarios, tomando la categoría de Guillermo O'Donnell en *Estado burocrático autoritario*. Otro elemento clave a tener a cuenta y que surge de la mano con el papel custodial del estado es "el pueblo". Se trata de aquellos que pueden en ciertos momentos romper el pacto de dominación garantizado por el estado pero también ocasionalmente esta categoría de lo popular, siguiendo a O'Donnell, puede terminar por ser funcional al reacomodamiento de las clases dominantes.

El historiador uruguayo Álvaro Rico apunta que el término autoritario ha servido en la crítica reciente para designar el significado más general y abstracto del fenómeno político —la especie del mismo-, englobando en esa amplitud a todos los regímenes no-democráticos

constatados en América Latina<sup>10</sup>. Con respecto al término totalitario, este pretende dar cuenta del tipo de autoritarismo que se ha asociado con las experiencia del nazismo (Alemania), el fascismo (Italia) y el estalinismo (Rusia).<sup>11</sup> Guillermo O'Donell es en esta materia un nombre clave, ya que es quien impone y desarrolla una categoría central para pensar estos procesos; se trata de la definición del Estado Burocrático Autoritario, que sería según él "el nuevo autoritarismo". Su fundamentación de la definición burocrático<sup>12</sup> autoritaria alude a que

Permite el uso de "autoritario" como designación de un género que incluye otros tipos de regímenes políticos sudamericanos contemporáneos no-democráticos, correspondientes a niveles de modernización más bajos que los de Argentina y Brasil. A su vez, el término "burocrático" es adecuado para denotar las características que distinguieron a la especie de autoritarismo que corresponde a los niveles más altos de modernización (*Modernización y autoritarismo* 106).

Esta idea, es capital para comprender las relaciones entre el disciplinamiento social extremo al que fueron conduciéndose paulatinamente estas sociedades en los procesos burocrático-autoritarios que comenzaron en los sesenta en la región y que continúan teniendo repercusión en nuestras estructuras, tanto institucionales como subjetivas, hasta la actualidad. Otra particularidad evidente que une los fenómenos del Cono Sur con los europeos señalada por Rico, tiene que ver

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ver : Rico, Álvaro; Carlos Demasi, Aldo Marchesi, Vania Markarian y Jaime Yaffé (2009). *La dictadura cívico-militar : Uruguay 1973-1985*., Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Gino Germani, por ejemplo, entiende al totalitarismo como la forma asumida por el autoritarismo en la sociedad moderna (Rico, 226).

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Se trata de la modernización entendida en la lógica weberiana, que supone la transición de sociedades organizadas sobre bases carismáticas o tradicionales hacia sociedades con fuentes de poder racional-legales. Esta caracterización permite distinguir formas modernas de dominación política.

con el carácter antiobrero y contrarrevolucionario de estos regímenes. En esta línea, la dictadura uruguaya habría sido la forma encontrada para revertir el desarrollo de una lucha de clases que se venía intensificando, la activación de los sectores populares y la insurgencia juvenil; a esto se suma la formación del Frente Amplio en el 71 y el protagonismo que adquiría la lucha armada en el escenario político del momento de la mano de los Tupamaros (La dictadura 227). No es posible obviar, y menos a los efectos de esta introducción, la importancia del contexto regional en el que se procesaban aceleradas transformaciones políticas y el avance de fuerzas revolucionarias que en el caso de Chile estaban en el gobierno. Ante estos hechos, las clases dominantes reaccionan apelando a continuar su dominación; de acuerdo a lo que señala Rico "así, en Uruguay, promueven finalmente un golpe de Estado "anticipatorio" ante la eventualidad de que dichas fuerzas triunfaran por la vía armada o la vía legal, en las elecciones convocadas para noviembre de 1976 (finalmente suspendidas por la dictadura) (227). El golpe en Uruguay entonces, se habría caracterizado por su cualidad anticipatoria, que consistió básicamente, en la entrega del poder a los militares por parte del poder político y los partidos que los sostuvieron durante casi un siglo; recurriendo a la imagen de la enfermedad que era tan cara a los militares para describir a la izquierda, si en Chile se trató de un golpe "curativo" en Uruguay fue un golpe "preventivo". Esa misma crisis de hegemonía que lleva al golpe en Uruguay, podría verse como un rasgo común al golpe argentino, ya que como señala Duchesne en la guerrilla narrada remitiéndose a Marín, en Argentina se implementó "una guerra de exterminio preventiva inmediata" contra sectores radicales de izquierda que se congregaban en torno a las fábricas, la militancia estudiantil y las comunidades religiosas (261).

El caso uruguayo fue un proceso de *excepcionalidad paulatina* que se fue instalando en y a través de, diversas instituciones. La aplicación de medidas extraordinarias normalizó la excepción, alterando gravemente el ordenamiento constitucional y el equilibrio de poderes de un

modo menos brutal y repentino que en el caso chileno. <sup>13</sup> En Chile, una democracia avanzada igual a la uruguaya, la izquierda logra un avance acelerado que las clases dominantes no toleran y dan el golpe. Tal como lo señala Manuel Garretón en *Incomplete Democracy*, es posible afirmar que "with the exception of the decade of the twenties and the period of the military rule from September 1973 to March 1990, Chile has had a very long democratic rule under constitutions embodying separation of powers, regular elections, and the orderly transfer to power" (99).

El Uruguay, con una tradición democrática muy similar a la chilena (y diferente al mismo tiempo de la argentina en la que me detendré más adelante) quiere anticiparse para evitar lo que ha pasado en Chile con el derrocamiento de Salvador Allende y su gobierno socialista. Para eso inicia, como lo vengo planteando, lo que podría denominarse como proceso de (des)democratización; los partidos que crearon la democracia la terminan hiriendo de muerte y entregando el gobierno a los militares; se trata de una transición legal al autoritarismo, por ello se habla entonces de un golpe cívico-militar. Si en varios países de América Latina, los militares siempre fueron el brazo de la oligarquía, en el caso uruguayo siempre estuvieron controlados por los partidos políticos. Al mismo tiempo, se trata de golpes caracterizados, como señalé, por su elevado nivel de burocratización, que hace que se los considere dentro de los "nuevos autoritarismos" por oposición al "viejo autoritarismo" que englobó fenómenos como el militarismo y el caudillismo, asociado a dictaduras de tipo patrimonialista, familias y caudillos (Duvalier, Somoza, Stroessner, Trujillo) y a la actuación de militares en ejércitos privados que mantuvieron fidelidad personal a los caudillos. Esto marcaría tal como lo señala Alain Rouquié vía Rico, que

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Respecto de la diferencia en el *timing* entre ambos países, es sintomático por ejemplo que en Chile la liberalización también fue violenta y llegó de la mano de Pinochet y sus Chicago Boys. En Uruguay, empezó mucho antes. La primera carta de intención con el FMI es de 1959. La renta ganadera se achica, los blancos se movilizan (ruralismo) y hay una liberalización cambiaria y podría decirse que allí comienza el neoliberalismo.

estas dictaduras estén más cerca del caudillismo tradicional que del militarismo moderno que caracterizó los golpes del Cono Sur en la década del 70 (238).

Entre 1930 y 1933 se producen diez golpes de Estado en América Latina. Al mismo tiempo, con el comienzo de la "Guerra Fría" se abre otro ciclo de autoritarismos en América Latina (Argentina y Brasil entre ellos), siendo el caso brasileño el que marca un giro en términos de gobiernos militares en el continente, con un poder militar que ya no se afirmaba simplemente como árbitro, sino como una fuerza revolucionaria que tenía objetivos de forjar un nuevo orden político-económico. Respecto a este giro en la concepción del accionar militar en el gobierno, señala Rico

A partir de esta participación institucional permanente y no transitoria de las Fuerzas Armadas, orientada a *cambiar el sistema político* y no sólo a "corregir" desviaciones para luego "retornar a los cuarteles" y devolverle el gobierno a los civiles, de la implementación de medidas represivas a gran escala con su numerosa secuela de víctimas, es que comienza a utilizarse la denominación de "nuevo autoritarismo" (239, énfasis míos).

Considero central a los efectos de mi lectura, comprender esta voluntad refundadora de los militares que caracteriza a este "nuevo autoritarismo". Si la refundación apelará o buscará el exterminio, también intentará la reforma de la política, y para ello deberá apelar a la represión y dentro de ella, por supuesto que la figura del terror que abordaré más adelante tendrá un rol central.

Volviendo a las precisiones sobre el esquema regional, es importante también entender cada uno de estos procesos en su complejidad y sus características propias. Por más que se hable de "las dictaduras del Cono Sur" y más allá de la centralidad del Plan Cóndor en tanto programa

de exterminio y desarticulación de la izquierda que desdibujó las fronteras entre estos países, cada uno de ellos dialoga con los autoritarismos desde procesos históricos claramente diferenciados. No obstante, existe una radicalización de ciertas contradicciones y variaciones de la correlación de fuerzas que lleva a frentes y posiciones comunes:

En América Latina, donde los prospectos de la Alianza para el Progreso y el apoyo a las democracias habían quedado archivados, *los campos estaban bien delimitados:* si para el poder autoritario el desarrollo era un fruto de la *seguridad nacional*, para quienes lo enfrentaban la única alternativa a la dependencia era la *revolución* que conduciría a la liberación. Cuba constituía un ejemplo fundamental, no tanto por la propia experiencia – de la que se conocía poco- como por su papel activo en lo que sus enemigos llamaban la exportación de la revolución. La acción del Che Guevara en Bolivia demostró las posibilidades y límites del "foco" revolucionario pero, sobretodo su muerte –una imagen que recorrió el mundo- dio origen al símbolo más fuerte de quienes luchaban, de una u otra manera por la liberación. En el mismo frente, unidos por el *enemigo*, se alineaban las guerrillas urbanas de Brasil y Uruguay –los románticos Tupamaros- los partidos marxistas chilenos que llevaron a Salvador Allende a la presidencia por la vía electoral o militares nacionalistas y populistas como el boliviano Torres, el panameño Torrijos o el peruano Velasco Alvarado. (245, énfasis míos).

Existía entonces un frente común articulado por una radicalización de los espacios y actores sociales en juego en diferentes países de América Latina. Ahora bien, como también se aclara en este pasaje, las instituciones y actores en juego varían en su nivel de centralidad en el mapa político

del momento. Entre la oposición seguridad nacional/revolución (y a su vez la oposición revolución/reformismo), existen desde luego, diversas posiciones. En el caso de Chile, la centralidad de los partidos marxistas y su "vía democrática al socialismo" marca una diferencia importante respecto del caso argentino, donde la oposición y el camino libertario de la revolución habían sido disputados por diversas facciones a la interna del peronismo y sus grupos afines a la lucha armada (FAP, FAR, Montoneros) a su vez enfrentados ideológicamente con la guerrilla no peronista más importante de la Argentina, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).

El caso uruguayo se constituye desde una tradición democrática más cercana a la chilena, y se ve marcado por la consolidación a comienzos de la década del 70 del Frente Amplio, una coalición de izquierdas que reunía en sus filas desde el Partido Demócrata Cristiano (PDC), hasta el Partido Comunista (PCU) y el Partido Socialista (PSU). Con esta unificación de la izquierda política, en el año 1971, se reprodujo la reacción que los partidos históricos ya habían tenido desde comienzos de siglo ante la amenaza de su hegemonía por parte de las incipientes formas socialistas o comunistas. Al mismo tiempo, tal como lo plantea Rilla

Desde la nueva fuerza, a su vez, se articuló una reconsideración de la historia política uruguaya en virtud de la cual, además del legado artiguista, lo mejor de las tradiciones abandonadas por blancos y colorados venía en adelante a ser portado y renovado por la izquierda uruguaya, *socializante mas no socialista* en estricto sentido y por ello capaz de absorber fragmentos de tradición "popular" y "democrática" (35, énfasis míos).

En Chile, el golpe viene a *curar* los males, y emprenderá para ello una pedagogía del cuerpo; vale la pena recordar una cita de Eltit en *Puño y letra*, novela que abordaré en el último capítulo

(La realidad totalitaria del 74 me resulta hoy asombrosa o imposible. Parece – cómo decirlo- un mal sueño inhabitable). Se vació el aparato público en medio de una poderosa cesantia sin horizonte, amurallada, carente de sentido. La burocracia estatal hubo de plagarse de oficiales que llegaban y llegaban a ocupar las dependencias publicas. Estos oficiales, secundados por los altos funcionarios adscritos al sistema, acudían a apoderarse de los espacios civiles aplicando allí lo único que conocían: el manejo del poder militar. Y era ese poder que operaba en los cuarteles, el mismo que ese año preciso atravesó las instituciones civiles y las convirtió en espacios que oscilaban entre el extenso bochorno (las órdenes idiotas que impartían) y la conformación de una zona más inextricable aún que lo que pudo presagiar la magistral experiencia estética de Franz Kafka. *Fue el año quizá más pedagógico. Fue el año en que de verdad aprendimos*. Nuestros cuerpos, el 74, fueron enteramente sometidos por el nuevo orden (187, énfasis míos).

Lo que se conforma es, precisamente, una zona pedagógica (como se verá, la idea de pedagogía aparece en numerosísimos textos, pero sin un tratamiento in extenso al respecto), dado que este totalitarismo terrorista requería justamente un aprendizaje de los cuerpos, una normalización, que dependía de un aleccionamiento.

Para el caso argentino de la política del siglo XX, es inevitable al menos intentar

comprender el peronismo. Si bien tanto en Chile como en Uruguay existen desde luego, identidades políticas definidas y sistemas de partidos consolidados, el peronismo ofrece particularidades que no son fáciles de encontrar en el mapa político. A los efectos de mi análisis y a mi juicio en general, considero que la más destacada es la amplitud del espectro político que abarca. Como señala Pierre Ostiguy la arena política en la Argentina está estructurada como espacio bi-dimensional y desde 1945 hasta el 2002, como doble espectro político. En sus palabras

En realidad, las posiciones en el espacio político bi-dimensional argentino son mucho más estables que las mismas instituciones partidarias; una posición abandonada dentro de él lleva a la creación de un nuevo actor partidario para llenarla. La dimensión perpendicular al eje izquierda-derecha, a su vez muy presente en la Argentina, está claramente arraigada en el clivaje social, político, político-cultural y sociocultural entre el Peronismo y las fuerzas opuestas a éste, o "anti-Peronismo." Tanto el Peronismo como el anti-Peronismo, además, se extienden *plenamente* desde la izquierda hasta la derecha, creando así un doble espectro político en la Argentina (20).

Referirse al peronismo en tanto una forma de fascismo, no es nada novedoso. De hecho es interesante que la intelectualidad argentina se haya parado históricamente en la vereda de enfrente y desde sus comienzos lo haya leído en esta clave. Traigo a colación una caracterización de Perón<sup>14</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Dada la extensión y el alcance de esta introducción, no es el propósito dar cuenta en detalle de la trayectoria política de Perón, que ya cuenta con bibliotecas enteras que lo hacen y muy bien en muchos casos. No obstante, algunas consideraciones sobre él y sobre el peronismo en general son ineludibles para esta investigación, por tanto me limitaré simplemente a considerar los aspectos más relevantes para ésta. Al mismo tiempo los textos de análisis histórico,

y su visión de la política en relación con Yrigoyen, realizada por quien sea tal vez el historiador más importante de la Argentina, Tulio Halperín Donghi

[...] mientras la visión de Yrigoyen ofrecía una imagen embellecida de lo que era en efecto su práctica política, la de Perón estaba en clara disonancia con esta. Su concepción de la política, que la reducía a *una técnica para suscitar la obediencia*, privaba —a sus ojos tanto como a los de sus adversarios- de buena parte de su poder legitimante al veredicto del sufragio universal: este hombre, que supo como nadie obtener del electorado las respuestas que de él deseaba, había perdido hasta tal punto la fe política que le hubiera permitido reconocer como Yrigoyen en el veredicto de la ciudadanía un signo seguro de su derecho a gobernar, que nunca advirtió a cuánto renunciaba al ver en sus victorias electorales sólo una confirmación de su innato genio de conductor, que era a su juicio el que le confería ese derecho (25).

Desde sus inicios, Perón sobresalía entre sus colegas militares por su capacidad profesional y la amplitud de sus miras políticas. Tal como lo señala Luis Alberto Romero en su *Breve historia contemporánea de la Argentina*, un viaje a Europa años antes de la guerra le había provocado la profunda admiración de los logros del régimen fascista italiano y al tiempo que la comprobación

sociológico y político a los que hago mención ofrecen un panorama exhaustivo sobre estos temas.

de los terribles resultados de la Guerra Civil española. Esto en el marco de su asunción como vicepresidente en 1944 y su cargo en la Dirección Nacional del Trabajo, sumado a su visión lo llevaron a posar entonces la mirada sobre un actor social casi ignorado hasta ese momento: el movimiento obrero (131).

El fundador de las ciencias sociales modernas en Argentina, Gino Germani, afirma que "en las ciencias sociales y en las interpretaciones históricas del peronismo se ha originado una amplia variedad de rótulos: fascismo clásico, falangismo, falangismo de izquierda, totalitarismo, bonapartismo -una variante del caudillismo militar en América Latina-, socialismo nacional (derivado de una fusión de nacionalismo de derecha y socialismo de izquierda) y muchos otros" (150). Evidentemente, estas caracterizaciones, más allá de que puedan o no compartirse, están relacionadas al shock que generó el peronismo en el mapa político argentino, el que explico brevemente siguiendo a Romero. El Partido Peronista, creado en 1947, se destaca por una organización vertical, en que cada escalón se encontraba en relación de subordinación respecto de la decisión del nivel superior hasta culminar en el líder, presidente del país y del partido y con derecho a modificar las decisiones partidarias. Luego el Partido se incluyó dentro del Movimiento (junto al Partido Peronista Femenino, liderado por Eva Perón) y la CGT a las órdenes del Jefe máximo, a quien también se subordinaban el Comando Estratégico y los Comandos Tácticos. Esta es una breve síntesis que da cuenta de la estructura que consolidó el Movimiento y el Partido Peronista desde sus inicios. Quiero resaltar un apunte importante de Romero al respecto y es que

Además de esta terminología militar, la organización incluía un elemento revelador: en cada nivel se integraba la autoridad pública ejecutiva respectiva – intendente, gobernador o presidente- con lo cual quedaba claro, y puesto por escrito,

que movimiento y nación eran considerados una misma cosa. Estado y movimiento, movimiento y comunidad confluían en el líder, quien formulaba la doctrina y la ejecutaba, de manera elástica y pragmática, con su *arte de conductor* que aunque *personal e intransferible podía ser enseñado* a quienes asumieran los comandos subordinados. Se combinaban aquí las tradiciones del Ejército, donde la conducción es un capítulo fundamental del mando, y la de los modernos totalitarismos que, en su versión fascista, sin duda impresionaron a Perón (153).

Más allá de esta asociación impune entre peronismo y fascismo, Romero reconoce unas líneas más abajo que esa tendencia a "peronizar" los espacios de la sociedad civil, también se entronca con un "vigorosísimo movimiento democratizador que aseguró los derechos sociales y políticos de vastos sectores hasta entonces al margen" (154).

También existe otro tipo de análisis del fenómeno peronista; tal es el caso de la lectura que ofrece Guillermo O'Donnell en *Catacumbas*, quien ve en al peronismo como el canal político de lo que el denomina la "alianza defensiva". Esta sería una alianza que se genera para enfrentar a la burguesía pampeana y que pudo desarrollarse por la capacidad política de la burguesía local, que se hallaría según el politólogo, en la mayor homogeneidad nacional en contraste con otros casos del continente latinoamericano. Los principales sustentos organizativos de la alianza, habrían sido la CGE y la CGT junto a la conducción sindical de los principales sindicatos. Su primera y tal vez última expresión política, ha sido el peronismo (51). Al mismo tiempo, el análisis de O'Donnell deja en claro por qué esta alianza no podría definirse en un marco que no fuera el reformista, ya que se trató de una alianza defensiva ya que surgió contra las fracciones superiores de la burguesía, postulando una vía "nacionalista" y "socialmente justa" de desarrollo pero pasaba por alto la

condición oligopólica e internacionalizada del capitalismo del que eran sus sectores más débiles, pero no se ponía en cuestión un modelo alternativo de acumulación. En realidad su propio carácter policlasista (dado que reunía al sector popular con un fuerte peso obrero y a su componente burgués) termina siendo su cuello de botella, dado que si bien esto le garantiza muchos éxitos, también esto determina su orientación nacionalista y por sobre todo capitalista, lo cual la condena a no tener otra posibilidad que alimentar esos ciclos de éxitos y fracasos (el impulso y su freno) (55). Fue este ciclo en sí, el que le dio al peronismo su relato, su narrativa. Esto se debe al hecho de que la explicación de la necesidad de triunfar para evitar nuevas derrotas generaba "una visión mítica de conspiraciones de grandes intereses que tenían una mágica capacidad para derrotar al pueblo y trabar el desarrollo" (57).

De este modo, es posible entender las formas en que el peronismo terminó actuando como un espacio pedagógico-político por excelencia, dado que a diferencia de los partidos de izquierda más tradicionales, la formación de los militantes y las características de las propias organizaciones se iban moldeando durante y en medio del patrón de alianzas y oposiciones que dio forma al peronismo todo. El "aprendizaje" era función de la memoria de anteriores movilizaciones que lograban, por ejemplo, revertir la situación salarial. En este sentido, es interesante volver a la idea del doble espectro político argentino, que marca que existe una izquierda "alta" dominada por las organizaciones marxistas y socialistas. Históricamente se ha tratado de partidos internacionalistas y claramente influenciados por los debates intelectuales en el mundo. Los comunistas, se han caracterizado por cierta erudición, privilegiando el rigor teorético, y situando las explicaciones de la sociedad más en elementos abstractos que en la movilización de la clase trabajadora. Tal como lo señala Osteguy en el artículo ya mencionado, las categorías marxistas más extendidas de su terminología como burguesía o proletariado, son más abstractas y menos caras al sentido común

que las categorías peronistas de pueblo, descamisados o humildes<sup>15</sup>. Los socialistas también impulsaban una cultura militante del libro y la formación letrada, y promovía al mismo tiempo las bibliotecas públicas y las conferencias en barrios populares.

Por otra parte, esta división en el terreno de las letras, tenía su correlato en la arena política, dado que los sindicatos de socialistas y comunistas habían sido suprimidos por el peronismo. Pero la eterna paradoja del peronismo, llevaba a que este hubiera hecho más por la clase obrera en dos años que los socialistas en medio siglo en el parlamento. Esta oposición entre lo culto y lo popular, lo alto y lo bajo, lo letrado y lo iletrado sus vínculos con las contradicciones praxis/teoría en la militancia, serán abordados en extenso en el segundo capítulo de la disertación. Allí intentaré dar cuenta de las relaciones pedagógicas y sus niveles de subordinación.

#### 1.4.2 Zona gris I. Sobre el concepto y sus posibilidades.

Un concepto que dará un hilo conductor a mi perspectiva y que por tanto será central criticar y complejizar, es el de la zona gris. Me refiero al conocido concepto acuñado por Primo Levi en clave testimonial, con el que busca romper con las simplificaciones históricas en torno a las figuras de "nosotros" y "ellos" a la interna de los campos de concentración (*Lager*). Si bien es una idea recurrente a la hora de pensar en los genocidios y en las relaciones intersubjetivas de los campos de concentración y que ha sido muy útil también para pensar esas relaciones en los Centros Clandestinos de Detención (CCD) de América Latina y en particular del Cono Sur, en tanto

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Si bien esto parece ser así para el caso argentino, es de notar que varios testimonios de la década de los setenta en Chile, dan cuenta del alto grado de incorporación de estas nociones por parte de los sectores más bajos de la sociedad. Sin ir más lejos un relato testimonial excelente de ello está en el documental *La Batalla de Chile* de Patricio Guzmán.

concepto no se le ha dado espesor teórico (de hecho no son muchas las reflexiones que vuelvan sobre él en esos términos exceptuando la de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*). Esa es en parte una de las apuestas de mi lectura y empleo del concepto.

Volviendo a su origen y significado, se trata de una reflexión que toma como punto de partida cierta población de estos campos, que es la de los prisioneros *privilegiados*. Al momento de describir la situación de "la zona gris" en su fundamental texto *The Drowned and The Saved*, Levi afirma "in contrast with a certain hagiographic and rethorical stylization, the harsher the oppression, the more widespread among the oppressed is the willingness, with all its infinite nuances and motivations, to collaborate: terror, ideological seduction, servile imitation of the victor, myopic desire for any power to whatsoever, even though ridiculously circumscribed in space and time." (43, énfasis míos). Todos estos componentes entraban en juego, si bien siempre se destaca el móvil más básico de mantener ciertos privilegios frente a los más desamparados. Sin embargo, mis énfasis señalan que no sólo el terror, como podría asumirse a priori, es lo que determina el intercambio y los vínculos en este espacio gris. Si bien el terror existía dentro y fuera de los campos de concentración instalados por las dictaduras del Cono Sur, se trata de una época en la que como idea, no era privativo de estos; también existía a la interna de algunas organizaciones políticas, en sus relaciones jerárquicas 16 (los fusilamientos de compañeros, las expulsiones y acusaciones de traición, en las que me enfocaré más adelante, dan cuenta de ello).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Entiéndase que me remito a la idea de terror como un concepto que tiene diversas manifestaciones y que sus discusiones serán profundizadas en el desarrollo de la disertación. El terror es por un lado el del terrorismo de Estado y el de las dictaduras asesinas a las que me refiero. Al mismo tiempo, hay una idea de terror que se ha puesto en relación de implicancia con la idea comunista (Badiou, *The communist idea* 3). En palabras del francés "So let us call Terror [tal vez sea mejor seguir la línea de la historia y denominar a esta forma de terror, Terror con mayúscula, asociado a la Revolución] that moment in revolutionary processes when the new regime takes pólice and judicial measures that are exceptional in terms of both their violence and their scope. And let us face up to the following problem: Is there a necessary relationship, in real history, between the communist Idea and Terror? As we well know, this is an important issue, on which anti-communist propaganda depends almost entirely. In its usual connotation, the category of "totalitarianism" designates Terror, precisely as the inevitable outcome of revolutions whose manifest

Asimismo, también la seducción ideológica o la mímesis de los líderes y el deseo de poder, llevaban a "colaborar" y complejizaban radicalmente las relaciones entre opresores y oprimidos. Es significativo al respecto que la definición de Terror que finalmente sugiere Badiou en el artículo recién referido, verse "Terror actually results from a fascination with the enemy, a mimetic rivalry with it" (10). Esta idea es central a gran parte de mis argumentos y volveré a ella más adelante. <sup>17</sup>

La asociación de la idea de terror con los autoritarismos ofrece menos puntos polémicos o discutibles; su obviedad llega a tal punto que la forma institucionalizada de referir a estos procesos en los países afectados es "terrorismo de Estado". Una de las cosas que me interesa de este doble juego de la idea de terror, es ver su costado pedagógico en diversas direcciones. Sobre las tecnologías o métodos del terror, Juan Corradi en *El método de destrucción* puntualiza que

Como forma específica de poder, el terror tiene dos dimensiones, una de comportamiento, y la otra ideológica. Por un lado, adapta el comportamiento

principle is communism. The underlying argument is that the construction of an egalitarian society is so unnatural an Enterprise, so contrary to all the human animal's instincts, that advancing in that direction is imposible without appalling violence. Ultimately, the philosophy underpinning this propaganda goes back to Aristotle. Aristotle made a distinction between violent and natural movements in nature. Liberal propaganda extends this distinction to economics, politics and history. With regard to human society, it makes a distinction between natural and violent movements. The private appropriation of resources of wealth, competition and ultimately capitalism, are considered natural phenomena, the adaptable, resilient products of individual nature. Collective action, the abolition of private property, and the construction of a centralized economy are viewed as purely ideological processes, abstractions that can only be imposed on people by the most extreme violence." (4)

Otro texto fundamental a efectos de esta reflexión y que será abordado en profundidad en la escritura de la disertación es *El terror y la gracia* de León Rozitchner (2003). Sólo haré referencia a que allí el autor posiciona el terror (guerra, dictadura) como condición necesaria de la tregua democrática. El terror es el piso y el límite de la democracia, en una visión si se quiere afin a la cita de Badiou que propongo justamente en el anterior pie de página; sin mencionar la democracia, podría inferirse que la normalidad natural del capitalismo es lo mismo que las democracias liberales. Puede verse un aire de familia en esta reflexión, con el clásico benjaminiano *Para una crítica de la violencia*. Me refiero a que allí Benjamin distingue entre violencia fundadora y violencia conservadora de derecho, mostrando tres ejemplos (y aquí viene un poco a cuento lo de la filosofía de la historia) en que la violencia aparece como excedente del derecho: el gran delicuente, la pena de muerte y la huelga general. Estos excelentes ejemplos logran mostrar *la violencia que existe en el derecho per se*, como un *fundamento negativo*, o sea con un *afuera*. La violencia operando fuera del derecho es *lo que preocupa al derecho y a su vez lo confirma*.

político a la obediencia absoluta de las directivas de los que detentan el poder. Por otro lado *moldea* las actitudes a fin de obtener *obediencia voluntaria*. Procura conformar nuevos sujetos políticos. *El terror tiene como objetivo no sólo controlar, sino también cambiar a los actores sociales* (89, énfasis míos).

Por tanto, insisto en la idea de que no se trata no sólo de controlar o exterminar sino de cambiar a los actores sociales. Es por ello que veo en este accionar, la apertura de espacios pedagógicos, marcados por una necesidad de conocer al enemigo al tiempo que de cambiar y más aún, producir y destruir sujetos. Para el funcionamiento de las dictaduras, el terror ofició de castigo y de escuela; reflexionando sobre esto en su libro La larga agonía de la Argentina peronista, Halperin señala que

El terror se iba a ofrecer así a la vez como castigo a la deserción de la sociedad entera, y como instrumento de una cruel pedagogía destinada a grabar indeleblemente en la memoria colectiva las consecuencias de ceder a tan atractivos desvaríos. Esa instrumentación del terror, reflejada en las tácticas de contrainsurgencia que parecían a veces aprendidas en la escuela del rey Herodes, hubiese debido a la vez abrir a ese terror un campo de acción cuidadosamente delimitado (99, énfasis míos).

Con estos apuntes quería hacer referencia entonces a la dinámica del terror que no se detiene sólo en los aspectos más espectaculares o traumáticos de las estrategias terroristas sino en la voluntad de reforma, de acción transformadora, que requería desde luego, un conocimiento

afinado y puntilloso del otro que por momentos se tornaba (dentro y fuera del campo) una voluntad escolar. Ahora bien, volviendo a la zona gris, cuando debe aclarar quienes se convertían en *Kapos* (colaboradores), Levi describe una "fauna" (tal es la expresión que el propio Levi ofrece) muy variada. En ella podía encontrarse desde criminales comunes, hasta presos políticos que se habían quebrado luego de años de sufrimiento, aunque también había sádicos y algunos "sedientos de poder". Así también los frustrados buscaban el poder y en esto, dice Levi

[...] is a feature in which the microcosm of the Lager reproduced the macrocosm of totalitarian society: in both, without regard to ability and merit, power was generously granted to those willing to pay homage to hierarchic authority, thus attaining an otherwise unattainable social elevation. Finally, power was sought by the many among the oppressed who had been contaminated by their oppressors and unconsciously strove to identify with them" (48, énfasis míos).

En cierto sentido, esto ha dado lugar como el propio Levi lo menciona, a múltiples lecturas sobre las relaciones miméticas, de identificación, de devoción y de intercambio de roles entre la víctima y el victimario. Y en este punto, Levi se detiene con gran contundencia y dureza, en la aclaración del espacio irreconciliable que separa a la víctima del asesino, aludiendo que sólo razones de amoralidad, afectación estética o burda complicidad, podrían llevar a confundirlos. Esto vuelve a traer al ruedo el problema de la víctima. La víctima por excelencia, que se destaca además por la perspectiva con la que logra analizar vivido por él en un Lager de modo icónico, Primo Levi, se esfuerza por dejar en claro que el fue una víctima y por qué no fue nunca un asesino, dando cuenta de su concepción sobre la colaboración de parte de otros subordinados. Reflexionando

sobre el caso argentino, Hugo Vezzetti se suma a la pregunta original de Pilar Calveiro en *Política y/o violencia*: ¿Qué revela el campo respecto de ese orden mayor que imperaba en la sociedad? A este respecto dice que

La idea es entonces, lograr ver claramente cuáles son las conexiones del reducto del campo y la sociedad toda en el marco de las relaciones de poder. Así, intento tomar ese camino para interrogar el objeto de modo que "si ésta es verdaderamente la lección moral del universo concentracionario, la básica condición para recibirla reside en la capacidad y la disposición para pensar, no lo que separa y opone sino lo que comunica al campo y la sociedad. Sólo así la narrativa allí surgida puede convertirse en ocasión de develamiento para quienes, sin haberlo sufrido en carne propia, pueden reconocer allí, de un modo desmesurado y deformado otras "zonas grises" que fueron su condición necesaria. (185, énfasis míos).

El esfuerzo por entender los puentes y los diálogos existentes entre el campo de concentración y el afuera, han sido una preocupación de numerosos estudios. También es una idea reiterada y ya presente en el clásico de Primo Levi como lo señalo más arriba, la idea del campo de concentración como un microcosmos que reproduce las relaciones del afuera; podría decirse que se trata de un laboratorio infernal de las relaciones sociales. A esto sería posible agregar que no sólo reproduce esas relaciones, sino que las radicaliza y las tiñe por momentos de *lo sublime*. Así, y siguiendo al parecer esta misma línea de pensamiento, Vezzetti habla de otras zonas grises, que han generado las condiciones de posibilidad para la instalación de esas zonas grises extremas. Y es aquí donde intervengo esa idea, la tomo para ampliarla y proponer que esas zonas grises, se constituyeron como espacios pedagógicos. Uno de los textos clave para comprender la operación

de la zona gris en los campos de concentración instalados en la Argentina (y que puede ser extrapolable a los casos uruguayo y chileno sin dudas), es Recuerdo de la muerte, de Miguel Bonasso. Me interesa abordar brevemente este texto en tensión con su discusión en una de las obras críticas que analiza "la cuestión de la traición" en algunos relatos vinculados a los sobrevivientes, se trata de *Traiciones* de Ana Longoni. Indudablemente, parte de la validez de este trabajo crítico radica en abordar la figura de la traición (también contemplada en ocasiones por otros críticos referentes en "literatura de la dictadura" como Reati). Sin embargo, ciertas discrepancias con Longoni en su forma de tratar la figura del traidor, son las que quiero reivindicar como forma de mi análisis contra-memoria. Sugiero, como he ido esbozando, que es un ejercicio crítico posible y productivo el de comprender las zonas grises como espacios pedagógicos, en tanto que están definidos no sólo por la "búsqueda de la verdad" de parte del represor, sino por las aspiraciones de construir un conocimiento cuasi científico del enemigo por parte de este, teniendo como relato lo que sucede a la inversa (a lo cual se pueden sumar las ideas antes mencionadas de fascinación con el enemigo de Badiou o de mímesis de Levi). El procedimiento sádico que tiene lugar en el ámbito concentracionario radica en parte en la disección y la mutilación para el análisis. Descomponer al otro como parte de un deseo por volverlo aprehensible, apropiarse del cuerpo del otro (disidencias sexuales, disidencias políticas) como forma de conocimiento y destrucción al mismo tiempo. En un pasaje clave, Bonasso se refiere al canibalismo para representar la relación represor-reprimido

Era difícil saber qué monstruos podría engendrar semejante maridaje... muchos marinos pudieron mantener inalterable el tosco credo que los llevó a la matanza, mientras imperó sin físuras la ley de exterminio. Pero cuando se dieron a la

antropofagia, cuando comenzaron – como ciertas tribus- a comerse a sus víctimas, para adquirir la ciencia y el valor del vencido, algunos entraron en un "looping" de angustia que les arrebató la voluntad de combatir... los que quedaron a dos aguas, los antropófagos conversos, no diferían mucho de los guerrilleros quebrados. (312, énfasis míos).

Varias cosas pueden desprenderse de este pasaje, pero la que me interesa destacar es la aspiración por parte los represores, de adquirir la ciencia y el valor del militante. Esto es algo que se señala con cierta frecuencia en numerosos testimonios, y que da cuenta de la idea de proceso pedagógico. La imagen del monstruo exterminador, o de la máquina de muerte que se emplea para dar cuenta del accionar de los represores, es en este sentido, estática y por ello incapaz de registrar los desplazamientos que sufrieron "ambos bandos" en el marco de las múltiples zonas grises, que trascendían, con mucho, el espacio meramente carcelario. En otro orden, la lectura de Bonasso, claramente iguala, en sentido negativo, la monstruosidad del traidor con la del represor. Pero al mismo tiempo, humaniza al represor, le concede la angustia, el arrepentimiento. Marca, al igual que Levi, que tanto el represor como el reprimido, más allá de sus diferencias, pueden sufrir procesos similares, puntualmente, el de la "conversión" (interesante por otra parte, que el término elegido por quienes reflexionan sobre la transición a colaborador sea un término claramente religioso). En general, las narrativas de la traición, que suelen ensañarse particularmente con las mujeres, "igualan hacia abajo": el mensaje aparece como el traidor/el antes militante y ahora colaborador, puede ser tan monstruoso como el represor y el tirano. Este tampoco es mi punto de partida, pero sí se encuentra más cerca de una reflexión contra-memoria, en tanto dinamiza/desestabiliza el esquematismo de la mirada estática y políticamente correcta de los

derechos humanos sobre la víctima. Una mirada que parece ser la de Longoni, cuando afirma "lo que quiero señalar es el sobresalto que [me] provoca que tanto Heker como Bonasso *dejen en suspenso la consideración de la desigualdad en los vínculos entre víctimas y victimarios*, y no contemplen la evidente posición de sometimiento de las primeras. Se trata de una distinción obvia pero crucial que, en cierto modo parecen olvidar cuando adjetivan las relaciones entre el prisionero y el captor" (96, énfasis míos).

Aquí Longoni cae en el error de entender que *meterse* con la subjetividad del torturador, del represor o del tirano, o sea, analizarlos, implica alguna especie de complacencia o perdón. Lejos de eso, posar la mirada en la subjetividad del torturador, es un ejercicio que se ha hecho escasamente, por este tipo de prejuicios, pero que resulta de capital importancia para comprender y aprehender lo que sucedió con los terrorismos de estado. El ejercicio de contramemoria, se ve entonces alineado con la preocupación filosófica de Badiou por el siglo XX en su texto llamado precisamente El siglo, cuando marca la distinción y aclara que para los filósofos la cuestión "no es qué pasó en el siglo, sino qué se pensó. ¿Qué pensaron los hombres de este siglo que no fuera el mero desarrollo de un pensamiento anterior? ¿Cuáles son los pensamientos no transmitidos? ¿qué se pensó que fuera impensado y hasta impensable?" (14). De esta forma, Badiou llega a proponer una pregunta que anticipa como provocadora y es cuál era el pensamiento de los nazis. Justamente, el ejercicio, deconstructivo si se quiere, es el ir contra la forma generalizada de pensar lo que hicieron, su propósito de exterminio del pueblo judío. Ahora bien, lo que afirma el filósofo es que esta forma de abordaje impide el acceso a lo que pensaban los nazis cuando hacían lo que hacían; "mientras no se lo piense, el pensamiento nazi permanecerá entre nosotros impensado y, por consiguiente, indestructible" (15). Es desde esta grieta de posibilidad que quiero pensar la zona gris en particular como pedagogía y más particularmente como pedagogía de lo sexual. Considero

que es necesario romper el estatismo de los binomios que dan sentido a las ideas de traición; para pensar lo que pensaron los represores<sup>18</sup>, es necesario correr el foco de lo monstruoso, dado que eso lo único que ha proporcionado hasta ahora son tautologías complacientes al discurso oficial de la memoria que se transforma en olvido.

### 1.5 SOBRE SABERES Y PEDAGOGÍAS.

Ahora bien, respecto de mi foco en la voluntad de saber y la pedagogía y cómo estas pueden ser fundamentales para *pensar el pensamiento* de una época, considero pertinentes algunas aclaraciones. Cualquier interpretación que asocie acríticamente ideas como "pedagogía" o "aprendizaje" y vea en el uso analítico que hago de estas categorías, un sentido positivo, estará por cierto muy equivocada<sup>19</sup>. Afortunadamente no hay más que remitirse a autores como Foucault, Rancière o Nietzsche, entre otros, para comprender que no son categorías positivas o negativas *a priori*, sino problemáticas. En *El maestro ignorante*, Rancière denuncia el "paradigma explicador". La función de explicar era el acto central del pedagogo, para quien "enseñar, era al mismo tiempo, transmitir conocimientos y formar los espíritus, conduciéndolos, según un orden progresivo, de lo más simple a lo más complejo" (7). Una de las cuestiones centrales, que hacen productiva la asociación de los pedagogos con los diversos niveles de jerarquía que establecen relaciones pedagógicas clásicas/explicadoras de diferentes tipos (domésticas, amorosas, represivas,

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Es importante destacar al menos dos obras que trabajan intesamente sobre esto: *Pedro y el capitán* del escritor uruguayo Mario Benedetti y *El señor Galindez* del dramaturgo argentino Eduardo Pavlovsky.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Es por ello que se notará la ausencia de un nombre clave para entender la pedagogía como práctica emancipatoria; me refiero a Paulo Freire. El desarrollo conceptual de Freire en torno a la idea de la pedagogía del oprimido y su rol humanizador en tanto metodología indispensable será abordado en futuros proyectos, en los que profundizaré en la perspectiva de mi tercer capítulo.

militantes) es que, como bien señala Rancière, la lógica de la explicación comporta una regresión al infinito, ya que la reproducción de las razones no tiene por qué parar nunca, lo cual hace que el explicador, se verga como juez que establece cuando se da por explicada una explicación. Todo el relato del régimen se caracteriza por esa sensación de infinitud. Esa forma de relacionarse con el saber, desde el maestro/juez, tiene una relación estrecha con los cambios que sufre históricamente la idea de saber y de conocimiento y de las formas de construir el aprendizaje. En tal sentido, quiero traer a cuento una reflexión de Peter Sloterdijk que aclara un tanto estos puntos. En su Critique of Cynical Reason, el filósofo comienza aludiendo al gran secreto de la filosofía, que se revela ante nosotros con la confesión de que los "grandes temas" eran simplemente evasiones o verdades a medias. Desde dios, el Universo, la teoría y la praxis, hasta el sujeto y el espíritu, todo esto no sería más que palabras, en una lista que podría seguir engrosándose, recordando así a la enciclopedia borgiana con que iniciara Foucault Las palabras y las cosas. En palabras de Sloterdijk "we are enlightened, we are apathetic. No one talks anymore of a love of wisdom. There is no longer knowledge whose friend (philos) one could be" (26). Así, esto se desencadenaría a partir de la reflexión sobre una frase muy concreta "saber es poder." A continuación, el filósofo apunta algunas cuestiones interesantes sobre el pasaje de la relación erótica con el saber a una supuesta "politización del pensamiento". Remitiéndose a la igualación del binomio saber-poder y profundizando en ella dice lo siguiente

This sentence [knowledge is power] brings to an end a tradition of a *knowledge* that as its name indicates *was an erotic theory* – *the love of truth* and the truth through love. From the corpse of philosophy arose the modern sciences and theories of power in the nineteenth century in the form of political science, theory of class

struggle, technocracy, vitalism, and in every form armed to the teeth."Knowledge is power". This sentence fixed the course for the *unavoidable politicization of thinking*. Those who utter the sentence reveal the truth. However, with the utterance they want to achieve more than truth: *They want to intervene in the game of power*. (26, énfasis míos).

De modo que si con anterioridad al siglo XIX la relación que establecía el conocimiento era una relación erótica, esta pasó a ser claramente política (y a su vez la sexualización de la política o la politización del sexo abrirán desde luego campos más que fértiles). Más aún, una dimensión de la política que tiene ver, o se iguala sin más con el poder. A continuación, el filósofo continúa su análisis retomando a Nietzsche y su idea de que detrás de toda voluntad de saber, existe una voluntad de poder. La voluntad de saber/poder, atraviesa las múltiples relaciones que serán abordadas en estas páginas, en forma de zonas grises que se comportan, no simplemente como la antesala del exterminio, sino como un espacio de reconocimiento y aprehensión; un espacio pedagógico. El reconocimiento es sin duda una categoría que tiene mucho para aportar sobre la experiencia de la zona gris. ¿Qué es una vida? Se pregunta Judith Butler en su *Frames of war*. <sup>20</sup> En vías de llegar a una respuesta, comienza por una precisión terminológica importante que marca las diferencias entre el reconocimiento y la aprehensión

Perhaps, then, as a consequence, it is necessary to consider how we might distinguish between "apprehending" and "recongnizing" a life. "Recongnition" is the stronger term,

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Las cuestiones abordadas en este texto, vienen desde luego atadas a viejas discusiones de la autora que atraviesan su obra, como la que propone en su anterior *Antigone's Claim* (1998) o *Mecanismos psíquicos del poder* (2010), entre otros.

one that has been derived from Hegelian texts and subject to revisions and criticisms for many years. "Apprehension" is less precise, since it can imply marking, registering, acknowledging without full cognition. It is a form of knowing, it is bound up with sensing and perceiving, but in ways that are not always –or not yet- conceptual forms of knowledge (5).

A continuación, Butler desarrolla la idea de *reconocibilidad* (recognizability). Así, es posible la aprehensión de lo no reconocido por el reconocimiento; más aún, la aprehensión puede transformarse en una crítica de las normas implicadas en el reconocimiento. Esto en el entendido de que no existen normas particulares de reconocimiento que puedan ser aplicables a casos puntuales, sino que existen condiciones generales que pueden ser entendidas como "reconocibilidad". Si el reconocimiento se caracteriza por ser un acto o práctica intersubjetiva, esta reconocibilidad se caracterizaría por *delinear una subjetividad para el reconocimiento*. Se trata en última instancia de convenciones y normas que hacen de un ser humano un sujeto reconocible; una serie de estrategias que operan como marco (6 y ss).

De modo que la reconocibilidad como tal, encierra antes que nada y después de todo, una voluntad de saber, una voluntad de conocimiento. La pedagogía negativa de los regímenes, instaló la imposibilidad de la reconocibilidad. Al respecto del reconocimiento y de la posibilidad de un sujeto reconocible (y por tanto una vida vivible) Vezzetti plantea que "En principio hay que admitir que hubo un *sistema de creencias* que fue eficaz en la *construcción ideológica de un enemigo irrecuperable*, un ser humano sin derecho a la vida y contra el cual todo estaba permitido" (180, énfasis míos).

Cabe preguntar ¿cómo se lleva a cabo entonces, esa construcción ideológica del enemigo? Más aún, ¿Cómo se logra que se vuelva hegemónica, a los ojos de quienes son el público objetivo de ese proceso de ideologización (o de (des)ideologización, habrá que dar la discusión) la idea de irrecuperabilidad? Esta pregunta no es menor; la prisión, hasta cierto punto la tortura, fueron admitidas en su momento por una población que aplaudió y recibió con beneplácito los golpes "correctivos" o "preventivos". No obstante, esa idea escondía la posibilidad de una "recuperación", de un "aprendizaje" que corregiría las imperfecciones de esos jóvenes contagiados por la enfermedad de la izquierda radical. Esa recuperación, implicaba desde luego, una necesidad de conocer al otro para destruirlo y volver a construirlo; para bestializarlo y "educar" a la población indefensa a través de esa imagen. Podría decirse que se pasa de la aprehensión o esa forma de conocer que según Butler no es reconocimiento o que tal vez sea irreductible al reconocimiento y la inteligibilidad, entendida como un esquema histórico que marca los dominios de lo "conocible". En la construcción de este esquema histórico, que constituye claramente un proyecto educativo/pedagógico, se embarcaron los burócratas terroristas de Estado; en construir lo que Butler considera respecto de la inteligibilidad como "un a priori histórico". Asimismo, en sus palabras "Not all acts of knowing are acts of recognition, although the inverse claim would not hold: a life has to be inteligible as a life, has to conform to certain conceptions of what life is, in order to become recognizable. So just as norms of recognizability prepare the way for recognition, so schemas of intelligibility condition and produce norms of recognizability." (23 y ss). En esta relación estrecha entre lo conocible y lo reconocible, es que se instalan entonces las pedagogías grises o pedagogías de la zona gris.

## 1.6 ZONA(S) GRIS(ES) II. SOBRE LA SUJECIÓN Y LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES.

Una de las formas de abordar la apertura de las múltiples zonas grises, es trazar una suerte de arqueología de estas, que no tendrá opción de omitir los procesos de sujeción. Se trata de entender las instancias de producción y destrucción de sujetos/subjetividades como una labor fundamental de los procesos autoritarios al tiempo que de los proyectos emancipatorios de izquierda. Judith Butler en Mecanismos psíquicos del poder reflexiona respecto de la sujeción, aclarando que el proyecto no empieza ni termina con Freud y Foucault. Así, el problema de la sujeción, de cómo el sujeto se forma en la subordinación, es abordado en la sección de Fenomenología del espíritu donde Hegel describe el acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su decepcionante caída en la "conciencia desventurada". El amo, que en principio parece externo al esclavo, reemerge como la propia conciencia de este. La desventura de la conciencia emergente es su propia autocensura, el efecto de la transmutación del amo en realidad psíquica. Esto a su vez está relacionado con los nexos entre regulación y represión en el Nietzsche de La genealogía de la moral; relación que da como resultado la "mala conciencia". De este modo, según Butler, la forma del poder está marcada por la figura del darse vuelta sobre o contra uno mismo. (13, las itálicas son mías). Los problemas de la subjetivación han sido analizados entre otros, también por Reyes Mate en su abordaje de la compasión como categoría o tema de la filosofía moral. Siguiendo su reflexión, la compasión es un sentimiento de solidaridad con el necesitado que se hace moral en cuanto el primer movimiento es el de considerar al otro desde la razón como un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto (56). Así, el sentimiento moral supone una relación intersubjetiva; esto en el entendido de que "lo moral" no es aquí el resultado de un acuerdo

simétrico, sino el reconocimiento por cada miembro de la relación de su lugar en ella: no hay víctimas sin verdugos, ni pobres sin ricos, es decir entre *el sujeto* y el *no sujeto* se establece una relación en virtud de la cual no puede haber sujetos mientras haya no sujetos; más aún el logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto (58 y ss). La propuesta de Reyes Mate evoca cierto sentido de comunidad, dado que el no- sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar parte de su dignidad de hombre.

Existe en la tradición marxista un planteamiento formalmente similar en virtud del cual un no-sujeto es invocado como sujeto de la historia. La formalidad de la compasión consiste, en primer lugar, en el reconocimiento de la intersubjetividad como categoría ética fundante y, en segundo, que sea un no-sujeto principio de la universalidad. El proletariado, en efecto, es considerado el sujeto de historia porque su realización supone la realización de la clase opuesta. El proletariado, al adquirir la dignidad de sujeto, redime a la clase opuesta de su inhumanidad. Por eso es el sujeto universal de la historia; por lo que tiene de fuerza y no de inhumanidad. En la tradición judeo-cristiana, en cambio, el planteamiento es distinto: es el no-sujeto (llámese pobre, fracasado, víctima, etc.) el que es sujeto. La no subjetividad o pobreza es la que define la condición humana. Y es asumiendo esa condición, la verdadera condición humana, como accedemos a la condición de sujeto. (Reyes Mate 100 y ss). ¿Cómo se produce ese acceso a la condición de sujeto, partiendo del reconocimiento de la condición humana? También Badiou da esta discusión sobre el sujeto en *El siglo*. Allí propone siete variaciones sobre esta idea. Hay una zona gris primera, que es entre el sujeto/no-sujeto y el colectivo. Dice al respecto

Al innovar en materia de teoría del *sujeto*, el siglo piensa a este último como distancia con respecto a sí mismo, como *trascendencia interior*. En mi propia doctrina, el sujeto depende de un *acontecimiento* y sólo se constituye como capacidad de verdad, de manera que, al ser su "materia" un procedimiento de verdad o procedimiento genérico, el sujeto no es naturalizable de ninguna manera. En el lenguaje de Sartre, se dirá que el sujeto no tiene esencia. En el léxico de Lacan, se dirá que un sujeto sólo se identifica con el punto de la falta, como vacío o falta -en –ser (131).

De modo que si, como el razonamiento lo explica, el sujeto se constituye como "falta en ser", la cuestión de su real se mantiene porque no es "esencializable" ni naturalizable. Así, se llega a una de las ideas centrales respecto del sujeto en Badiou, que es la de que no se es, sino que se adviene o se decide devenir en términos nietzscheanos. Traigo estas ideas a colación, dado que son centrales para entender la cuestión de lo colectivo y por tanto de la militancia. Tal como lo aclara el filósofo

Como ven, se esboza a la sazón que el lazo entre la tesis de que un sujeto no es del orden de lo que *es* sino de lo que *ocurre*, del orden del acontecimiento, y la idea de que se puede sacrificar al individuo a una causa histórica que lo supera. Ese lazo consiste en que, de todas maneras, puesto que el ser del sujeto es la falta-en-ser, un individuo sólo puede contar con atribuirse algún real subjetivo si se disipa en un proyecto que lo supera" (118).

El individuo entonces, no es nada. Pero entre ese sujeto y esa falta en ser se abre tal vez la primera zona gris, y la más importante como lo vimos anteriormente con Butler. La que da lugar, entre otras cosas, a la fantasía del hombre nuevo.

## 2.0 PEDAGOGÍAS MILITANTES. EL DEBATE NO MATAR EN TORNO A LA CARTA DE OSCAR DEL BARCO.

Durante los años sesenta en la Argentina, tuvo lugar una experiencia guerrillera conocida como Ejército Guerrillero del Pueblo, bajo el comando de Jorge Masetti y la guía a distancia del Che Guevara. El EGP planeaba constituir un foco revolucionario en la provincia de Salta y así, a fines de 1963 ingresan en la provincia y comienzan un derrotero breve y para nada exitoso o más bien terrible. Sin los recursos suficientes y sin apoyo de los locales, la falta de alimentos y de redes de pobladores que se mostraran solidarios con su accionar, fueron aislándolos y para el último mes, las fronteras internas del grupo entre "amigos y enemigos" ya se desdibujaban; la lógica del enemigo interno se hacía carne en ellos. Masetti además, desde su lugar de poder y ejerciendo su moral revolucionaria a través de un estricto código de conducta, condenaba fieramente la homosexualidad, la deserción y la traición, entre otros. Pero más allá del código moral, algo que no se establecía allí explícitamente pero sí a través de estos "crímenes revolucionarios", lo que se condenaba era la "debilidad", tanto física como psicológica de quienes se sumaban a las filas de la revolución bajo su mando. La homofobia imperante responde, como bien lo señala también Jean Franco en Cruel Modernity, a la idea de que la homosexualidad feminizaba y de esa manera destruía la disciplina necesariamente viril del hombre en armas (123). Por no adaptarse a las expectativas de este estricto código, por no ser lo suficientemente hombres para llegar a ser revolucionarios, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald van cayendo paulatinamente en la categoría de enemigos. Rotblat, conocido en el grupo como Pupi, era un joven sin demasiada experiencia militante. En palabras de Franco "perhaps attracted by the glamour of the guerrilla ideal, Pupi turned out to be ill equipped to survive long marches and semi-starvation" (123). Jouvé, quien da testimonio de estas ejecuciones, queda moralmente devastado luego de este episodio pero eso no será todo. Más tarde se le ordenará la ejecución del otro débil, Bernardo Groswald. En este caso la "amenaza" no era tanto la falta de experiencia como la vulnerabilidad psicológica que lo habían vuelto inútil y por tanto entre pasible de traición y un lastre que no había condiciones de cargar. Pero más que la amenaza de la debilidad, además de desconfianza generan repulsión, decepción, digusto. Por ello la necesidad de acabar con sus vidas y la violencia con que se los trata previamente, vuelve al episodio complejo y trágico a la vez. La historia también en parte de un delirio de poder por parte de Masetti que en la precariedad total y el abandono, a la manera de un Aguirre se atribuye el derecho de la vida y la muerte. Una vez inspirador de la revolución, deviene luego un victimario delirante, en virtud de una moral además de machista, exterminadora de lo débil, porque la vulnerabilidad en este caso es vista simplemente como el paso previo a la traición.

Sin embargo, más allá de lo polémico y relevante de estos hechos, es recién en 2004 que este episodio se abre en múltiples dimensiones cuando Óscar del Barco, filósofo otrora militante que con su carta autoinculpadora "No matarás", apoyada en el imperativo levinasiano, en donde además de responsabilizarse en virtud de su compromiso político con la izquierda de aquella época, convoca a todos quienes lo hicieron a reconocer su responsabilidad en estas ejecuciones y casi podría decirse en todos los crímenes cometidos por la izquierda. De manera que lo que Del Barco hace es un llamado a su generación para pedir perdón y asumir responsabilidad (sobre la responsabilidad es el subtítulo de la compilación de cartas y artículos). De todas maneras, como lo mostrará el propio debate, la responsabilidad tal vez no sea el llamado adecuado. Como lo analiza Agamben en *Remnants of Auschwitz*, la confusión de lo ético y lo jurídico constituye un error harto frecuente, y agrega "or, worse, of juridical categories and theological categories, which gives rise to a new theodicy" (22). Agrega que muchas de las categorías que usamos en juicios morales y

religiosos están en contaminación con la ley, tales como: la culpa, la responsabilidad, la inocencia, el perdón. El problema, si lo que nos interesa es la justicia, es ser precavidos por que sabido es que la ley no está dirigida a la impartición de justicia o a la verificación de la verdad. Como Agamben sostiene

Law is solely directed toward judgment, independent of truth and justice. This is shown beyond doubt by the force of the judgment that even an unjust sentence carries with it. The ultimate aim of law is the production of a *res judicata*, in which the sentence becomes the substitute for the true and the just, being held as true despite its falsity and injustice. Law finds peace in this hybrid creature, of which it is impossible to say if it is fact or rule; once law has produced its *res judicata*, it cannot go any further (22).

A priori entonces esta discusión es difícil de pensarla en términos políticos. Si la justicia es el fin último de la política, no le compete a esta discusión el problema de la culpa y la responsabilidad. Como lo reafirma Agamben, son aspectos legales vinculados a la imputabilidad que han sido desplazados al terreno extra jurídico, no sin consecuencias: "Hence the insufficiency and opacity of every ethical doctrine that claims to be founded on these two concepts. (This holds both for Jonas, who claimed to formulate a genuine "principle of responsibility" and for Levinas who, in a much more complex fashion, transformed the gesture of the *sponsor* into the ethical gesture par excellence)" (22).

De esta forma, si bien en su carta Del Barco pasa revista al accionar de la izquierda, podría vérsela desde esta perspectiva como un paso al costado de lo político, amparado en la culpa, la

responsabilidad que empaqueta en el imperativo levinasiano. No obstante el intercambio que desata da cuenta al menos de otra necesidad. Los interlocutores muestran con una visceralidad febril que hay que hablar y mucho de lo que sucedió. Más que inculparse, reflexionar, teorizar, analizar, siempre desde el cuestionamiento, claro está, pero abriendo más y más puertas: la violencia revolucionaria, la justicia, el análisis de los modelos comunistas, los efectos de la militarización y la consecuente verticalidad de las organizaciones armadas, la complicidad, entre otros. Una serie de discursos en pugna que constituyen a su vez un canon de lecturas, una serie de lineamientos militantes, que aunque lejos de la severidad del demencial Masetti, no dejan de ser el modelo del militante bienpensante. La discusión, en muchos momentos como se verá más adelante además de abordar el deber ser revolucionario y dar cuenta de la formación generacional, también se vuelve pedagógica en sí misma. En lo que sigue hay algunos lineamientos teóricos que me fueron sugeridos desde las cartas y los artículos de este debate que duró más de cinco años y que lleva dos volúmenes publicados. Como se verá por la variedad y cantidad de temas abordados no sólo en el total de los artículos sino en cada carta en sí, trabajar con todas ellas sería una tesis por sí misma, de manera que sólo me enfocaré en las que considero más pertinentes a los efectos de mi trabajo.

## 2.1 EL PROBLEMA DEL TERROR, LA POLÍTICA Y LA GUERRA.

Zizek en *Virtue and Terror* al discutir el legado jacobino y su influencia en la izquierda, plantea que a partir de 1990 existe la necesidad de un corte histórico que permita una reinvención alejada

de aquel paradigma. En cierto sentido, y vinculado a su vez a la transformación de "lo político" que se hace carne en el paradigma de la libertad de expresión y de mercado, sin ir más lejos, las políticas de la Verdad de Robespierre generan rechazo. La razón es simple, y está atada a la imposibilidad de una imposición de esa verdad que no se realice por medios terroristas. Tal como aparece citado por Zizek,

If the mainspring of popular government in peacetime is virtue, the mainspring popular government in revolution is both virtue and terror: virtue, without terror is disastrous; terror without virtue is powerless. Terror is nothing but prompt, severe, inflexible justice; it is therefore an emanation of virtue; it is not so much a specific prínciple as a consequence of the general principle of democracy applied to our homeland's most pressing needs (8).

Así como es subrayado por Zizek, el argumento de Robespierre brinda una potente paradoja, que consiste en asimilar el terror con la clemencia, en tanto la eliminación mediante el castigo de los opresores, constituiría la definición por excelencia de la clemencia. Qué hacer con tal paradigma, es la pregunta que de acuerdo con Zizek surgiría naturalmente en aquellos que mantienen su fidelidad al legado de esta izquierda radical. Me detengo en esta interrogante precisamente porque creo que de esta problemática surge mi propia reflexión. Así, según el filósofo existen dos tareas o procesos; por una parte: "first, the terrorist past has to be accepted as *ours*, even —or precisely because- it is critically rejected. The only alternative to the half-hearted defensive position of feeling guilty in front of our liberal or Rightist critics is: we have to do critical job better than our oponents" (9). Por otra parte sería ineludible aceptar que el bien común viene

atado a lo terrible. Sin embargo y tal como se expresa en la salvedad realizada por Zizek, la violencia revolucionaria entendida desde Robespierre, no sólo no es lo mismo sino que se encuentra en las antípodas de la guerra. Esta puntualización no es para nada menor cuando se piensan estos conceptos en diálogo con los autoritarismos del Cono Sur, dado que como lo analizo aquí también, uno de los significantes principales desde los cuales se ha leído este período es el de "guerra sucia". Esto quiere decir que en la concepción de Robespierre, la guerra entre naciones era un elemento que conducía a ofuscar la lucha revolucionaria a nivel nacional (9). Lo que sí constituiría, sin embargo, es un caso de violencia divina, de acuerdo a la definición benjaminiana de la misma. A propósito de esta, quiero traer a colación la definición de Zizek sobre la misma

The Benjaminian "divine violence" should be thus conceived as divine in the precise sense of the old Latin motto *vox populi, vox dei: not* in the perverse sense of "we are doing it as mere instruments of the People's Will, but as the heroic assumption of the solitude of a sovereign decision. It is a decision that (to kill, to risk or lose one's own life) made in absolute solitude, not covered by the big Other. If it is extra-moral, it is not "immoral", it does not give the agent the license to kill mindlessly with some kind of angelic innocence. The motto of divine violence is fiat iustitia, pereat mundus: it is justice, the point of non-distinction between justice and vengeance, in which the "people" (the anonymus part of no-part) imposes its terror and makes other parts pay the price – the Judgement Day for the long history of oppression, exploitaition, suffering (...) (11).

De modo que en esta concepción de la violencia divina, no existe ninguna alusión a elementos místicos, sino más bien una conexión entre esta violencia y cierta forma de lo que podría entenderse por acto político (ver la idea de justicia en relación a la política). Al mismo tiempo, esta distinción remite nuevamente al problema de la política. León Rozitchner aborda un binomio similar al rescatado por Zizek en su análisis del terror y la virtud; en el caso del filósofo argentino en su texto *El terror y la gracia*, si bien como reza el título se mantiene la idea de terror, el otro elemento en juego es el que varia (aunque no tanto). La distinción entre la virtud y la gracia, tal como es presentada por Rozitchner, además de una diferencia adquiere la forma de devenir. La gracia, como es sabido, proviene de la religión, y en este caso sí se nos reporta al horizonte divino pero en el sentido místico (aquel que Zizek descarta para la violencia divina de Benjamin). La gracia divina tiene que ver ni más menos que con la voluntad de un Dios. Ese poder, sin embargo, de acuerdo con la perspectiva de Rozitchner deviene virtud o fortuna, estando la primera del lado de los méritos y la segunda del lado de la suerte. Así, la gracia ha perdido lo que tenía en sí de sacro, para convertirse en la gracia estatal, siendo parte de ella, además, la democracia. Más precisamente, el análisis que abre El terror y la gracia, se encuentra articulado alrededor de la asociación entre terror y genocidio por un lado, y la asociación entre gracia y democracia por el otro. Así, valiéndose de von Clausewitz para desarrollar su perspectiva, toma de este la idea de la política como camaleón, siendo pasible de tener expresiones tan opuestas como dictadura armada y democracia. Lo que afirma Rozitchner entonces es que "la guerra y la dictadura son el terror; pero la democracia es una gracia que el poder del terror nos concede como una tregua (27). La tesis central que se desprende de tal señalamiento, es que la democracia tiene un *origen* y más aún, un contorno violento.

Si bien luego retornaré al análisis de Rozitchner, quiero volver al problema del terror en Robespierre tal como es analizado por Zizek. La razón es la violencia divina, que como señalara más arriba es una violencia que lejos de ser mística es popular, es el juicio de los oprimidos imponiendo el terror a los opresores, por tanto, una violencia muy material. Esa violencia material, a su vez, en el imaginario de Robespierre está ligada a la idea de revolución, más precisamente, se profesa la acusación a los moderados de querer revolución sin revolución. Como es interpretado por Zizek, en la perspectiva de Robespierre aquellos que niegan el terror "they want a revolution deprived of the excess in which democracy and terror coincide, a revolution respecting the social rules, subordinated to pre-existing norms, a revolution in which violence is deprived of the "divine" dimensión and thus reduced to strategic intervention" (11). ¿Cuáles y cómo son los límites de la violencia política? La idea de revolución constituye clivaje y cuña a un tiempo, entre la violencia y la política, de una manera diferente a la de la guerra o la dictadura. Si pensamos en aquella dicotomía establecida por Rozitchner entre el polo del terror que contiene a la guerra y la dictadura y el polo de la gracia que contiene a la democracia, es posible entender que la revolución está y no en ambos polos. Cuando Badiou analiza la idea comunista en relación a la cuestión del terror, también recurre como nudo central a la revolución. En sus palabras "revolution was conceived of –since the French Revolution, at least- as the *violent act* whereby one social group, one class, overthrows the domination of another group or class. All revolutionary imagery was, and to a great extent still is, focused on the *legitimate violence* by means of which the people in arms seize the seats of power" (The idea of communism 2, énfasis míos). En esta definición entonces, la revolución es un acto violento que opone a dos grupos sociales en lucha por el poder y que mediante el ejercicio de cierta "violencia legitima" terminaría en la toma del poder por parte de uno de esos grupos. Ahora bien, ese "acto violento" tiene una clara dimensión política que lo alienta y lo explica; no se trata de pura violencia incontenida, desbordada o irracional, de insurrección vacía. En el ejemplo de la idea comunista analizado por Badiou, el comunismo está atado a la revolución en tanto un dispositivo ideológico y político (a lo que cabe agregar, discursivo) de legitimación. Quiero detenerme por un momento precisamente en este aspecto de los dispositivos ideológicos y políticos de la revolución y en especial en tanto discursos. Y más puntualmente porque el discurso funciona como *un soporte institucional y pedagógico* que hace a lo político.

En su conferencia El orden del discurso de 1970, Foucault alude a la prohibición como procedimiento de exclusión por excelencia, la cual se manifiesta principalmente a través de ciertos tipos de prohibiciones vinculadas a tabú del objeto, ritual de la circunstancia o la autoridad del sujeto enunciador. Dos regiones son objeto privilegiado de estos procedimientos: la sexualidad y la política. Esto tiene que ver con que el discurso es justamente un lugar de ejercicio de poder; el discurso no es un mero traductor o una simple caja de resonancia de las batallas y las diferencias sociales, sino aquello que está en juego como parte de la lucha. A los efectos de mi análisis, me quiero detener en la importancia de la oposición entre lo verdadero y lo falso como sistema de exclusión de los discursos. ¿Por qué? En primer lugar porque el problema de la verdad es central a cualquier reflexión sobre política. En segundo lugar por la utilidad del modus operandi del razonamiento foucaultiano en términos de la perspectiva que propone. El foco no se encuentra al interior de la proposición misma para evaluar su componente de verdad, sino que se propone una especie de genealogía de lo que Foucault llama "la voluntad de verdad". Así, el filósofo plantea una transición interesante a los efectos de mi análisis y es la del valor de verdad en el discurso. Tal transición toma como punto de partida el discurso verdadero para los poetas griegos del siglo VI; en este caso el discurso que inspiraba "respeto y terror" era el que reinaba en virtud de la autoridad

que lo profería, siendo el discurso que repartía justicia. Un siglo más tarde, en cambio, el valor de verdad ya no reposa sobre la entidad del discurso, sino sobre lo que este dice, sobre su contenido. En pocas palabras, la verdad paso de estar en el ritual de enunciación a estar en el propio enunciado. Por lo tanto y tal como entiendo el razonamiento genealógico propuesto por Foucault como forma de comprender la trayectoria del discurso, esto permite a su vez una transición *de la voluntad de verdad a la voluntad de saber* (9). El abordaje de esta voluntad de saber es de radical importancia para comprender los procesos pedagógicos ligados al discurso político y a su vez también para aprehender la distinción entre la política y lo político; en síntesis, la racionalidad programática/jurídica de la esfera de lo político y la política en tanto esfera de poder. Considero que la política y más en particular el proceso de configuración de un aparato teórico y conceptual para la revolución, ofrecen una muestra privilegiada del funcionamiento de ese pasaje de la voluntad de verdad a la voluntad de saber.

Para seguir comprendiendo tal distinción, resulta relevante el aporte de Foucault en relación a los cambios en la voluntad de verdad que tienen lugar en el siglo XIX. Tales variaciones tienen origen en momentos del siglo XVI y XVII en Inglaterra, donde aparece según el filósofo francés una voluntad de saber a la que yo denominaría "programática", en tanto que anticipaba y planificaba sus contenidos, al tiempo que imponía al "sujeto conocedor" (al que bien podría denominarse "aprendiz") una (dis)posición. En palabras de Foucault "todo ocurre como si, a partir de la gran separación platónica, *la voluntad de saber tuviera su propia historia*, que no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto conocedor, *historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento*" (10, énfasis míos). Esta ha sido una de las obsesiones más marcadas en la obra de Foucault (con antecedentes en los aparatos ideológicos del estado conceptualizados por

Althusser) y constituye al mismo tiempo una obsesión del presente trabajo: los mecanismos a través de los cuales opera el binomio saber/poder; en especial el rol de las instituciones en la perpetuación de tal binomio como indivisible. La voluntad de verdad se apoyaría en soportes institucionales de los cuales formará parte como el propio Foucault lo afirma

una densa serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, como las sociedades de libros de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por *la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad*, en la que es *valorizado*, *distribuido*, *repartido* y en cierta forma atribuido (11, énfasis míos).

¿Cuál es el rol, la función de lo político y la política en relación a esa forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad? Valorar, distribuir o repartir ¿no suenan acaso demasiado ligados a la idea de justicia? A priori parecerían ser "tareas" o "funciones" gubernamentales, políticas por tanto en ese sentido, propias de aquel que gobierna y ejerce autoridad; pero no sólo eso es lo que está en juego aquí.

En este enganche, Foucault está sugiriendo una inevitable relación entre la voluntad de verdad/voluntad de saber y el poder. Una tensión que, según propongo, hace parte también de la distinción entre la política y lo político. Ahora bien, quiero centrarme en los mecanismos y los soportes institucionales por medio de los cuales, la política deviene pedagógica. Una aproximación a esta problemática del trinomio revolución/política/pedagogía, proviene de Nicolás Casullo quien en *Las cuestiones* analiza las formas en que la revolución adquiere su "alimento teórico" en el proceso por él concebido como la construcción marxista de la revolución. Su punto de partida en

este análisis es el trabajo de divulgación del marxismo realizado por Engels, iniciado por el texto *Anti-Dühring* de 1878. Se trata de un folletín que fue realizado mediante encargo del partido socialdemócrata alemán como un insumo para la militancia. En las palabras de Engels al definir esta obra en correspondencia con Marx, afirma que se trataba de un intento "to produce an *encyclopaedic survey* of our conception of the philosophical, natural-science and historical problems" (Prólogo, énfasis míos).

De modo tal que siguiendo esta definición, comprendemos que en la obra existe un interés por difundir una perspectiva de corte filosófico. De acuerdo con Casullo, Engels no sólo compendió sino que también "manualizó" una "concepción marxista del mundo". Asimismo, Casullo llama la atención sobre lo que él considera "un método peligrosamente mecanicista, la facilidad divulgadora de un cuerpo de principios, la composición de un supuesto saber universal a poner en práctica en la política" (31). Así, de acuerdo con este análisis, es como se logró proveer del sustrato teórico al aspecto de la lucha. En cierta forma, esto facilitó además el acceso al propio Marx mediante una "literatura compactadora, mucho más comprensible, accesible, pedagógica, directa e incisiva"(31). Lo que está en funcionamiento en este caso, es una suerte de traducción que como analizaré más adelante, constituye una operación fundamental de la construcción identitaria, en particular de identidad de clase.

Por estas razones es central comprender la función pedagógica del discurso puesto en circulación, dado que es desde allí que se fomenta una forma de militancia que pone al sujeto militante en contacto con el aspecto programático e ideal de lo político, al cual él mismo termina encarnando, convirtiéndolo a un tiempo en "herramienta de acción" y "teoría blindada, verdad y mito". Este momento de divulgación y de acceso por parte de cierto cuerpo de militantes iletrados coincide a su vez con una cierta vanguardia que propone un retorno a un cierto corpus disperso de

textos marxistas y al mismo tiempo coincide y da lugar a la generación de un grupo de lo que Casullo denomina "formadores de opinión" que tendrían entre otras cosas la misión de construir conocimiento científico sobre la clase proletaria. Se trata sin más de "una edad pletórica de *transmisión sistemática, pedagógica, periodística o misionera* del "socialismo que salvará a la humanidad", lema que de múltiples maneras venían diseminando los militantes socialistas no marxistas desde mediados de siglo XIX" (36, énfasis míos).

Lo que sigue preguntarse, es de qué manera opera esa transmisión sistemática y pedagógica en la relación entre los militantes. Desde luego, una de las primeras cuestiones que aparece con esta pregunta, es la de la identidad. Este problema constituye un núcleo central en las reflexiones de Rancière en Staging the people, en particular, la identidad del trabajador y de clase, y más aún, de su emancipación. Gran parte de la obra de Rancière y en particular en sus comienzos, se focaliza las formas de producción de sentido en términos de identidad política. Los procedimientos que dan forma a estos constructos identitarios, están encarnados en la figura del portavoz. Portavoces que captan trazas de discursos ya en circulación en la sociedad (como aquellos a los que alude Foucault en los comentarios antes mencionados) y que los reconcilian en una identidad común. Así, lo que describe Rancière es lo que él ve como una inversión del sentido más tradicional de la figura del portavoz; estos voceros, si nos atenemos a su descripción, más que productores, son transmisores de sentidos. Esto se debe a que en lugar de producir sentido desde la "experiencia proletaria", intentan dotar de sentido a esa experiencia, enmarcarla. Por esto podríamos afirmar que se encuentra en jaque el propio sentido de representatividad a la hora de las definiciones identitarias de clase. Aquí la lógica de Rancière también apunta al binomio "individual/colectivo", ya que lo que sugiere es que el pasaje a lo colectivo es justamente lo que dispara el egoísmo del obrero, ya que de relaciones de amistad se pasaría a un sistema de "servicio

y demanda." En su lectura, los trabajadores pueden superar su egoísmo en soledad pero no colectivamente; así, en palabras de Rancière "there is the same imposibility in relation to those Others who alone are capable of expressing the reasons for rebelling, universalizing the intervention of the spokesman" (28).

De ahí entonces surge la cuestión de la legitimidad para practicar las "verdades especulativas". El problema según Rancière, tiene que ver con la amenaza del deterioro de la "herramienta filosófica", a tal punto que más adelante formulará algunas preguntas que son clave para comprender los procesos de configuración identitaria en términos políticos. ¿Qué significa pensar? ¿Quién puede pensar? ¿Quién puede pensar(se)? De esta forma el filósofo cuestiona la lógica de los sobreentendidos, advirtiendo sobre la posibilidad de construir definiciones de entidades cuya existencia damos por hecho, como en el caso de la clase, y más específicamente en el caso de estudio de Rancière, el proletariado. El problema de base en estos procesos de identificación y, podría agregarse, representatividad, consiste en la separación entre la esfera de la ideología y el discurso y la de la producción y la lucha. Nuevamente se enfrenta en este caso, la dicotomía entre una esfera de pensamiento/intelectual-teórica y una esfera de la acción y la práctica. En este marco, el concepto de emancipación para Rancière constituye un ejercicio de traducción, sobre lo cual profundizaré más adelante.

La idea en principio es que la emancipación se delinea entre una "teoría del lenguaje" y una "ciencia de la vida." A su vez, se trata también, como podría decirse de todo ejercicio de traducción, de procedimientos de apropiación popular de elementos constitutivos de un universo intelectual, "a certain idea of *science*, responding to a double requirement: the constitution of a

plebeian 'care of the self'<sup>21</sup> that was at the same time a care for others, an idea of the human individual that was also an idea of solidarity between beings" (37).

De modo que existe una conexión evidente entre la producción de "conocimiento científico" sobre sí a través del autocuidado, y la generación de sentidos comunes sobre los demás, lo cual repercute en el desarrollo de comunidad. Asimismo, se trata de una batalla por el reconocimiento y sin ir más lejos, por la capacidad de nominar, de darse nombre. Desde luego, tal problemática está atada al problema de la educación "popular" o de las masas. Aquí es importante señalar la distinción realizada por Rancière entre la instrucción como una forma de guía que "ilumina", con lo cual estaría más cercana a la idea de emancipación que la educación, cuyo objetivo sería el de fomentar la pasividad y el status quo, también diferente de una tercera distinción que sería la del "conocimiento útil", más en la línea de cierto instrumentalismo económico. No obstante, la cuestión de la educación popular en general tal como se la entiende aquí, en tanto espacio de formación de identidad política, está cortada transversalmente por una traducción fundamental, concebida por Rancière como "rehabilitación social", que es la transformación del universo material del proletariado, en un universo intelectual. La referencia adoptada por Rancière en su concepción de emancipación es la de Jacotot y su precepto de que lo importante es aprender algo y luego relacionarlo todo con es algo. Otro elemento importante en el proceso de emancipación intelectual según este paradigma, es la escritura. Así, será esta una condición de posibilidad para el desarrollo de ciertos procesos de saber enciclopédico; la escritura da independencia, ya que es la herramienta privilegiada de traducción de la experiencia. Más aún, el reconocimiento de la inteligencia, a su vez a atado a la escritura, implicaría una reformulación de la percepción del universo y además tiene la característica de posibilitar la construcción de

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Para profundizar en esta conceptualización, ver *Tecnologías del yo* de Michel Foucault.

objetos de conocimiento. Estos objetos son posibles por la razón de que devienen escritura. Asimismo, la escritura de los letrados se vuelve un objeto accesible para quienes son aludidos como "los pobres" en la descripción rancereana. Eso permite un intercambio fluido entre la esfera de la palabra y la del conocimiento material de la experiencia, que tiende puentes entre letrados e iletrados en proceso de aprendizaje. En palabras del propio Rancière

Between the structures and sounds of letters and the folds and analogies of the flint, between a natural history and a geography of language, an activity of material appropriation of the intellectual universe is at work. Emancipation takes place by the establishment of translatability between the world everyday material experience and the world of science (40).

En este paradigma, la inteligencia es en sí traducción. Desde luego esto presupone la igualdad de las inteligencias. Lo que se presupone desde el comienzo es que todo el conocimiento es pasible de ser adquirido de la misma manera en que adquirimos nuestra lengua materna, por lo tanto, sin la mediación de la figura del maestro/master. No obstante, existe un segundo paso en la constitución de ese proceso independiente de la explicación del maestro, que consiste en la escritura. Partiendo de aquello que el individuo sabe de memoria, un letrado realiza una transcripción de ello; a partir de esa experiencia, el individuo que esta aprendiendo desarrolla una relación con la materialidad de la escritura que le permite independencia. Así, todo texto escrito servirá como una proto enciclopedia o diccionario que posibilitará el aprendizaje de todo lo que venga luego. Tal como lo señala Rancière, lo que está en juego en este enfoque es una diferencia filosófica. Jacotot se está oponiendo aquí a la tradición filosófica de Platón y su idea de la escritura

como la muerte del pensamiento. Por el contrario, Jactot privilegia a la escritura en tanto una manipulación del signo que permite acabar con el monopolio de las instituciones educativas, tanto la de la escuela como la del explicador. El explicador sólo puede ser útil dentro de este paradigma, en tanto que una "cosa material". En palabras del propio Jacotot tal como es rescatado por Rancière "a learned teacher is a fact full of instruction: listen, look, watch closely, dissect; faciatis experimentum in professore. Learn him, check him, imitate him, translate him; he has done scientific work, do your own" (42). Varias cosas me parecen destacables aquí, pero quiero hacer énfasis en la idea del maestro como algo/alguien a ser aprendido, que a su vez ha hecho trabajo científico (con el aprendiz). Mi tesis parte de la idea de una interacción marcada en cierta forma por ese trabajo científico y aquella voluntad de saber a la que me refiriera antes, tomando el concepto foucaultiano. En sí lo que propongo es entender la forma en que estos mecanismos funcionan en las subjetividades militantes y sus relaciones entre sí, y a su vez cómo funcionan en la interacción con el terrorismo de Estado. En varias formas, tanto la experiencia de la formación militante, como la de la opresión por parte de quienes ejercían el poder desde el autoritarismo, se constituyen en buena medida a partir de la producción de conocimiento científico sobre "el otro". De modo que no sólo es posible traducir dentro de la esfera de la lengua, sino que también es posible traducir personas, cosas, experiencias; esto implica, sin más, la correspondencia entre palabras y cosas. Siguiendo a Jacotot vía Rancière, lo que opera es un paralelismo entre la lógica del aprendizaje y aquella propia de la invención. El mundo del conocimiento se abre como accesible a mentes que son idénticas. Ahora bien, la apropiación simbólica del conocimiento es posible porque se rompe la lógica del Iluminismo y lo que rodea al sujeto es mundo en el que todo "habla". Por oposición, el Iluminismo y la Ilustración tendrían como contracara justamente el oscurantismo y la ignorancia. Así, en la crítica rancereana la teoría socialista de la equidad lo que

propone en relación a esto es una dinámica de sentido común alineada con el método de las analogías. En esta lógica permanece una asimetría encarnada por un lado en la práctica de distribución de conocimiento por parte de aquellos que gozan de él, y por otro, las prácticas de apropiación llevadas adelante por parte de los excluidos. Considerando la importancia de esas prácticas de apropiación, Rancière toma junto al ejemplo de la batalla contra la institucionalidad escolar de Jacotot, el caso del médico y científico francés, Raspail. En este caso se introducen las prácticas de adquisición de la ciencia alternativa o en palabras de Rancière, "herética". El principio que podría llamarse filosófico, detrás de ambos, es el mismo: el del aprendizaje autodidacta como forma de auto emancipación respecto de las instituciones que monopolizan el conocimiento en sus más variadas manifestaciones, desde la lección del explicador en el aula, hasta la intervención médica en el cuerpo. Para estos "agitadores" del conocimiento, estos espacios son campos de batalla en los que la resistencia está ligada a la capacidad de conocimiento de sí. No se trata entonces de oponer un conocimiento popular a uno burgués, sino de dejar de legitimar el conocimiento que toma a los pobres como su objeto de estudio y exclusión a un mismo tiempo. A su vez, implica imponer el hábito de la independencia al hacerse cargo de la propia instrucción así como de la propia salud. Por tanto, entiendo que el motor de la emancipación en ambos radica enfáticamente en el método mucho más que en los contenidos. Ahora bien, otro elemento importante y no apartado de esta consideración, tiene que ver con la oposición entre lo individual y lo colectivo y una consecuente ruptura con cierto presupuesto socialista; se trata del rechazo a la aplicación masiva del método. Rechazo este en el cual radica cierta coherencia, ya que la institución encargada de tal aplicación masiva es aquella contra la que se está batallando, la escuela. El espacio por excelencia de la reproducción del método de instrucción emancipatoria, sería ni más ni menos que el espacio doméstico o más específicamente, la familia.

## 2.2 UNA CIENCIA DE LOS MILITANTES.

Lo que me interesa particularmente de esta suerte de genealogía de la auto-emancipación que elaborada por Rancière en *Staging the people*, es la importancia de esa voluntad de saber, (que mencionara más arriba con referencia a Foucault), y los mecanismos de producción (y distribución) de conocimiento sobre los sujetos. Tal como lo afirma Rancière en su análisis del que podría denominarse "método Jacotot", la capacidad de instrucción de sus hijos por parte de los pobres, está dada *simplemente* por el conocimiento de sí y de su posición en el orden social que les trasciende. Ese conocimiento de sí también está encarnado en lo que puede llamarse el "método Raspail". En este caso se trata de la figura del médico que tiene por objetivo la toma de responsabilidad individual en el cuidado de la salud. El método en este caso, análogo al de Jacotot, consiste en fomentar que los individuos puedan estudiar medicina por sí mismos, introduciendo además la figura del *manual*, generando de esa forma una resistencia autónoma en el cuidado de la salud, frente a la externalidad del accionar de la enfermedad, como símbolo de la institución médica. Al decir de Rancière

It cannot be too greatly emphasized that the idea of intellectual emancipation gave the idea of social emancipation its principle and model. The reflex of workers self-emancipation was formed here, in the proletarian's effort to become aware of himself, to give both, himself and the others the science needed by every free being. This self emancipation was not that of a group, based on collective values. It was the obligation of each person to transform themselves from 'mortal' to 'man'" (46).

Así las cosas, la emancipación intelectual es una pre-condición de la emancipación sociopolítica. Al mismo tiempo, esta emancipación ambas tienen como condición sine qua non la producción de conocimiento científico sobre los individuos; sólo el desarrollo de esta ciencia es capaz de humanizar y guiar el proceso emancipatorio. Me interesa conectar estas ideas en torno a la producción de conocimiento sobre los individuos, con los postulados desarrollados por Michel Foucault en sus ensayos reunidos en Las tecnologías del yo. La comprensión de lo que para Rancière son también las ciencias de los individuos, a saber, la economía y la biología así como la medicina o la psiquiatría, implican en Foucault entenderlas como "juegos de verdad" que a su vez se relacionan con técnicas empleadas en la construcción de subjetividad. Así, Foucault distingue cuatro tipos diferentes dentro de estas tecnologías: las de producción, que tienen que ver con la capacidad de creación material; las sígnicas, referidas a la construcción de sentidos simbólicos; las de poder, que apuntan a objetivar al sujeto con fines de dominación y por último, las que me resultan de particular interés y que son las tecnologías del yo y que operan transformaciones sobre sí por parte de los individuos. De acuerdo con Foucault "estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan por separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas *habilidades*, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes" (50, énfasis míos). ¿Por qué el interés en estas tecnologías? Porque mi prioridad es acceder a la subjetividad militante desde estos procedimientos y técnicas de dominación tanto de los demás como de sí, que entran en la idea de gobernabilidad desarrollada por Foucault. Pero más precisamente, me interesa su abordaje de la relación entre el *cuidado* y el conocimiento de sí (tomado el precepto "conócete a ti mismo") en tanto las considero herramientas para entender la formación y el accionar del militante. La tesis foucaultiana es que históricamente

el "conócete a ti mismo" ha terminado por opacar al "cuídate a ti mismo". Siguiendo las afirmaciones del filósofo este proceso tiene que ver con las variaciones ocurridas en la moral occidental, que terminan por la consideración del cuidado de sí como "una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla". A su vez, según Foucault la herencia de dos tradiciones a priori opuestas, condicionan esta supremacía; una de ellas es la tradición de moralidad cristiana que "convierte a la renuncia de sí en principio de salvación" y que por tanto genera que el autoconocimiento sea una forma de renuncia. La otra es una tradición secular y su respeto por la externalidad de la ley (51). Al mismo tiempo, todo esto redunda en una particular moral social que funda las bases de nuestro comportamiento en las formas de relacionamiento con los demás. Tal como lo resume la fórmula foucaultiana en una frase "el conócete a ti mismo ha oscurecido al preocúpate de ti mismo, porque nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto" (51).

Es curioso ver cuánta luz echa esta perspectiva para analizar el problema de la violencia revolucionaria y política, y en particular la relación entre la guerrilla y la muerte. Esta escisión fundamental entre el conocerse y el cuidarse, puede resultar clave para comprender la lógica de la discusión detrás del precepto "No matarás" presente en la reflexión de del Barco que tuviera como resultado el debate mencionado en la introducción sobre la violencia revolucionaria en la Argentina. Al abordar este debate, los dos niveles de análisis se entretejen todo el tiempo: la perspectiva sobre los hechos que desencadenan el debate y el segundo consiste en el debate mismo. Cuando afirmo esto, pienso específicamente en el artículo de León Rozitchner *Primero hay que saber vivir* de 2006, publicado en *El ojo mocho*, en el marco del *No matarás*. Este texto es el que viene a mí por varias razones, pero considero que lo primero es un acuerdo respecto de la organización, los problemas en juego y el foco del debate. Esto se debe a que comparto con

Rozitcher la preocupación en esta discusión por el rol histórico del sujeto y su relación con la verdad. También me parece interesante el lugar de enunciación elegido por este crítico, que no en vano trae a cuenta a su vez la idea de la propia "salvación" (vale recordar la salvación como renuncia de sí que mencionara más arriba), a la que relaciona con la coherencia. Ahora bien, otro punto de coincidencia más allá de este paraguas del sujeto y la verdad histórica, tiene que ver como dijera antes, con la organización de los argumentos; así, comparto con Rozitchner que no debe perderse de vista como punto de partida de este intercambio, qué es lo que da lugar al no matarás, o sea, la narración que tiene lugar en la entrevista a Jouvé. Guerrilla y muerte constituyen el punto de partida de la reflexión. Rozitchner trae así a colación un fragmento del relato de Cira Bustos sobre el primer encuentro del EGP con el Che Guevara en el que afirma "lo primero que nos dijo fue: Bueno, aquí están; ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo, pero a partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado" (369). Me pregunto entonces, en primer lugar ¿cuál es el rol que ocuparían tanto el conocimiento de sí como el cuidado de sí en la subjetividad del militante y del guerrillero más específicamente? Para Rozitchner, esta incorporación de la muerte como parte de la propia vida es un "trauma de nacimiento" del hombre nuevo tal como fuera concebido por la guerrilla argentina. Asimismo señala la evidente contradicción entre este imperativo de entenderse/saberse/asumirse muerto en vida y el imperativo del No matarás, ya que la figura por excelencia que podría violar este mandato es aquella capaz de comprenderse muerta. Rozitchner se pregunta si es posible afirmar entonces que lo único que moviliza al guerrillero es la pulsión de muerte. Yo me cuestiono acerca de los matices que acercan y alejan aquella moralidad cristiana de la que hablara Foucault, donde el rechazo del cuidado de sí es "principio de salvación", de esta moral revolucionaria, que podría decirse, radicaliza el rechazo

del cuidado de sí. En este sentido, también vale la pena preguntarse si podría extenderse para el combatiente la conclusión de la moralidad cristiana sobre el rechazo del sujeto, sobre lo que volveré más adelante. Esta asunción de muerte se sintetiza en una toma de posición, como bien lo sitúa Rozitchner, entre priorizar la vida política del sujeto o aceptar su sacrificio en virtud de una nueva sociedad, entregando la vida propia, aunque en el marco de un proyecto político (370). Evidentemente esta disyuntiva cristaliza la tensión entre lo individual y lo colectivo y el rol particular de esta tensión en la militancia revolucionaria, punto que también será considerado en lo que sigue. Pero lo que está en juego en este debate y que es el objeto a su vez de este capítulo en mi trabajo, es la subjetividad militante en todas las relaciones que esta abre entre la política y lo político, lo colectivo y lo individual, y el rol de la organización política. En el análisis de Rozitchner, la principal crítica radica en ese trauma de nacimiento de la guerrilla, en esa negación de la vida como elemento constitutivo de la lucha. Si bien su posición específica es una crítica al paso al costado que pareciera dar del Barco en términos de su accionar, destacando la valentía de Jouvé de ubicarse al centro de la responsabilidad aún desde la crítica, el centro de su análisis va más allá. Pone en el centro de la cuestión, asunciones respecto al ejercicio de la violencia política planteando que

La guerrilla no está reñida con la vida de los compañeros, que la muerte prometida para cada uno de ellos vendría sólo desde afuera, de las fuerzas enemigas, pero no desde dentro de ellos mismos. Asumir la propia muerte es un riesgo que se refiere a la contundencia asesina del enemigo, no a la propia ejercida sobre los propios compañeros (...) estas vidas suprimidas eran sin embargo, el índice más cierto, en su defección que anticipaba la verdad de la empresa alucinada en la que estaban

sumergidos: anunciaba su fracaso. Y esto aún cuando hubieran triunfado. Allí en esa tragedia desolada e inicua se encuentra al mismo tiempo expresada toda la tragedia del pensamiento y de la acción de esa izquierda *sin sujeto* (371).

Aquí Rozitchner con desgarradora claridad apunta sobre la perversión en que devienen las posiciones políticas en relación con el ejercicio de la violencia. Tal como es señalado, independientemente de una posible victoria, se estaba fracasando al incorporar "prácticas de derecha" en el seno de la organización revolucionaria. Esto se debe a que la violencia extrema pasa de ser medio a ser fin de la política, resultando así en la asimilación de la lógica del aniquilamiento como práctica sistemática aún a la interna del grupo político. Podría agregarse entonces que el sujeto de la violencia también se había vaciado o repreguntar, además del sujeto de la izquierda ¿cuál es entonces el sujeto de la violencia revolucionaria? ¿Qué es lo que define estar dentro o fuera, en términos de la política entendida como una frontera entre amigos y enemigos? Se trata de un esquema dual, de enfrentamiento o en otras palabras, de un paradigma bélico. En este punto, cabe preguntarse ¿es la guerra necesariamente de derecha? ¿qué sucede entonces con la idea de una "guerra revolucionaria? Diego Tatián, otro de los intelectuales que participa del debate *No matarás*, da cuenta de que estas interrogantes también hacen parte de su reflexión, en la cual une el problema de la guerra al de la comprensión de los hechos, al preguntarse

¿Es posible sustraerse a la guerra de las interpretaciones –que es potencialmente infinita- por más que como en cualquier guerra haya vencedores y vencidos? ¿Hay manera de salir de la guerra? De la respuesta a esta pregunta –que no es epistemológica, ni tampoco solamente teórica- depende la posibilidad de producir

una comprensión más extensa y más intensa de las implicaciones que reviste actuar con otros y contra otros –eso que llamamos política- (76).

Precisamente, el factor actuante por excelencia del siglo XX para Badiou no está en la dimensión ideológica del hombre del nuevo. La pasión de los sujetos militantes, se deposita más bien en la historicidad de ese hombre nuevo. Lo que propone el filósofo es entender el siglo como la apertura de lo real del comienzo. Por contraste, si "el siglo XIX anunció, soñó, prometió; el siglo XX, por su parte, declaró que él hacía, aquí y ahora. Esto es lo que propongo llamar *pasión de lo real*, convencido de que es preciso hacer de ella la clave de toda comprensión del siglo" (*El Siglo* 52). Una pasión que ha desbordado sin duda, el moralismo contra el que Badiou se manifiesta, y que conceptualiza asimismo en *cierta* normalidad, tal como lo muestra cuando enfrenta el paradigma del Terror al terror de las democracias capitalistas, por ejemplo. Una suerte de "crimen aséptico" o de guerra limpia.

La pasión por lo real, al mismo tiempo traspasaría las fronteras del bien y del mal. En relación a esto, es comprensible que para Badiou también se trate del *siglo de la guerra*, no tanto por la multiplicidad de guerras feroces, sino más bien porque ha estado *bajo el paradigma de la guerra* (54). No obstante, como el propio Badiou lo aclara, no se remite en esta afirmación a la guerra hegeliana, creadora de conciencia nacional; por el contrario, se trata de "la última guerra". Si la primera guerra mundial como lo resalta Badiou, es la mala guerra, se crea la necesidad de terminar con el mundo que generó sus condiciones de posibilidad. Al mismo tiempo, la paz subsiguiente se concibe como otra guerra, dentro de una lógica en la cual lo único que puede poner fin a una guerra es otra guerra, siendo Mao Tsé Tung un exponente de esta concepción con su idea de "guerra revolucionaria". Sin embargo, arguye Badiou que previo a este momento y

específicamente en la concepción leninista, guerra y revolución eran términos contrarios, a tal punto que "Lenin se refiere a la cuestión de la guerra para separar la subjetividad política de la conciencia histórica, cuando señala, en la primavera de 1917, que la guerra es un dato claro, mientras que la política es oscura" (55).

El problema que sigue estando al centro, es el de la organización política y sus sentidos. En *The Rebirth of History*, Badiou analiza estos significados, planteando que la política es aquello que mantiene en el tiempo lo que la revuelta permite concebir como existencia de aquello imposible. A su vez afirma que una condición necesaria de ello es el influjo de una idea que una a los militantes; esa organización, por su parte, retendrá trazas del poder que ha dado lugar a la revuelta y constará de tres etapas: contracción, intensificación y localización. Desde este paradigma, estos serían los elementos pre-políticos o el despertar de la Historia que tiene lugar mediante los levantamientos que van más allá de lo inmediato y que son pasibles de permanecer en el tiempo, deviniendo organización política.

La contracción tiene que ver con la pertenencia a la organización, y ese límite preciso entre quienes forman parte y quienes no, que de acuerdo con Badiou, es tan estricto como el de aquellos que forman parte de la revuelta y quienes no. En lo que respecta a la intensificación, esta es responsabilidad de la militancia que sería en palabras de Badiou "a life devoted to the demands of action, a subjetivity that is keener and more sensitive to circumstances than one which has reverted the routine existence". La localización, a su vez, tendrá que ver con el ejercicio del poder y la conquista de los lugares que se van ocupando. <sup>22</sup> De modo que la organización se configura como

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Si bien el modelo en este caso es el del partido comunista a lo largo del siglo XX, como se verá, es útil para pensar las organizaciones políticas que me ocupan aquí.

un proceso en el que se intersecan la idea y el evento, y cuyo sujeto es el militante político, que a su vez, "is an hybrid being, since she is what a riotous movement that has once again been seized hold of by the Idea can give birth to" (63 y ss).

Ahora bien, el filósofo también discute la forma del partido y su vigencia, así como los aspectos tanto negativos como positivos de la militarización. Según la perspectiva de Badiou, el partido como formación política ya tuvo su hora. Asimismo, si bien apropiados para la toma del poder, los partidos comunistas sufren una militarización que termina por mostrar limitaciones a la hora de funcionar a gran escala. La falla aparece si se considera que el único objetivo de un estado en vías de extinción termina siendo resolver las contradicciones a la interna del "pueblo" sin caer en el modelo terrorista de resolverlas con el enemigo. El desafío, luego de que la forma de partidos por él analizada aquí fallara, consistiría en la creación de una disciplina política revolucionaria que, aunque persiguiendo la dictadura de la verdad, logre escapar a los modelos jerárquicos y autoritarios típicos de los ejércitos (66).

Para comprender mejor esta crítica al proceso de militarización del partido es importante analizar los movimientos históricos entre política y militancia, precisamente a través del disciplinamiento. Una clave para esto la brinda Foucault en *Vigilar y castigar*. Al proponer una genealogía de la disciplina, analiza las formas en que las tropas cambian históricamente su funcionamiento; una de las innovaciones más relevantes para observar el problema de la disciplina implica que "la unidad –regimiento, batallón, sección, más tarde "división" – se convierte en una especie de máquina de piezas múltiples que se desplazan las unas respecto de las otras, para llegar a una configuración y obtener un resultado específico (151). La explicación de tal desplazamiento tendría un aspecto económico, consistente en hacer útil a cada individuo con el móvil principal de una eficiencia estrictamente relacionada a la invención del fusil, que en un doble juego permitía

explotar la eficacia de cada soldado, haciendo de cada uno de ellos un posible blanco. Así, se trata de

la desaparición de una técnica de masas en provecho de un arte que distribuía las unidades y los hombres a lo largo de líneas prolongadas, relativamente flexibles y móviles. De ahí la necesidad (...) de encontrar una práctica calculada de los emplazamientos individuales y colectivos, de los desplazamientos de grupos o de elementos aislados, de los cambios de posición, de paso de una disposición a otra; en suma, de inventar una maquinaria cuyo principio no fuera ya la masa móvil o inmóvil, sino una geometría de segmentos divisibles cuya unidad de base fuera el soldado móvil con su fusil y sin duda, por debajo del propio soldado, los gestos mínimos, los tiempos de acción elementales, los fragmentos de espacio ocupados o recorridos (151).

De modo tal que el principal móvil de la disciplina es construir una máquina cuyo efecto estará determinado por la organización de las partes. En tal sentido, y así de hecho se explica el surgimiento de la figura del soldado, lo que se vuelve relevante en esta transición, es la posición particular que se ocupa y la capacidad de desplazamiento. Afirma Foucault

En resumen, puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla, cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas). Y para ello utiliza cuatro

grandes técnicas: construye cuadros; prescribe maniobras; impone ejercicios; en fin, para garantizar la combinación de fuerzas, dispone "tácticas". La táctica, arte de construir, con los cuerpos localizados, actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada, es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria (155).

Comprender los procesos implicados en la disciplina/el disciplinamiento, permitirá asimismo acceder a una perspectiva teórica sobre la formación de las organizaciones políticas y más aún, como se verá con Badiou, la transformación de la idea en acción. Por lo tanto, es posible asistir de este modo a una suerte de genealogía de la acción política como expresión tangible de la organización. Este punto del razonamiento, devuelve casi de inmediato a la distinción entre la política y lo político, que está desde luego al centro también del intercambio sobre *No matarás*. Cuando Rozitchner denuncia que la violencia extrema pasa de ser un medio a ser un fin y que eso repercute en la adopción por parte de los grupos de izquierda del aniquilamiento, siendo este propio de la derecha, está desde luego criticando la militarización, pero en tanto esta degrada el origen político de la insurrección. No se trata de una condena de la violencia política en sí, sino de una distinción que intenta deconstruir la homogeneización contenida en la colectivización de la culpa efectuada por del Barco. Puntualizando, además, cuál es la violencia de izquierda y cuál la de derecha. Así, para Rozitchner, la violencia de quienes se rebelan contra sus opresores es una "contra-violencia" que tiene por objetivo la liberación y la denuncia de la violencia naturalizada contenida en las relaciones sociales. Quienes están en la resistencia, defendiéndose, tienen como prioridad absoluta el valor de la vida; en cambio los opresores tienen por objetivo tan sólo la

dominación, convirtiendo así el valor de la vida en un mero instrumento al servicio de la ambición. De modo que el valor otorgado a la vida humana en el propio proceso de la violencia política, es el diferencial por excelencia entre la derecha y la izquierda. Esto remite nuevamente al problema de la militarización y más específicamente al de la táctica en tanto práctica disciplinaria, tal como es descrita por Foucault. Para este, la táctica construye aparatos a través del dominio de las operaciones de calculo de fuerzas combinadas, en el que la localización de los cuerpos y la codificación de las acciones son la clave del éxito. Eso aplica sin lugar a dudas a la organización de la guerrilla, la cual es observada en la crítica de Rozitchner, quien sostiene que

Si en la guerrilla se tiene en cuenta las condiciones físicas de cada guerrillero, y el más lento en su movimiento determina la velocidad del grupo, ¿cómo la apreciación constante de la percepción que cada uno de los guerrilleros tienen *de la realidad que enfrentan juntos* no estaría presente para determinar en cada caso el "valor moral" (Clausewitz) que unifica al grupo y le confiere esa fuerza de *cualidad diferente*: percibir en cada combatiente su existencia personal intransferible? Esa cualidad diferente de la contra-violencia construye la "moral" del grupo (372, énfasis en el original).

La pregunta-diagnóstico de Rozitchner apunta sobre la valoración diferente de las cualidades que hacen al guerrillero. Dado el funcionamiento "militarizado" de la organización, las cualidades físicas resultan evidentemente centrales en la consideración grupal; sin embargo, parece claro que no ocurre lo mismo con el punto de conexión entre sujeto e idea. El cuerpo del combatiente se vuelve un cuerpo-segmento, tal como lo conceptualizara Foucault; el valor del

cuerpo individual ya no está dado por el coraje o la fuerza sino por una posición. Ahora bien, ¿qué sucede entonces con esa "percepción de la realidad que enfrentan juntos", ese "valor moral", esa "existencia intransferible" o "cualidad diferente", esa "moral de grupo"? todos estos aspectos que aparecen como carencias de la experiencia guerrillera traumada o fallida del análisis de Rozitchner, estarían del lado de la dimensión ideal del accionar político. Aquí es entonces donde entran en juego las diferentes visiones respecto de la cualidad política de la violencia revolucionaria, lo cual a su vez vuelve necesaria la reflexión sobre el binomio de la política y lo político.

## 2.3 LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Luego de sus críticas a la aparente incapacidad de la guerrilla para lidiar con la "cualidad diferente" de la moral revolucionaria, Rozitchner alude a una cierta degradación de lo político, al plantear que "el pensamiento político, que debía haber reflexionado sobre las condiciones de su eficacia en la lucha colectiva, había sido suplantado por las consignas guerreras del triunfalismo armado" (373, énfasis míos). ¿Qué es ese pensamiento político demandado por Rozitchner? La distinción entre la política y lo político es un punto de partida ineludible para dar la discusión sobre la violencia política. Esta distinción ha sido abordada por numerosos teóricos desde diferentes aproximaciones filosóficas. De acuerdo a tal distinción, lo político (le politique en francés y the political en inglés) estaría denominando a las relaciones humanas como un todo (no estrictamente ligadas a la lucha de clases) en tanto que la política remitiría al costado del "mal" o más precisamente a la idea de poder político.

Oliver Marchart en *Post-foundational political thought* analiza esta distinción tomando como punto de partida un artículo de Ricoeur sobre la "paradoja política". En este artículo, según

Marchart, Ricoeur arriba a una concepción de la autonomía de la esfera política, apoyada en una distinción que consiste en definir por un lado lo político como una esfera ideal que comprende una determinada racionalidad, y por otro lado la política como una esfera de poder. Esa doble naturaleza del fenómeno político como forma de comprenderlo se mantendrá, aún cuando la racionalidad sea asimilada cada vez más con la dimensión jurídica. Asimismo, tal como es destacado por Marchart respecto de la reflexión de Ricoeur sobre la racionalidad, en ésta también se hallan trazas de una violencia fundante (ver Benjamin), lo cual a los efectos de comprender el sentido de la violencia política también resulta por demás interesante. En las palabras de Benjamin destacadas por Marchart, esos residuos de violencia son parte de toda comunidad dado que "there is probably no state that was not born out of violence, whether by conquest, usurpation, forced marriage, or the wartime exploits of some great assembler territories" (37).

De modo que siguiendo el razonamiento de Benjamin, esas trazas de una violencia fundante que son inherentes al Estado, podrían explicar en buena medida la emergencia de nuevas manifestaciones de violencia; manifestaciones estas que serían intrínsecas a la estructura de lo político. Ricoeur insiste en una racionalidad específica de lo político al mismo tiempo que reconoce la inevitabilidad de la lucha por el poder. La "paradoja política" de Ricoeur podría definirse como una relación contradictoria e inseparable entre la política y lo político. El elemento paradójico tiene lugar, tal como señala Merchant vía Dallmayr "because the conflicting relation between the two terms –the "contrast" between rational idea and contingency, between theoretical concept and practical implementation is inseparable: For Ricoeur, the core of the political paradox resides precisely in this interlacing of ideality and reality, of polity and policy, of reason and power" (39).

Esta posición plantea una forma de definir la política no esencialista que pone de un lado la racionalidad y del otro la lucha y la estrategia. Al mismo tiempo, Marchart sugiere otra doble aproximación, posible de comprender siguiendo los postulados de Hannah Arendt y Carl Schmitt, siendo que para la trayectoria arendtiana el énfasis está en el momento asociativo del momento de la acción política (concepto este que también abordaré más adelante), mientras que para la línea de Schmitt, lo que destaca es el momento disociativo.

¿Cuáles son las virtudes de emplear estas líneas de trabajo para comprender la distinción entre las diferentes estrategias políticas de los sesenta y setenta en el Cono Sur? A priori en una mirada superficial podría marcarse un cierto paralelo entre *lo político* y la estrategia de los partidos democráticos y *la política* y las guerrillas. El pensamiento político reclamado por Rozitchner, a su vez, encuentra su caja de resonancia en la lucha colectiva, problema este que configura buena parte de sus críticas al accionar de lo que él conceptualiza como izquierda sin sujeto. Esa izquierda habría quedado aislada de lo colectivo como aquello que le otorgaba sentido a la propuesta política y al mismo tiempo que debía funcionar como "verificador". Situación esta que no se encuentra desligada del otro gran error destacado por Rozitchner; el del centralismo y el sometimiento de la organización armada al poder del líder único. Resulta inevitable vincular esta idea del poder del Uno y de la pérdida de lo colectivo como valor verificador, al sentido que adquiere la revolución con posterioridad al leninismo y más puntualmente, cuáles son las huellas de esas transformaciones en los procesos políticos de nuestros países. Casullo afirma que como parte de los cambios ocurridos al interior del campo de las izquierdas, la revolución

(...) acentuó su desconfianza respecto de la propia clase obrera mesiánica que protagonizaba el cambio histórico –contra sus naturales perversiones "reformistas"-

a la vez que amplió la lucha a otros sectores (campesinos y populares) que no entraban claramente en las tesis de Marx y Engels. Lo que implicó, cada vez más, el obligado *protagonismo directriz* de una presencia proveniente desde las *afueras* de estas clases: el reaseguro de la irremplazable *conciencia burguesa ilustrada*, devenida conducción marxista centinela y vigilante. El partido de cuadros selectos. En países colonizados, con superexplotación infrahumana de la población en general como los de Asia, África y América Latina, el leninismo consagró el modelo vanguardia, esto es: el grupo de elite profético y rector con figuras intelectuales en las conducciones como Samora Machel en Mozambique, Antonio Agostinho Neto en Angola, Ho Chi Mihn en Vietnam, Fidel Castro y el Che Guevara en Cuba. (113)

Este protagonismo directriz, podría decirse, recuerda las relaciones jerárquicas. Ahora bien, en esta carta/artículo de Rozitchner, así como en todas las intervenciones de este debate, existe más de un nivel de crítica y análisis. Si bien en parte consiste en un análisis de las razones del paulatino distanciamiento entre las organizaciones armadas y las masas, también es y de modo central, un cuestionamiento severo a la universalización de la culpa llevada a cabo por del Barco. Más allá de los planteos negativos sobre la estrategia guerrillera, Rozitchner subraya las diferencias en los lugares de enunciación de del Barco y Jouvé, dada por las experiencias diversas de ambos y sus niveles de involucramiento con los acontecimientos referidos, señalando que lo de del Barco constituye una "amplificación" de lo ya narrado por Jouvé. A priori puede entenderse que el problema de Rozitchner con esta "ampliación" llevada adelante por el No matarás de del Barco, es del terreno de la experiencia, y en parte es así, ya que parte del cuestionamiento tiene

que ver con no haber sufrido la tragedia (la tortura, el hambre, las agonías de los compañeros) desde el mismo lugar. Ahora bien, no se trata solamente de cuestionar la diferencia en la legitimidad o autoridad para enunciar sobre este asunto, sino en cómo ella afecta las conclusiones a las que se arriba

Lo que expone ahora del Barco fue asumido y dicho por Jouvé: no necesitaba que allí donde él nos cuenta la tragedia otro deba amplificar el grito para darle trascendencia. Y que al mismo tiempo lo despoje de toda densidad y la riqueza que la narración aporta para comprender el desvío de la violencia en la guerrilla —y en la política sin más-. De eso, en del Barco no queda nada. Porque Jouvé, al oponerse al asesinato de sus compañeros no condena toda violencia sino *esa* violencia. Por eso no concluye en el *no matarás* como mandamiento (374).

Varias cosas hay en juego en este posicionamiento; uno de los elementos que se desprende es que el lugar del narrador y más precisamente su relación con la experiencia tienen que ver, más que con la legitimidad, con la perspectiva posible sobre el momento político en cuestión. Vale la pena traer a colación nuevamente a la figura del portavoz/narrador. En la elaboración de Rancière que manejo más arriba, el problema del vocero en su vínculo con el proletariado, radica en la imposibilidad de elaborar una identidad desde la experiencia; su modus operandi consiste en cambio en dotar de sentido la experiencia proletaria que no le es propia, enmarcarla. En aquel apartado planteaba las preguntas ¿qué significa pensar? ¿quién puede pensar? Ahora podría sumarse la siguiente pregunta ¿cuál de estas (la del Barco y la de Jouvé) es la posición más adecuada para comprender el fenómeno de la violencia política? Siguiendo la lógica de la figura

del portavoz analizada más arriba por Rancière, sostengo que lo que sucede en el caso de del Barco, tal como lo ve Rozitchner, cristaliza esa tensión inherente a la legitimidad para la representación; la tensión entre la esfera ideológica-discursiva y la esfera productiva de la lucha. Yendo más allá, la tensión entre teoría y práctica, la cual a su vez se encuentra en el corazón del propio accionar político y la estrategia de la lucha armada. Así, de acuerdo con Rozitchner, en Jouvé ya está planteada la crítica a ese "desvío de la violencia"; no sólo de la violencia guerrillera, sino también "en la política sin más". Conviene recordar que mi interés radica tal como lo he planteado desde el comienzo, en dar cuenta de y profundizar en los aspectos pedagógicos de las relaciones militantes. En este texto de Rozitchner, hay elementos de análisis en varios niveles: uno de ellos es el de la propia guerrilla, tomando como base el testimonio de Jouvé; otro es el del contraste entre los lugares de enunciación y la relación con la experiencia en carne propia de ciertos sucesos que formarían parte de estas "pedagogías"; un tercer elemento, es el de la elaboración de las experiencias. La operación de del Barco consiste en lo que puede verse como un ejercicio de traducción, en el que según la principal crítica de Rozitchner, convierte la experiencia de Jouvé y la posterior elaboración testimonial sobre ella, en pura abstracción. En este punto, el problema de del Barco tiene que ver con su lugar como contemporáneo de Jouvé. ¿por qué estas críticas emergen con tal distancia temporal respecto de los hechos condenados? ¿podría decirse que se trata de un problema generacional de la izquierda, en tanto los cuestionamientos al accionar se transforman efectivamente en un *problema* para la generación posterior? Estas preguntas aparecen como trasfondo de la crítica de Rozitchner, quien plantea a su vez una cuestión bastante sugerente en términos de la formación militante: "¿será que como dijo alguien, ese problema no estaba planteado en los libros que entonces se leían (...)?" (377).

Esto nos devuelve de inmediato al problema pedagógico, encuadrado precisamente según entiendo, en la culturización de la revolución. ¿cuáles eran esos libros que se leían? ¿cuál era la forma que adquiría la formación letrada de aquellos revolucionarios? Aquí el problema no es sólo el de la culturalización en términos más generales, sino específicamente el tema ya abordado anteriormente de la manualización. Cuando Casullo como mencionara más arriba aborda las transformaciones en la idea de revolución y sus efectos a nivel global, partiendo del concepto también mencionado de la guerra leninista, recuerda que este paradigma de la guerra fue "lo que llevó la estrategia y la táctica política hacia nuevos y tensos manuales bélicos sobre largas marchas de combatientes, sobre insurrecciones armadas y confrontaciones contra los capitalismos "fascistas y no fascistas": sobre futuras pero muy próximas guerras inevitables" (54). Esta manualización fue parte del proceso guevarista en América Latina, el cual inspiró gran parte de los movimientos guerrilleros, sociales y culturales que se conformaron en el Cono Sur durante los sesenta y setenta. Sostengo que estos puntos muestran vigorosamente la importancia radical de comprender que las formas en que los discursos de formación militante circulaban a la interna de las organizaciones, los textos así como los mecanismos de comunicación y apropiación, o sea, los generaban transformaciones en las propias concepciones básicas de la política. Tatián en su carta pone el tema sobre la mesa al postular

Otras cuestiones, al vez indecidibles en lo profundo, son convocadas aquí. ¿Es posible la *transmisión* en política? ¿Es posible la *experiencia* y una *acumulación de la experiencia*? ¿Afecta la voluntad de quienes repiten el anhelo de cambiar el mundo la palabra decantada y desencantada de los que la han malogrado – o la historia ha malogrado- y sólo disponen de su lucidez? Las respuestas no son obvias.

Lo que se halla en juego es el problema del *legado* y su posibilidad. Ese legado, si es posible, deberá estar a la altura del deseo, la experiencia y la derrota de lo que tal vez haya sido la mayor y más extraordinaria voluntad de justicia vivida por la historia (76).

Aquí Tatián está aludiendo a la importancia de aquella "voluntad de saber" foucaultiana a la que me refiriera más arriba, así como sus soportes institucionales. Transmisión, experiencia y acumulación de la experiencia, el legado y su posibilidad: es posible interpretar cada una de estas instancias como procesos de formalización, que a su vez son "transmitidos" desde cierta lógica pedagógica.

# 2.4 EXPERIENCIA, TRANSMISIÓN, PALABRAS.

¿Cómo se lleva adelante esa transmisión? Casullo ingresa al debate del *No matarás* a través de lo que se llamara, tal como él lo aclara "Caso Heberto Padilla", <sup>23</sup> poeta cubano encarcelado en su país durante 1971 y quien fuera liberado, siendo el hecho seguido de una autocrítica, definida por Casullo como "patética". Evidentemente, y tal como es señalado por este último, se trata de un tiempo de convulsión política en América Latina, en el que la revolución cubana se había erigido como modelo o al menos como referencia de las diferentes izquierdas en pugna por o en el ejercicio del poder. Así, esta situación generó cierta presión en el campo artístico, intelectual, literario y político, que llevó a forzar la toma de posición. Muchos temas se entran en juego en este conflicto,

 $<sup>^{23}</sup>$  En la mencionada "autocrítica" Padilla termina por renegar de sus obras y escritos anteriores.

si bien no se trata sólo de enunciados sino también de los lugares de enunciación, del derecho a la identidad política y más precisamente a la participación en su construcción. En palabras de Casullo "el dilema de la libertad coartada o anulada por disentir, criticar o confrontar contra totalizantes poderes revolucionarios convertidos en sus únicos dueños – desde sus cúpulas- de todas las gramáticas de autocaracterización. Reaparece (...) la figura de la cárcel como lóbrego lugar de resolución de la disputa sobre ideas, creación artística, desacuerdos intelectuales y políticos (...)" (308)

Me interesa pensar en esta idea de las gramáticas de autocaracterización. Como se planteara más arriba, una de las preguntas que surgen respecto de los procesos de elaboración de identidad política es ¿quién tiene el derecho a las verdades especulativas? Vale aquí recordar algunas preguntas que se formularan antes sobre la legitimidad de estos procesos: ¿Qué significa pensar? ¿Quién puede pensar? ¿Quién puede pensar(se)? En cierta forma, las gramáticas de autocaracterización a las que alude críticamente Casullo, evocan aquella preocupación de Rancière sobre la lógica de los sobreentendidos, y la posibilidad (así como los riesgos) de construir definiciones de entidades cuya existencia damos por hecho, como en el caso de la clase, y más específicamente en el caso de estudio rancièreano, el proletariado. Uno de los dilemas que se abre en esta crítica de Casullo, al haber elegido el caso de un poeta censurado, pero no sólo por ello, sino por la preocupación por el intercambio intelectual que esto generara, es el de las relaciones entre estética y política. Reedita asimismo la disputa por el discurso como un terreno de lucha en sí mismo, como espacio de la batalla por la significación y pone sobre la mesa un tema abordado por Rancière en sus escritos *The politics of aesthetics*, la distribución de lo sensible, definida esta de la siguiente manera

I call the distribution of sensible the system of self-evident facts of sense perception that simultaneouslty discloses the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and position within it. A distribution of the sensible therefore establishes at one and the same time something common that is shared and exclusive parts. This apportionment of parts and positions is based on a distribution of spaces, times and forms of activity that determines the very manner in which something in common leads itself to participation and in what way various individuals have a part in this distribution (12).

Por otra parte, la distribución de lo sensible también da cuenta de quienes son aquellos que tienen una parte en aquello que la comunidad tiene en común, de acuerdo a lo que hacen en el tiempo y el espacio en el cual sus actividades son llevadas adelante. Por lo tanto, es la ocupación la que determina la habilidad o inhabilidad para *hacerse cargo* o formar parte de lo común. A las preguntas que ya formula Casullo desde el comienzo, sobre qué y cómo se discutió en el caso Padilla, vale sumar entonces una tercera pregunta ¿quienes discutieron? Más allá de los nombres concretos de quienes participaron en aquel debate, importa entonces saber cuál era su ocupación, cuál la actividad que los posicionaba en el mapa social, cuáles sus lugares de enunciación. Sobre esta caracterización, sostiene Casullo que el eje que condensó el intercambio Padilla y sus derivas, radicó en la figura del intelectual comprendido desde la idea de revolución. Así, "intelectual era el poeta, el cuadro político, el escritor, el líder, el periodista, el profesor, el europeo, el estudiante, el combatiente o agitador: una subjetividad de clase burguesa que renegaba de su estirpe de clases desde su opción por el proletariado, por el campesinado. El intelectual era la conciencia revolucionaria para sí" (309). De modo que el intelectual, que era la figura dominante de ese

intercambio, era a un tiempo sujeto y objeto de crítica, desde una ambivalencia radical, que se desentendía de sí y se encontraba como subjetividad en un Otro (y un Mismo) construido discursivamente en tanto sobreentendido. Así las cosas, esta misma contradicción reposa al seno de la propia idea de *revolución*, tal como es desarrollada por esa intelectualidad y nuevamente postula el problema de las tensiones entre la esfera teórica y la de la lucha o como lo postula Casullo para el caso Padilla, en él

Se imponía entonces desestructurar, con el bisturí del análisis teórico materialista, las palabras sobre los hechos. Las de los versos, las de la CIA, las de las agencias de noticias, las de autores prestigiosos, las de un discurso cubano oficial o las de la confesión de un poeta. El universo revolucionario sospechaba de las palabras que explicaban el mundo, de las industrias culturales, de los que tenían voz y canto melodioso, autorizado. A pesar de que el propio camino de lucha social y teórico estaba cimentado básicamente con palabras inapelables, justas, sagradas, irrefutables. Ellas, *las palabras, eran en realidad la revolución exacta* (308, énfasis míos).

Aquí Casullo da cuenta de una tensión fundante, que mostraría que al mismo tiempo que las palabras son potencialmente el objeto de la *censura revolucionaria*, también son en potencia la propia revolución; no hay revolución sin palabras porque la revolución *está hecha de palabras*. La importancia del caso Padilla para Casullo, radica en que permite "entrar a los sótanos telarañosos de lo que fue la lengua de una generación que se pensó y vivió culturalmente desde el compromiso revolucionario para cambiar la historia del continente" (309). Con este aliento, Casullo propone la lengua como una forma de pensar las décadas clave de la violencia

revolucionaria en América Latina. Para seguir esta estrategia, resulta interesante comenzar por los vínculos entre la esfera del deseo y la de la revolución. Para ello resulta útil pensar con Diken en Revolt, revolution, critique: the paradox of society, quien ofrece una lectura del binomio virtual/real como prisma para entender la revolución. El planteo, siguiendo en parte una línea deleuziana, consiste en afirmar que las sociedades manejan todo el tiempo un equilibrio entre el orden de lo real y el de lo virtual, encontrándose de este lado, el territorio de lo potencial y así, lo virtual se constituye como exceso. Esa doble articulación terminaría por generar una especie de desequilibrio entre el exceso que produce la potencialidad del eje de la realidad y la falta de conocimiento sobre ese orden de potencialidades. De acuerdo con Diken, vía Deleuze, en ese desequilibrio es que se produce la posibilidad de la revolución. Otro elemento que se suma a esta idea de desequilibrio es la singularidad. Lo que hace entonces de la revolución un concepto interesante, no tiene sólo que ver con sus estructuras o sus aspectos formales, sino también con las series de potencialidades infinitas. En palabras de Diken, "not only its meaning, produced at the level of commonsensical, scientific or ideological representation but also its *sense* produced at the level of singularities (7). Por una parte, retomando la idea de Casullo de que "las palabras, eran en realidad la revolución exacta", es posible comprender como se da el mismo modus operandi, en ese clivaje entre significado y sentido de la revolución, que es ni más ni menos que el de la palabra. Por otra parte, esta aproximación gramatical a la revolución, permite comprenderla como parte de aquella distribución de lo sensible que mencionara páginas más arriba, en la que existía algo común que era compartido, como este significado y partes exclusivas que dependían de la posición que se ocupara en un determinado tiempo y lugar. Esa potencia para la revolución abierta por el lenguaje, nos lleva a preguntar ¿Cuál es la relación entre el lenguaje y la revolución? ¿y cuál la relación entre el lenguaje y la muerte como parte de esa revolución?

#### 2.5 MUERTE Y LENGUAJE

Se propone entonces, comprender a la revolución en sus dos niveles: la revolución tiene sí, su aspecto de categoría histórica pero no puede reducirse a ella. Asimismo, y tal como lo se plantea también en la reflexión de Diken y lo cual es de particular interés para mi reflexión, la cuestión central no gira en torno al futuro de la revolución sino a los devenires revolucionarios, los cuales son abiertos en Casullo desde la poética de la época. Y aquí viene a cuenta a su vez, volver brevemente la mirada sobre la distribución de lo sensible (pensemos aquí en la distribución del conocimiento), una parte central de la *estética* tal como es concebida por Rancière. Esta estética no es la benjaminiana "estetización de la política". Se encuentra más bien cerca de lo que a juicio de Rancière sería la propuesta de Kant y parcialmente de Foucault,

The system of *a priori* forms determining what presents itself to the sense experience. It is a delimitation of spaces and times, of the visible and the invisible of speech and noise, that simultaneously determines the place and the stakes of politics as a form of experience. Politics revolves around what is seen and what can be said about it, around who has the ability to see and the talent to speak, around the properties of spaces and the possibilites of time" (*The politics of aesthetics* 13).

La política entonces, puede verse parcialmente según esta lectura "estética", como una capacidad discursiva; como se dijera anteriormente, puede entenderse como una traducción de la experiencia. Pero tal capacidad discursiva dependerá de la autoridad de esa mirada y del talento que se tenga para poner en palabras lo que se ve, lo cual estará a su vez determinado por ciertas coordenadas espacio-temporales. Para Casullo, "el caso Padilla se inscribió en 1971 en esa tensión

conflictiva y semitapiada entre el proyecto de otra historia y "eso real existente". Entre las ideas y "esas políticas" fácticas que emergían como máscara patibularia de la esperanza. Entre radicalidad teórica y sociedad a la vista. Entre lenguaje y mundo de la revolución" (312). No es casual arribar a la díada lenguaje y revolución como parte de este debate. Juntos, constituyen una radicalización de las tensiones a las que vengo aludiendo entre idea y acción política, teoría y práctica, entre otras. Ahora bien, también es posible ir más allá y extender la mirada hacia una relación que se encuentra de fondo: el vínculo lenguaje y muerte. Debe recordarse en este caso ese "trauma de nacimiento" de la guerrilla al que alude Rozitchner, por el cual la muerte era integrada como parte de la vida para el revolucionario. Agamben en Language and death se ocupa de la cuestión al contrastar los sistemas hegeliano y heideggeriano. En su planteo, se refiere a la tradición de la filosofía occidental y a una de sus cuestiones centrales, a saber, que los humanos aparecen como mortales y hablantes. De modo que, siguiendo a Agamben, quien a su vez dialoga en estas ideas con Hegel y con la tradición cristiana, los humanos poseen la facultad para el lenguaje y la facultad para la muerte, conexión que se hace carne especialmente a la interna de la tradición cristiana, en la que los seres humanos están destinados a morir a través de Cristo, o sea a través de La Palabra; más aún, esta fe es la que los mueve al lenguaje y desarrolla la confianza en los misterios de Dios. Posteriormente, Agamben se pregunta

The 'faculty' for language and the 'faculty' for death: Can the connection between these two faculties always taken for granted in humans and yet never radically questioned, really remain unresolved? And what if humankind were neither speaking nor mortal, yet continued to die and to speak? What is the connection between these essential determinations? Do they merely express the same thing

under two different guises? And what if this connection could never, in effect, take place? (12).

Por supuesto que ensayar las respuestas a estas interrogantes implicaría una amplísima digresión, sin embargo quiero quedarme con dos de estas preguntas, así, cuál es la conexión entre la facultad de lenguaje y la facultad de muerte en tanto determinaciones esenciales, y si acaso ambas expresan lo mismo con atavíos diferentes. En particular me pregunto cuál es la relación entre estas facultades, de palabra y muerte, y la idea de revolución. ¿y cómo se aprende a desarrollar estas facultades? ¿Se aprende a morir así como se aprende a hablar? ¿Es posible desarrollar estas capacidades por nosotros mismos? Más allá de las diferentes continuidades que pueden trazarse entre el imaginario revolucionario y el religioso, es posible afirmar que la figura de la revolucionaria también asume su muerte a través de la palabra, a través de la fidelidad a un ideario. Intentar comprender la relación entre el lenguaje y la muerte permite un abordaje de este pasado reciente desde lo que tenemos sobre él, un complejo entramado de narrativas en disputa. Retomando la perspectiva ya mencionada de Badiou que apuesta a pensar lo que se pensó más que lo que pasó, el acceso a la gramática de esa época resulta clave. Comparto esta preocupación con Casullo, quien sostiene que "en la intrincada selva de signos que despertó el caso Padilla, emerge especialmente una subjetividad militante que sintió tambalear su propio apostolado político en aquello mismo destinado al optimismo histórico por las programáticas" (314, énfasis míos). De modo que para el crítico argentino, hay un sujeto militante particular, nuevo, que surge como producto de los discursos en circulación en aquella época; o más precisamente, el cruce de esos discursos, sus disputas, sus contradicciones y sus paradojas, la confrontación de sus diferentes formas de aprehender e intervenir la realidad, afectan esa subjetividad, la cuestionan y la reforman.

Con el lenguaje y la muerte en común, la militancia se vivía como una entrega, tal como lo plantea Casullo, ya fuera en nombre del marxismo teórico y su ciencia, en nombre de una cuestión identitaria o en nombre de un "Cristo de los pobres". Esa entrega implicaba un doble movimiento: "un sustraerse intelectual" del militante que se entregaba a la causa, al mismo tiempo que un rechazo al *sistema* y al sentido común de aquel momento.

## 2.6 LA REVOLUCION: EL VIAJE Y LA LECTURA

No es necesario ir muy lejos para ver cómo se da este accionar militante en relación al lenguaje y cuales eran las formas que adquiría ese sustraerse intelectualmente: el propio Ernesto "Che" Guevara es un claro ejemplo de esto. Ricardo Piglia en *El último lector* analiza la figura del Che en tanto lector, se posiciona también en el núcleo de esta discusión. Allí sugiere una relación metonímica del lector respecto del intelectual; no únicamente ligado a la condición de letrado, sino como alguien que aborda el mundo desde un saber específico que permite a su vez, construir sentido. En relación al vínculo específico entre lectura y política, Piglia sostiene que

Hay una tensión entre el acto de leer y la acción política. Cierta oposición implícita entre lectura y decisión, entre lectura y vida práctica. Esa tensión entre la lectura y la experiencia, entre la lectura y la vida, está muy presente en la historia que estamos intentando construir. Muchas veces lo que es leído es el filtro que permite darle sentido a la experiencia; la lectura es un espejo de la experiencia, la define, le da forma (103).

Esto devuelve al problema de la traducción de la experiencia. Antes traía a colación el planteo de Rancière sobre la independencia que otorgaba en aquel caso, no sólo la lectura sino también la escritura, ya que permitía justamente llevar adelante ese ejercicio de traducción de la experiencia. No sólo esto, sino que además le permitiría al proletariado, traducir un universo material a un universo intelectual, construir así una identidad. Piglia interpreta cómo resuelve Guevara este ejercicio de traducción entre experiencia y lenguaje, recordando una escena de la vida del guerrillero luego del desembarco del *Granma*, ocasión en la que este resulta herido. Mientras Guevara intuía una muerte cercana, evoca en sus *Pasajes de la guerra revolucionaria*, un cuento de Jack London "donde el protagonista apoyado en el tronco de un árbol se dispone a acabar con dignidad su vida, al saberse condenado a muerte (...)"; es posible entonces decir con Piglia que

Guevara encuentra en el personaje de London el modelo de cómo se debe morir. Se trata de un momento de gran condensación. No estamos lejos de don Quijote, que busca en las ficciones que ha leído el modelo de la vida que quiere vivir. De hecho, Guevara cita a Cervantes en la carta de despedida a sus padres: "otra vez siento bajo mis talones el costillar de Rocinante, vuelvo al camino con mi adarga al brazo". No se trataría aquí sólo del quijotismo en el sentido clásico, el idealista que enfrenta lo real, sino del quijotismo como un modo de ligar la lectura y la vida. La vida se completa con un sentido que se toma de lo que se ha leído en una ficción. En esa imagen que Guevara convoca en el momento en el que imagina que va a morir, se condensa todo lo que busca un lector de ficciones (104).

Así, este quijotismo de Guevara que lo lleva a ligar lectura y vida, que lo lleva a encontrar un modelo de muerte (pero también de vida si se piensa en la posición de Guevara respecto a la muerte como inherente a la vida guerrillera), este quijotismo que representa una tensión entre lectura y vida práctica, entre la idea y la acción, este quijotismo es una militancia. En el quijotismo cristaliza esa tensión entre el mundo y el hombre, ese contraste, ese desfasaje que lleva a la confrontación. En palabras de Casullo, en su perspectiva sobre la militancia contemporánea al caso Padilla "a diferencia de la actualidad, la conciencia militante de la revolución intentaba hacer eje en escapar del sentido común de su época" (314). Ahora bien, y esta es la razón por la cual me interesa donde coloca el problema Casullo y cómo Piglia interpreta al "Che lector", esa conciencia militante parece escindida y esa escisión se manifiesta en las diferentes decisiones que Guevara va tomando sobre su vida. Si bien claramente la lectura y la escritura configuran una parte de la metamorfosis que va transformando a Ernesto en "el Che", tal como lo destaca Piglia y como aparece retratado en gran parte de la producción cultural en torno a la figura del revolucionario argentino, otra parte central es la del viaje. Ahora bien, no se trata en este caso del viaje en su sentido burgués o turístico, meramente contemplativo sino de un viaje para conectarse con la extranjeridad más cercana. Es un viaje al que para seguir puntualizando mi foco, podría denominar pedagógico. Así como señala Piglia

Una característica de este tipo de viaje, ajeno al dinero y al turismo, es la convivencia con la pobreza. Sartre lo decía bien: el color local, lo que llamamos color local, es la pobreza y la vida de las clases populares. De modo que el viaje es también un recorrido por ciertas figuras sociales: el linyera, el desclasado y el

marginal, los enfermos y los leprosos, los mineros bolivianos, los campesinos guatemaltecos y los indios mexicanos, son estaciones en su camino (122).

Es un viaje de formación, de aprendizaje, de conexión con aquello que me rodea pero lo cual he sido enseñado a ignorar, aquello que ha permanecido invisibilizado. En tal sentido, la literatura y el viaje comparten una misión que trasciende el acercar esa subjetividad a mundos diferentes, cual si fueran puentes; lo que hacen es transformar esa subjetividad o más aún, si se piensa en la lógica revolucionaria, es la creación de una subjetividad. A su vez el viaje de Guevara no puede desligarse de la escritura de los diarios. Es a través de ellos que podemos ver cómo opera un proceso de elaboración, que es asimismo un proceso de producción de conocimiento que va de la imagen primaria del descubrimiento de ese Otro, linyera o marginal, a lo que puede entenderse como parte de una ciencia de los individuos, para retomar la idea que se manejara anteriormente. De acuerdo a la interpretación de Piglia, se trata de la elaboración de una víctima social que se construye en parte gracias a la experiencia del viaje, pero no solamente, ya que "el viaje se convierte en una experiencia médico-social que confirma lo que se ha leído o, mejor aún, que exige un cambio en el registro de las lecturas para descifrar el sentido de los síntomas" (123). Lo interesante de esta forma del viaje, de los efectos que produce, tiene que ver con que, nuevamente, no se trata de la idea clásica del viaje como aquello que transporta a lo desconocido, a lo lejano y por ello nunca visto. Se encuentra mucho más cercano a la idea de viaje que elabora Rancière en su texto Short Voyages to the Land of the People; tomo prestada la cita empleada por Tyson

This book is about voyages. Not so much to far-off isles or exotic vistas as to those much closer lands that offer the visitor the image of another world. Just across the

straits, away from the river, off the beaten path, at the end of the subway line, there lives another people (unless is quite simple, the people) ... More than analysis of oppression or the sense of duty toward the oppressed, the core political experience of our generation may well have been to go on such a voyage, discovering for ourselves this recognizable foreginess, this shimmering of life" (4).

Evidentemente Guevara no se habría sentido conforme con esta definición, la cual es interesante por varios motivos, entre ellos, por poner sobre la mesa la cuestión de la opresión. Si bien Rancière no niega explícitamente el valor de esta forma de conceptualización de lo que el viajero descubre, hace énfasis en el valor del acceso a esto que el viajero va descubriendo pero desde lo propio. Lo que se plantea en cierta forma es una oposición entre el análisis que permite la categoría de la opresión y lo que permite el "descubrir por nosotros mismos". Así, la categoría de la opresión puede ser una forma colectiva de la política que abarca y une a las diferentes "víctimas sociales" en la denominación de Piglia, que se opondría a la política individual del sujeto que descubre con los ojos del viajero. Claramente esta reflexión sigue en consonancia con el paradigma político rancereano, y su crítica a ciertas formas dominantes de lo colectivo en el accionar político que ya he visitado más arriba. Sin embargo plantea un elemento que resulta enriquecedor para el análisis del proceso de producción subjetiva en Guevara y más allá, en todo el accionar revolucionario inspirado por él y es el del viaje al que yo denomino pedagógico. Más precisamente, sostengo que en la figura del mítico revolucionario argentino se dan cita diferentes pedagogías, que a su vez marcarán las diferencias en las formas políticas adoptadas por los diferentes grupos políticos que lo orbitan. El libro y el viaje actúan como herramientas de formación del guerrillero. Este desplazamiento del Che es un movimiento que le permite develar

lo que ha tenido frente a sí antes de viajar pero no sólo eso, sino también un desplazamiento que le permite completar el sentido de sus lecturas o más aún, simplemente elaborarlo, materializarlo, encontrarlo. Ahora bien, esa experiencia "médico-social" en la definición de Piglia, asume otra complejidad. Evidentemente, el médico tiene sus lecturas, su aprendizaje institucional (y vaya si de una institución de autoridad se trata en el caso de la medicina), que se "socializa" en esos sucesivos encuentros con los rostros de la pobreza, la enfermedad, la locura y la marginalidad. No obstante, existe *otro aprendizaje*, otras lecturas que dan a su vez un sentido de unidad a estas figuras que pasan de ser víctima social a ser oprimidos; se trata de las lecturas "políticas". Piglia enfatiza este punto, al mencionar que además del viaje sin destino final en busca de experiencias en el que termina por encontrar eso que podría llamarse la sociedad de invisibles

(...) a la vez están las lecturas, que son una senda paralela que se entrevera con la primera. El marxismo empieza a ser un camino (...) Guevara ha leído marxismo, y en sus cuadernos de 1945 ya registra esas lecturas (ese año aparecen notas sobre *El Manifiesto Comunista*). *Pero la lectura del marxismo no convierte a nadie en guerrillero*. Todavía falta un paso, un punto de viraje, que permitirá a este joven – cuyo destino parece ser el Partido Comunista, ser un médico del PC, quizáconvertirse en una suerte de modelo mundial del revolucionario en estado puro (124, énfasis míos).

Así, lectura y viaje entran en una relación en la que se dan sentido mutuamente al tiempo que ejercen la transformación en Guevara. Podría decirse que la lectura es previa; la lectura comienza a través de la influencia materna, que es la que lo acerca a la literatura durante su convalecencia en la infancia. El viaje y la literariedad funcionan así como herramientas de

formación del guerrillero. Asimismo, como lo sugiere Piglia, no sólo de lecturas se trata, sino que el encuentro con Castro, como se sabe, será determinante en la "transformación" de Guevara. En palabras de Piglia, este "pedagogo de sí mismo y de todos, no pierde nunca la convicción absoluta de la verdad que ha decifrado. Una figura extrema del intelectual como representante puro de la construcción de sentido (o de cierto modo de construir el sentido, en todo caso)" (137). La figura del Che, y en particular complejizada con estas aristas ofrecidas por Piglia, constituye una síntesis de los matices que va tomando el debate de *No matarás*. González en su intervención arroja la sugerencia de que la polémica, tal como se va desarrollando, podría considerarse un dilema literario. Sin embargo, como él mismo lo define, tiene derivas permanentes hacia lo político. Más adelante afirma

lo que quiero decir es que la polémica tiene una cripto materia. Es la pregunta sobre cómo discutir y cómo en una discusión se ponen en juego distintos estilos y procedimientos. No quiero lanzar la palabra retórica. Pero a pesar de los innumerables inconvenientes que tiene se realza cuando se torna una cuestión del ser en la historia o en el mundo de las cosas. Ya lo dijo un sabio que resultó muy citado entre nosotros: se discute sobre diversos temas pero principalmente sobre la manera de discutir. El lenguaje es el teatro de esa discusión pero también es el motivo por el cual se discute. ¿Se lo recuerda, no? Con el agregado de que en el affaire del Barco (¡sólo lo llamo así en broma!), se discute sobre el uso real de los textos y los modos del ser pedagógico (319).

Evidentemente la palabra, los conocimientos adquiridos y las diferentes posiciones de autoridad que estos saberes otorgan, son determinantes en los significados que este debate va adquiriendo para sus participantes. No es casual que el debate abarque múltiples preocupaciones retóricas (aún cuando la palabra sea peligrosa, como señala González). Estas palabras son las que dan el espesor al debate y las que además, permiten su actualización. La incorporación de perspectivas nuevas, de citas de autoridad utilizadas permanentemente, marcan un diferencial que saca la discusión del ámbito más panfletario. No es sólo un debate sobre lo que sucedió, sobre las causas y los efectos de la violencia revolucionaria y el reparto de responsabilidades; es una discusión sobre la perspectiva que estos otrora protagonistas devenidos críticos, logran elaborar con saberes nuevos.

### 2.7 DEL BARCO CONTRAPONE GRITO A SABER.

Al definir el centro de la polémica, González lo sintetiza en "la facultad autoatribuida de dar muerte a otra persona en virtud de *un veredicto político o cultural* que significara en sí mismo un pleno de valores más relevantes que aquella existencia ofrendada" (340, énfasis míos). leyendo a González junto a Casullo, me interesa rescatar esta coincidencia respecto de lo que ven como parte o tensión central al corazón del acalorado debate, ya que este último al ofrecer su mirada sobre los setenta (no en vano eligiendo como punto neurálgico "el caso Padilla") entiende que se trata de un período en el que se generan una serie de "texturas ideológicas (…) legados de conciencia que se sintieron sin confines —en cuanto a su significación sobre las mentalidades posibles de ser transformadas- y que saturaron culturalmente la vida, la lucha, los nombres y las realidades de las

cosas. Sobredeterminaciones culturales y estéticas de una misión y de un sujeto de vanguardia (...)" (323, énfasis míos).

De modo que el rol de "la cultura" o "lo cultural", en este caso, opuesto a la esfera de lo socio-económico, resulta mucho más dominante de lo que a priori puede pensarse. Como vengo ilustrando hasta ahora, gran parte de las preocupaciones, o más aún, de las obsesiones a cuya elaboración se entregan los debatientes, están articuladas sobre los binomios teoría/prácticaacción, escritura-acción, lenguaje-realidad. Existe en ellos una clara preocupación por lo que refiere al orden de la representación. Esto tiene sentido, si se piensa que ellos mismos (todos los escritos pertenecen a hombres, como también lo apuntara Franco) se están moviendo en esa doble articulación entre los hechos (el asesinato de Pupi y Nardo) y las herramientas conceptuales que sirven para abordarlos (justicia revolucionaria, violencia política, revolución, militancia, guerrilla, partido, sacrificio, guerra, entre otros) por un lado y por otro, el universo que podría llamarse "discursivo-conceptual" que desata la carta de del Barco y las sucesivas respuestas a tal epístola. Las herramientas conceptuales se van desplazando por los textos y por momentos apuntan a Masetti, mientras que por momentos apuntan a del Barco en un movimiento a veces zigzagueante. Esto no debe sorprender, ya que gran parte de estos autores forman parte de una comunidad intelectual y política que en distintos niveles fue y sigue siendo protagonista de la discusión, y en el devenir de sus textos están también trabajando sobre sí mismos y sus propias formas de lidiar con "los hechos" y "las palabras"; se encuentran realizando un trabajo de interpretación sobre fusilamiento y epístola en un mismo movimiento, aunque este movimiento sea fragmentado, plagado de contradicciones, de rupturas, de idas y vueltas, de discontinuidades. El movimiento es el mismo porque es desatado por del Barco; no es posible olvidar, por más el recordatorio parezca innecesario, que este debate surge después del "grito delbarquiano".

Así, lo fermental del debate radica en que una serie de conceptos que van desde la vida y la muerte hasta los juegos de lenguaje, se encuentran en una polémica radical en la que muchas asunciones parecen derrumbarse. Ese trabajo sobre los conceptos hace carne esa tensión obsesiva con la representación. González, a la hora de definir la política en su artículo sostiene que "es posible que lo que llamamos política sean infinitas formas de lenguaje que descienden de esa insoportable situación, y que tratan de hacerla tolerable ante los hombres, convirtiéndola en acciones de muerte, matizadas, y a veces excelentemente impulsadas en el seno de grandes metáforas" (340). A su vez, asume la posición del explicador, cuando manifiesta "voy describiendo así una polémica con términos que parecen provisorios o inadecuados, pues son los del comentarista o adaptador de conceptos explicativos, fuera del ámbito del texto-acción que del Barco auspicia como jerarquía de su carta (...)" (342, énfasis míos). En este breve párrafo tal vez se encuentra una pista sobre la centralidad de las dicotomías que parecen atravesar la mayoría de las reflexiones: claramente la carta de del Barco convoca por cuestiones tales como la "ética de la responsabilidad"; ahora bien, también puede pensarse que la cadena de reacciones también se dispara precisamente porque el texto se comporta como un "texto-acción". Por su performatividad, la confesión culposa "salda", aunque sea por un breve momento (lo que dura la lectura de la carta), esa distancia en apariencia insalvable que atraviesa al revolucionario entre la letra (la escritura, la lectura, el intelecto, la teoría y la lista podría seguir) y el fusil (aquí también la lista puede ser extensiva). Esa "letra", a su vez, era un proceso de construcción de conocimiento que se llevaba adelante en todos los frentes. Volviendo a Casullo y su diagnóstico extensivo sobre el caso Padilla, durante aquellos años "se polemizó desde y sobre un logos, sobre un saber de clase: logos totemizado, cotizado, evaluado, mediatizado. Expresión de una cultura en tanto poder social en relación a los sembradíos mudos de las voces subalternas" (316, énfasis míos). Y agregará más

adelante respecto de la empresa crítica a la que se lanzan quienes deciden entender este momento "Se trata entonces de situar el tema de aquella violencia en términos teórico crítico (...) es decir, se trata, en los relatos, de situar la palabra violentada y la palabra como violentación. Desde sus propios estatutos enunciativos: antes y ahora. Como violencia contra el saber y desde el saber" (321). Puede profundizarse en esta reflexión y sostener que hay dos niveles de ese logos que parecen unir las batallas de aquellos años y las de la actualidad; niveles que tienen que ver precisamente con los momentos de emergencia y las funciones del logos. Existe un nivel de ese logos desde el cual se polemiza en aquellos años y existe el logos que permitirá analizar aquellas polémicas; un logos este último que está atravesado por la experiencia de esa violencia que radica en la producción de conocimiento. Ahora bien, la carta de del Barco, de acuerdo con González, se coloca a su vez en un lugar en el que bloquea la interpretación: si bien constituye un "alegato filosófico", es un gesto que elude o mejor dicho busca eludir, las categorías analíticas. Al mismo tiempo, este gesto de huida estaría relacionado a la equivalencia entre interpretación e historización. A partir de allí, González realiza un movimiento hacia la cuestión de la humanidad, otro de los puntos centrales del debate, o más precisamente cómo se define el valor de una vida en relación al mal que causa o en relación a la idea que sostiene su entrega o su aniquilación. Al mismo tiempo, volviendo al nivel del texto-acción de del Barco de acuerdo con González, es una escritura que permite acceder a un yo en tanto autoanulación; una escritura que mata al yo al tiempo que se inscribe en la tradición literaria argentina, entre cuyas influencias directas sobre del Barco, González destaca a Borges y Macedonio. Así, por su propio género, la carta permite la autoafirmación del yo delbarquiano, desde un comportamiento doble: histórico y ahistórico. Hago mías las palabras de González sobre la totalidad del debate cuando dice "tal es el sostén histórico de la carta y quizás por primera vez se levanta un horizonte de palabras filosóficas en la Argentina para tratar un hecho pasado de la guerrilla (...)" (345). Por un lado, palabras (filosóficas), por otro, un hecho (de la guerrilla). De modo que en esta intervención también cobra importancia la división entre las palabras y los hechos, como haciendo énfasis en lo irreconciliable entre ambos. Es útil al respecto pensar en Politics of Literature, texto en el que Rancière sostiene que "in a sense, all political activity is a conflict aimed at deciding what is speech or mere growl; in other words, aimed at retracting the perceptible boundaries by means of which political capacity is demonstrated" (4). La actividad política sirve entonces para discernir lo que es discurso de lo que es ruido (más complejo en el caso de Rancière ya que el lo vincula a lo animal), y de esta forma define también lo que es la *capacidad* política; el discurso nos define como seres políticos. Así, en esta formulación, parece más cercana la posibilidad de reconciliar la esfera de la acción con la del discurso; no habría actividad política sin discurso y más aún, no habría capacidad política. A su vez esto abre el debate sobre la especificidad del lenguaje, su materialidad, sus afinidades con la racionalidad materialista de la práctica revolucionaria y al mismo tiempo sobre la instrumentalización de la literatura. Y aquí me vuelvo a preguntar sobre la relación entre literatura y política, tan central al debate del No matarás, al punto que con algunos de los participantes del debate se torna más y más neurálgica. ¿La literatura es política? ¿Puede pensarse a la política como literatura puesta en acción? Si es así, y en la mayoría de los casos la escuela y la familia enseñan a leer, ¿quién enseña la política? Habiendo entrado ya en este debate que me ocupa y considerando los argumentos y las reflexiones expuestas hasta ahora, ¿es posible pensar la política (sin literatura)? Sumo a estas preguntas que formulo la definición de escritor que ofrece Rancière cuando dice "writers are in the business of producing meanings. They use words as communication tools and thereby find themselves engaged, whether they like it or not, in the tasks of constructing a common world" (5). La carta es sus motivos. Y los motivos son su escritura. González destaca el hecho de que del Barco "escribe luego de leer a otro" y más adelante sostiene que

Es difícil no coincidir con del Barco siempre que sea fácil (no lo es) imaginar que es éste un debate donde es posible hablar solicitando a Levinas o a otros autores propicios de la filosofía de los textos fundadores de *la gracia del pensar. Esa gracia entendida como construcción de sí y de los otros. No es así la política y su coseidad abrumadora*, hecha de violencia y cálculo de excepciones, entre ellas la de la muerte del enemigo (347, énfasis míos).

En esta reflexión la pregunta que formulara más arriba sobre si es posible pensar la política, parece encontrar una respuesta negativa: la gracia del pensar, parte fundante de nuestra subjetividad en ese doble movimiento en que esta se construye, hacia nosotros y en la forma en que construimos a los otros como sujetos, no es la política. Para González el pensamiento se opone a la política-cosa, a su materialidad, a la materialidad de la acción. Una materialidad de la acción que se ejemplifica en la violencia y más precisamente en la muerte del enemigo. Entonces, si no es posible pensar la política, ¿de qué se trata el debate del No matarás? ¿Es que la política no se piensa pero es posible pensar *sobre* ella? En el caso de González y su abordaje de la carta de del Barco, su preocupación parece estar bastante centrada en la tensión que presenta este ejercicio confesional post-militante con la literatura. Así, la superposición de varios yo a la que se asiste en el No matarás, constituye para González una consecuencia de la influencia borgeana sobre del Barco. En esta línea, agrega que "si tomamos seriamente estas reflexiones, *la polémica es sólo literaria*. ¿Pero por qué ha tenido tantas *derivaciones hacia el juicio político*" (348, énfasis míos)?

Gran parte del valor de este intercambio entonces, radica en que tenemos por un lado la escisión entre la polémica literaria y el juicio político o más bien podría decirse, una polémica literaria que opera como elemento de juicio político. Se podría establecer un cierto paralelismo entre esa idea de malentendido literario y la idea de polémica literaria así como entre la idea de juicio político y desacuerdo político. ¿Por qué? Cuando Rancière describe la forma en que comprende el vínculo entre literatura y democracia, alude a un exceso que se configura en la relación entre cuerpos y palabras. La democracia aparece entonces, como algo que podría caber en aquella definición de los escritores como productores de sentidos que construyen comunidad; sentidos que desde su ficcionalidad generan pertenencia. Tal como el lo sugiere, un ejemplo de esto que ya se mencionara anteriormente es el de proletario; algo así como un "espacio político" que sin más, rompe la linealidad entre cuerpos y significados (41). Evoco estas ideas ya que entiendo que este debate cristaliza también este nivel de exceso de la palabra o del significado. Al mismo tiempo ese "exceso" permite omitir al sujeto hablante, cubrirlo. Volviendo a lo más interesante para mí, se trata de los mecanismos de circulación de esos cuerpos y esos significados y cómo los aprendemos. Sobre esa dinámica parece enfocar su crítica del Barco cuando afirma que

la polémica tiene una cripto materia. Es la pregunta sobre cómo discutir y cómo en una discusión se ponen en juego los diversos estilos y procedimientos. No quiero lanzar la palabra *retórica*. Pero a pesar de los innumerables inconvenientes que tiene, se realza cuando se torna una cuestión del ser en la historia o en el mundo de las cosas. Ya lo dijo un sabio que resultó muy citado entre nosotros: se discute sobre diversos temas, pero principalmente *sobre la manera de discutir. El lenguaje es el teatro de esa discusión pero también es el motivo por el cual se discute.* ¿Se lo

recuerda, no? Con el agregado de que en el affaire del Barco (sólo lo llamo así en broma), se discute sobre *el uso real de los textos y los modos del ser pedagógico* (350, énfasis míos).

Retórica, lenguaje (discusión y motivo por el cual se discute), uso real de los textos. En esta "ennumeración" de González, parecen radicar esos modos que adquiere el ser pedagógico. ¿Quién es, entonces, ese ser pedagógico? Aquí vale la pena por un momento, pensar en el ser pedagógico y su rol en los setenta en tanto momento de radicalización política, al tiempo que de politización de la vida toda. Es interesante comprender como ese fenómeno de la politización va de la mano de lo que podría considerarse una intelectualización/culturalización de la política, y más precisamente me gustaría arriesgar sin más el término *pedagogización* de la política. El clima de aquellos años es de una sólida interacción entre la vida académica-universitaria y la sociedad toda. Tal como lo señala Lucas Rubinich en su articulo sobre los orígenes de la sociología en Nueva historia argentina, donde analiza la consolidación de la sociología en Argentina, se trata de un momento en el que desde los académicos más clásicos hasta los artistas, amplían al tiempo que diversifican su público interlocutor, ya que "en los centros culturales mundiales la radicalización política iba de la mano más que de los actores tradicionalmente soñados como sujetos de cambio, de estudiantes e intelectuales. Y fue la universidad, tanto o más que la fábrica, el espacio privilegiado de clima de cambio de los años sesenta" (248). De modo que la lógica universitaria y estudiantil se torna un elemento central de la politización social, y si vamos más allá en el análisis, puede considerarse que no se trata solamente de que los académicos y los jóvenes universitarios engrosaran las filas de los grupos políticos del momento. Se trata de cómo esa forma de interacción, de participación y de elaboración programática se impone en las relaciones políticas.

Me interesa particularmente cómo la reflexión sobre el lenguaje como materia de disputa y más puntualmente su asociación con la idea de "uso real de los textos" resulta relevante no sólo para entender este debate, sino para entender esa lógica universitaria, esa pedagogización de la política que domina el pasado reciente. ¿Cuál es el uso real de los textos? ¿A que se opone? ¿A un uso virtual, abstracto, imaginario, teórico? Yace en esa afirmación una preocupación metodológica que sugiere una relación casi lineal entre la estrategia pedagógica (o ese "ser pedagógico") y el uso de los textos; más aún, la necesidad de un ser pedagógico que habilite el acceso a esa esfera de lo textual. ¿Cuál es la relación entre ese ser pedagógico y la subjetividad revolucionaria? Si no somos el Che Guevara, aquel que describiera Piglia como "pedagogo de sí mismo", la cuestión es cómo acceder a los textos y volverlos materia de nuestra acción (e indignación, tomando prestada la huella de Primo Levi). Entonces, la propia dinámica que adquiere la discusión parece replicar la de las diferencias a la interna de lo político entre la idea y la acción. González en *No matar* alude también a una respuesta por parte de del Barco a las críticas de la revista Conjetural, en las que sostiene que "si ya saben todo (...) sólo pueden exponer un discurso que al carecer de otro, de interlocutor, gira en el vacío de un círculo vicioso sin fin. El ejemplo clásico está dado por el Saber hegeliano como movimiento de un conocimiento que desde la simple sensación se eleva gradualmente hasta auto-ponerse a sí como Absoluto" (351). Esta dialéctica de lo relativo y lo absoluto en la historia aparece problematizada un poco más en extenso por Tarcus en su análisis de la tesis de del Barco. En esta lectura, se propone que el mandato del no matarás, tal como es desarrollado en el reclamo de del Barco, coloca en el centro de todo a la conciencia del hombre, tratándose así de una especie de voz interior que actúa como guía. Así, en este punto habría un encuentro con "el absoluto" en Marx, que desde su humanismo radical se constituye ni más ni menos que como el hombre mismo; no el individuo sino las relaciones interhumanas o más

precisamente la praxis humana (55). González por su parte, brinda su perspectiva (en parte también la del propio del Barco), que es la de contraposición entre "grito" y saber. Desde la oposición a ese saber como Absoluto, del Barco le opone entonces el grito desgarrado de la experiencia. González define esta oposición aclarando que del Barco "contrapone conocimientos primordiales que sólo se saben en el acto de que nos asalten con su fuerza carismática, a los a los conocimientos deducidos del cuerpo establecido de los textos a los que los profesores acudimos como auxilio, inspiración o cita. ¿Cómo no hacerlo" (énfasis míos, 351)? Así, se alude nuevamente a la figura del ser pedagógico, en este caso con la formulación más concreta del profesor que deduce conocimientos de ese corpus textual con motivaciones que van desde la erudición a la desesperación. De modo que del Barco contrapone esas diferentes formas de conocimiento (nótese que en ambos casos se emplea el término conocimientos, en un caso primordiales y en otro deducidos) que en cierta forma se superponen en su propio grito levinasiano, si se me permite la formulación; grito al fin, si se quiere, pero de inspiración textual. La idea del grito y sus oposiciones viene de una definición del propio del Barco, rescatada por González

Mi carta, como diría Bataille, *era un grito y no un saber*, y ustedes la han reducido a *los procedimientos de la cabeza*. En consecuencia hay un contrasentido, porque a una carta que puede ser tildada —como por otra parte lo ha sido- de *ética*, de *poética*, de *religiosa*, de mística, de porquería, o de lo que sea, ustedes la tratan como si fuera una carta *teórica*. Por eso *no sólo sus artículos sino también mis respuestas pertenecen al orden de lo abstracto*, y así la carta queda ajena a esta disputa, en última instancia posiblemente inútil, que estamos manteniendo" (351-352, énfasis míos).

¿Hasta donde puede afirmarse con tal contundencia esa oposición entre grito y saber? ¿Por qué sería más entendible que la carta fuera tildada de ética o poética? ¿Son estas esferas que se oponen al saber? ¿La ética y la poética no son teóricas? Pienso que el debate que se termina configurando a partir de la carta de del Barco es una teoría del grito o tal vez más precisamente una crítica del grito (en ambos sentidos de la idea de crítica, ya sea como conocimiento o como impugnación). Para salir del esquema de que el problema de la lucha armada en la argentina depende del proceso paralelo de militarización y despolitización, con el consiguiente alejamiento de las masas y sus sentidos, Tarcus erige una crítica a esa instrumentalización, que aspira a ir más allá del carácter diagnóstico de las proposiciones anteriores. Para eso hay que volver siempre a la pregunta ¿por qué las armas? De esta respuesta dependerá lo que se conciba como el rol de la violencia política que vengo discutiendo desde el comienzo. Aquí se vuelve además y de manera inevitable, al eterno problema (que no deja de ser, entre otras cosas, un ejercicio retórico) del discernimiento; no todas las víctimas son iguales, no todos los victimarios son iguales, no todas las violencias son iguales, la visión sobre el sujeto de los derechos humanos puede variar. Asimismo, es de estos "discernimientos" que depende el trazado de las fronteras entre los amigos y los enemigos y yendo un paso más allá, entre víctimas y victimarios. Para Derrida en Politics of friendship el eje de estas distinciones radica principalmente en la idea de muerte, lo cual es por demás útil para pensar el problema de la violencia política. En su reflexión se pregunta acerca de la posibilidad de distinguir entre la muerte natural y el asesinato y a su vez, entre dar muerte a cualquier forma de vida y hacerlo sólo a otro humano. A continuación también sugiere que otra distinción necesaria será entre homicidio y genocidio, siendo clave en este caso establecer cuál es un número adecuado para definir a este último

At what number does a genocide begin, genocide *per se* or its metonymy? And why should the question of number persist at the center of all these reflections? What is a *génos*, and why would genocide concern only a species – a race, an ethnic group, a nation, a religious community- of human race, then between homicide and –we are told this would be an altogether different matter- the crime against humanity, then between war, the crime of war –which, we are told, would be something else again- and the crime against humanity. All these distinctions are indispensable –de jure- but they are also less and less aplicable, and that cannot, de facto and de jure, fail to affect the very notion of the victim or the enemy – in other words, the *grief* (11).

El discernimiento como un problema pedagógico. El intercambio de posiciones y lecturas sobre la carta de del Barco hace pensar en este dilema del discernimiento como parte esencial del juicio político, y en el rol central que el lenguaje tiene en este procedimiento. Se habla de genocidio y del homicidio como su metonimia, de la necesidad de establecer una diferencia entre el homicidio y el crimen contra la humanidad, considerando el crimen de guerra mediante. Precisiones terminológicas que terminan por afectar el campo conceptual de lo que se considera víctima y-enemigo (o victimario) y de aquello que define la construcción sentimental a posteriori, llámese por ejemplo duelo. Pero como bien lo señala Derrida al profundizar en su preocupación por el ejercicio del *método del discernimiento*, una cuestión fundamental y que para nada escapa al debate delbarquiano sino todo lo contrario, más bien lo domina, es *quién* decide o más específicamente quién discierne, fundándose en este mismo principio de discernimiento, ni más ni menos que la regla o la ley. ¿Quién decide en este debate sobre la violencia revolucionaria? ¿Quién discierne

entre homicidio y genocidio? ¿Quién discierne entre crimen de guerra y crimen de lesa humanidad? ¿Quién distingue, al fin, entre la violencia de arriba y de abajo? ¿quién determina cuál es la violencia defensiva? Existe detrás de esta discusión, el problema en el que insisto y es el de la pedagogía. En la necesidad de discernir y en el proceso a través del cual el militante aprende a discernir (¿cómo lo aprende?); en la distinción, nuevamente, entre la esfera de las abstracciones y la de la experiencia, entre la filosofía práctica y la pedagogía moral. El problema (y el encanto) de este debate, es que continuamente se abren unas tras otras, nuevas cuestiones que están inevitablemente entrelazadas, como en esta línea de los discernimientos, la que plantea González sobre la muerte del tirano (o más específicamente la posibilidad de ejecutar esta muerte). Su comentario gira sobre una tensión que es la que está detrás del discurso de Derrida sobre el enemigo, la tensión que reposa tras la disyuntiva de quitar o no una vida y de la relación entre esa decisión y el concepto de lo humano. En última instancia, aquellas distinciones entre términos como homicidio, genocidio, crimen de guerra o crimen de lesa humanidad de las que hablara Derrida, contribuyen como el lo precisa, a definir tanto la víctima como el enemigo. Al respecto comenta González

¿Si la humanidad progresara cada vez que toma la medida más extrema contra un desleal al ser genérico del hombre? Para eso, sin embargo, habría que ungir *jueces*, *sacerdotes*, *guerreros* cuya laya espiritual fuese de tal excepcionalidad, que lo humano podría resentirse en el mismo acto en que se constituye como justicia superior, esto es, supremamente dirigida a una salvación ética con los medios de una justificable lesión excepcional en otro (342, énfasis míos).

Si se piensa en esta reflexión como una respuesta a la interrogante derrideana de quién decide, uno obtiene al menos tres categorías de figuras de autoridad, harto sugerentes: jueces, sacerdotes, guerreros, ¿en cuál de ellas cabría la figura del militante? ¿constituiría una categoría en sí? ¿entraría en la más "obvia" de guerrero? ¿y qué hay de la figura de la justicia revolucionaria? ¿Es el militante por definición un juez revolucionario? Es claro que estas categorías no son elegidas al azar; radica en estos seres una potencialidad de superioridad espiritual que los haría pasibles de decidir sobre la justicia del aniquilamiento; justicia esta que devuelve de inmediato al problema de las definiciones y distinciones, ya que requiere antes del aniquilamiento, un proceso de producción de conocimiento y aprendizaje, capaz de culminar en la definición del enemigo (y por consecuencia, del amigo). Para comprender como operan estas fronteras durante los sesenta y los setenta en debate, es necesario enmarcarlas en ese proceso de creciente militarización por el cual atraviesan las organizaciones políticas armadas. Se da en ellas además, una característica de particular interés y que da sentido a gran parte de esta discusión, a la cual llamo *paradoja mimética*. Se trata de ese movimiento ambivalente (del cual se tiene una conceptualización en la ya mencionada "zona gris" de Levi), por el cual la subjetividad de la víctima va adquiriendo también carácter de victimario. Tarcus en su intervención del No matar alude a la consolidación de una "cultura de la violencia" que se vuelve dominante a la interna de las organizaciones armadas, que llevan a que la capacidad militar sea harto más valorada que la política, volviéndose el foquismo cada vez más central. Por otra parte, como se ha criticado desde las capas intelectuales de la izquierda hegemónica, ese movimiento condujo a un progresivo aislamiento de la vanguardia armada respecto de las mayorías sociales. Esa paradoja mimética esa analizada por Tarcus y también por Calveiro, a quien toma como ejemplo cuando esta última plantea que "la guerrilla había nacido como forma de resistencia y hostigamiento contra la estructura monolítica militar

pero ahora aspiraba a parecerse a ella y disputarle el lugar" (No matar, 48). Si primero González plantea que la respuesta ante el dilema de la muerte del tirano debe buscarse en la unción de las figuras privilegiadas del sacerdote, el juez o el guerrero, luego trae al centro del análisis de la esfera analítica al profesor. En un movimiento ya anunciado por su comprensión del intercambio en cuestión como un debate sobre el uso apropiado de "los textos" y los modos del ser pedagógico, parece ser que el análisis de la violencia, termina a su vez comandado por esta figura bajo la cual el propio González se acoge. Considero que en su exposición, el "profesor teoricista", más allá de ser resistido, se comporta como la bisagra entre "un acto político" y "hechos de argumentación". De modo complementario a lo que sostengo, estas ideas ilustran cierta confluencia entre el "ser retórico" y "el ser real" en esa figura profesoral, con la consiguiente tensión que lleva a unirlos y escindirlos de modo permanente a lo largo del fuego cruzado (si se permite la expresión) del "No matarás". Es como si el profesor acaparara esos dos seres en un yo crítico y un yo militante; un crítico que no deja de rondar los textos, las definiciones, las discusiones del pasado, que si la revolución de Lenin o la del Che. Un militante que no deja de comprometerse con esa crítica desde un lugar político, en un amplio abanico de posibilidades desde la participación directa a la simpatía. Y está también el problema de definir quién es el real y quién es el retórico, ¿quién lo determina? ¿Es el real el del Barco abstracto que grita? ¿Es el teórico el que erige el argumento de la praxis y en su ejercicio nos seduce con su retórica y su fina lectura del marxismo y el humanismo? Es en ese sentido que la pregunta de González realiza un tajo preciso en la temática

¿hay un *discurso del profesor, del teórico, del universitario*, que con los oropeles de sus *citas y argumentos*, no consigue comprender el *pensar* profundo, la *intuición* reparadora, el *clamor* espontáneo, lleno de verdades que las categorías teorizantes

no atinan a alcanzar? (...) en nuestro fuero íntimo, una vida tomada por el peso, la sobrecarga de autores, citas, conceptos, dictámenes, frases hechas –los sellos de nuestra profesión de *hablantes y didactas* que nos repetimos a menudo, para darnos y dar certezas- acaban creando un sentimiento de incomodidad e incluso de irritación (353, énfasis míos).

Se insiste en esta distinción entre el discurso del profesor, y un *pensamiento* mucho más cercano a la intuición que al saber. Aquí es posible comprender como estos niveles: el de los hechos del pasado reciente (los de aquella lejana guerrilla perdida en el norte argentino), el del testimonio de Jouvé y el del grito y la larga cadena de reflexiones entran en una compleja articulación que reactiva el debate sobre la teoría y la práctica. Esto me recuerda al intercambio de correspondencia que tuviera lugar entre el Che Guevara y el escritor argentino Ernesto Sábato a un año de la Revolución cubana<sup>24</sup>. Muchas son las razones que pueden generar la asociación entre este vínculo a través de las cartas y el "affaire No matarás": el carácter epistolar del mismo, los temas en debate, la forma, entre otros. Además, surge de la inquietud de Sábato por debatir sobre las interpretaciones de la revolución; salvando las distancias, podría decirse que surge de un "grito" de Sábato respecto de las relaciones ambivalentes (por llamarlas de alguna forma) entre el peronismo argentino y el proceso revolucionario que tenía lugar en Cuba. El intercambio comienza con una interpelación directa Guevara, en la cual Sábato propone un punto de partida común para ambos interlocutores cuando se dirige al Che y dice "usted, como yo, fue uno de los estudiantes e intelectuales de izquierda que rehuyeron la personalidad equívoca, demagógica de Perón". En su respuesta, Guevara enfatiza su amor ya conocido por la literatura cuando le contesta "cuando leí su libro *Uno* 

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> La carta a la que remito fue consultada en la web y no tiene paginado.

y el universo, que me fascinó, no pensaba que fuera usted -poseedor de lo que para mí era lo más sagrado del mundo, el título de escritor- quien me pidiera con el andar del tiempo una definición, una tarea de reencuentro, como usted lo llama, en base a una autoridad abonada por algunos hechos y muchos fenómenos subjetivos". El guerrillero, que es bien consciente de haber construido una autoridad, marca claramente la distinción entre "hechos" y "fenómenos subjetivos" en el proceso de esa creación. Además de ello, se lanza con un comentario contundente sobre la actividad intelectual de Sábato, y va más allá cuando muestra cierta "sorpresa" por el hecho de que este escritor, que ostenta la profesión más valorada por él, es quien le pide una definición. Sorpresa de que, finalmente, el escritor, el intelectual, el pensador, le pidiera al hombre de acción una definición. Las definiciones en todo caso serían tarea de quienes pensaban, no de quienes hacían. Luego de un pasaje en el que considera las diferencias entre el rol y las características de la intelectualidad cubana, a la que Guevara define como "esclava a secas" y la argentina, a la que se refiere como "indiferente" y "disfrazada de inteligente", cierra su reflexión repentinamente, como quien se da cuenta de que el discurso pierde potencia, alegando "pero todo esto no es más que literatura". Hay entonces una tensión que atraviesa a ese revolucionario, quien líneas más arriba confesara que la profesión de escritor era para él sagrada, y que luego añade que no quiere profundizar en su reflexión sobre el rol del intelectual ya que eso no es lo importante o lo central, es sólo literatura. Luego Guevara se detiene en la situación de lucha por la supervivencia ante las dificultades materiales que enfrentaba el pueblo cubano, destacando que confiaba en que la población se mantendría firme en su lucha y saldría victoriosa de la batalla y remata

le aseguro que en aquel momento, a pesar de que ahora hago algún tímido esfuerzo en tal sentido, *habremos teorizado muy poco y los acontecimientos deberemos* 

resolverlos con la agilidad que la vida guerrillera nos ha dado. Sé que ese día su arma de intelectual honrado, disparará hacia donde está el enemigo, nuestro enemigo, y que podemos tenerlo allá, presente y luchando junto con nosotros. Esta carta ha sido un poco larga y no está exenta de esa pequeña cantidad de pose que a la gente sencilla como nosotros le impone, sin embargo, el tratar de demostrar ante un pensador que somos también eso que no somos: pensadores (sin paginación, énfasis míos).

Cuando uno lee estas líneas, no exentas de una buena dosis de ironía, resulta sorprendente que no hayan sido traídas a colación en este debate delbarquiano. Es evidente que la agilidad de la vida guerrillera poco tendría que ver con el ejercicio de teorizar; los acontecimientos no se resuelven teorizando. No obstante, más allá de estas diferencias el intelectual *no es* demonizado, sino que se lo considera pasible de ser un aliado, ya que al llegar el día de los "acontecimientos" se espera que este sepa discernir hacia donde disparar con su arma de intelectual, que evidentemente no es el fusil. Más aún, se considera que el intelectual sabrá marcar el límite entre el amigo y el enemigo que como bien se lo aclara, es un enemigo común al guerrillero ágil y al intelectual teórico. Volviendo a las preguntas que formulara más arriba al respecto de la preocupación de Derrida por el discernimiento y su relación con el binomio amigo/enemigo, en este caso no se duda de que el intelectual será capaz de elaborar la distinción. Sin embargo, sobre el final, su juicio se vuelve más claro y hasta más rudo al sostener que su respuesta está cargada de cierta pose que constituye un requisito para la comunicación con un aliado pero que se encuentra en un bando diferente. Así, el Che se excluye radicalmente de la categoría de pensador y no sólo eso, sino que postula su juicio respecto de la forma en que ser un pensador es asimismo una impostura que entre otras cosas está vinculada a un abuso de la retórica. Moviendo la perspectiva,

tal como es necesario, al debate que me ocupa, estas mismas tensiones son las que tienen lugar en el "affaire Del Barco". Como lo propone Tarcus, lo que Rozitchner reclama a del Barco es "descender del plano metafísico de la abstracción – la condena de la violencia en abstracto- al plano histórico de las clases sociales, de la dominación y la explotación, donde es posible distinguir entre la violencia en que se funda la dominación (que se declara ilegítima) y la violencia que la resiste (la legítima)" (64). En cierta forma, este debate, proviene de una genealogía que contaría entre sus antecedentes con aquella asociación por parte de Zizek entre la idea de la violencia divina benjaminiana como la violencia de Robespierre. Más acá se encuentra la teorización de Rozitchner sobre la violencia de resistencia, a la que él llama "violencia defensiva". Pero justamente, no es una genealogía sólo de una oposición entre formas de violencia, sino de la forma que esta discusión adquiere y por tanto, devuelve siempre a la importancia de discernir amigo y enemigo. Tarcus se pregunta al respecto "¿cómo se delimita el enemigo? ¿Es el militar alzado en armas, es todo militar, es todo policía? ¿Es la cúpula eclesiástica comprometida con el Poder, o toda la Iglesia con cada una de sus curas y sus monjas? (...)". Lewis trabaja en torno a dos conceptos destacados en la obra de Rancière: el de curiosidad y el de voluntad, las cuales estarían para él, intrínsecamente relacionadas. La educación constituiría según su perspectiva, el ejercicio de subjetivación de la voluntad y en cierta forma, esta estaría guiada por la "pasión estética" de la curiosidad. Existe una distinción en la cual concentro la base de mi propuesta y que tiene base en la percepción que desarrolla Rancière sobre el modus operandi de su maestro Althusser, tal como es recogida por Lewis en su trabajo sobre estética y pedagogía. Allí Lewis recoge algunos comentarios de parte de Ranciére sobre el Althusser, en los que lo define como un profesor que enseñaba poco pero que sin embargo, resultaba seductor. Respecto de las razones de este poder de seducción, según Rancière vía Lewis, se debían a un clima pasional que se generaba en torno al valor de la

experiencia misma. Sentencia esta que podría interpretarse como el efecto/afecto radical que tiene sobre nosotros alguien que nos encanta principalmente por su autoridad (o más específicamente el despliegue, podría decirse teatral, que esa autoridad en performance genera). En las palabras del propio Rancière vía Lewis: "our roles as pioneers put as in a position of authority, it gave us the authority of those who know, and it instituted a sort of authority of theory, of those who have knowledge in the midst of a political eclecticism" (23, énfasis míos). Es ni más ni menos que esa "autoridad de los que saben" la que está en juego en todo este debate. Lo interesante es que en esta reflexión de Rancière se suma de manera explícita una autoridad más específica que no es sólo la del saber, sino la autoridad de la teoría. La misma a la que aludiera González al brindar su perspectiva del ya mencionado "profesor teoricista" y esa figura del académico sobre la cual se preguntara cuan opuesta se encontraba al otro saber, al de la intuición y la profundidad de un pensamiento que no es el que se construye en base a citas. Sin embargo, ese rol del conocimiento, esa autoridad de las letras y esa batalla en la que se juega entre otras cosas, ni más ni menos que la capacidad para definir al enemigo, aparece y reaparece como motivo central de reflexión, tanto durante los hechos como al momento de intentar comprenderlos.

## 2.8 LAS VIOLENCIAS DE LA LETRA Y EL PROFESOR EN LA MILITANCIA

Puede pensarse que la tarea de ese académico/profesor/teórico bisagra, como un ejercicio de traducción. ¿Por qué hice esta transición a la figura del master tal como es criticada en Althusser por Rancière? ¿por qué el énfasis en la autoridad del saber, de la producción de conocimiento concentrada en *la figura del que sabe*? Porque como bien lo plantea Tarcus casi en el mismo tono y con las mismas palabras de Derrida cuando habla de lo que llamo el método del discernimiento,

"no se trata de establecer dónde termina la violencia legítima y comienza la ilegítima. También se trata de establecer *quién* la determina, cuál es el sujeto que *decide* ese límite." (*No matar* 65, énfasis en el original). Aquí evidentemente (y nuevamente) se asiste al debate cíclico sobre las alternativas: la oscilación entre la masa y la vanguardia, la problematización del foquismo, la pregunta sobre la capacidad (y las limitaciones) de la vanguardia armada para interpretar y podría sumarse para *leer*, *comprender*, *conceptualizar* y de alguna manera, incluso finalizar por *elaborar* las demandas populares. De modo que aún el representante armado de la vanguardia, aunque quiera pensarse y se sitúe (como lo hiciera Guevara en la correspondencia con Sábato) por fuera de la categoría de *los pensadores*, se encuentra en esa posición de traductor que es la de todo profesor. Además de estas disquisiciones a la interna de los sectores en vías de emancipación, no puede olvidarse (si bien lo he hecho por un momento en el análisis de este debate), que hay otro frente que también pasa por el proceso de educación vinculado a la definición del amigo y el enemigo y más aún, en el caso del terrorismo Estado se convierte en el responsable y gran master del montaje de un inmenso aparato de educación que es la propaganda antisubversiva. Y aquí hay un punto decisivo para mi reflexión, que da cuenta de los devenires que constituyen la idea de pedagogía gris. En su carta, Tarcus, luego de señalar la importancia de quién decide los límites de la violencia, sostiene que

Mientras el humanista que combate en las filas de las fuerzas emancipatoria, se hace incesantemente estas preguntas, los hombres de las fuerzas opresoras, pueden estar *reeducados* en la total negación del humanismo (...) se plantea entonces *una asimetría estructural entre ambos ejercicios de la violencia*, entre el combatiente popular por un lado, y el miembro de las "fuerzas regulares" por otro (...) Ahora

bien, si el humanista quiere alcanzar la eficacia del represor, necesita liberarse de las ataduras de sus escrúpulos, desacreditándolos, por ejemplo, bajo el rótulo de una "moral pequeñoburguesa", o "religiosa". Se autoconvencerá, entonces, de que es el brazo ejecutor el Pueblo, de que el foco que enciende es sólo el catalizador de un ejército popular (66, énfasis míos).

Lo que me interesa en este punto, es analizar cómo funciona, cómo se piensa y se diseña ese espacio intersticial entre ambas formas de violencia, aunque aquí también tiene lugar la idea de que estas dos violencias están basadas en la lógica ya repetida de amigo – enemigo, también conocida de otra forma como teoría de los dos demonios. Ahora bien, el problema se vuelve más complejo si consideramos que no se trata de dos bandos esencializados, opuestos a priori, sino que se plantea también cierta necesidad de mutación que abre una grieta en la subjetividad militante; el militante queda dividido en este caso entre el humanista y el combatiente o más específicamente, el soldado. Este proceso, que es inviable sin pensarlo dentro de la producción de conocimiento y una relación con ciertos saberes, pone al humanista en crisis de cuestionamiento a las estructuras dadas así como a los posibles elementos y formas de lucha. Por su parte, los represores también asisten a cierta "reeducación" que los coloca en el extremo opuesto, no sólo de la oposición sino de la destrucción o peor aún, tergiversación del humanismo (al que evidentemente también deben conocer). Lo que sigue entonces es que si le combatiente aspira a cierta eficiencia en su batalla, deberá adoptar las formas del enemigo, lo cual implicará también transformar las suyas. Es interesante ver esta idea de la transformación, casi hasta podría decirse corrupción, que subyace en la crítica a ese proceso mimético. En este punto, pueden encontrarse varios contrapuntos que son complementarios. González en su carta, aludiendo al rol de la historia, cuela críticamente el

argumento de que no es igual "el joven ávido de transformaciones sociales (que) pone en su camino militante una hipótesis de insurrección armada o de uso de elementos de guerra que los aparatos de represión educados y ajustados para una tarea destructiva" (354). Sostengo que existe un paralelismo (entre otros) que es de gran importancia para mi reflexión: Tarcus se refiere más arriba a los hombres de las fuerzas opresoras como reeducados, en tanto González plantea que los aparatos de represión son educados y ajustados para la destrucción. Aquí es que vuelvo a preguntarme qué pasa con la educación del sujeto militante. ¿Por qué la idea de educación es mencionada solamente para referirse al sector de la opresión? La transformación del militante humanista, lleno de valores y principios en un "soldado eficaz" para retomar la definición de Tarcus, implica por lo menos un conocimiento acabado de los elementos necesario para la batalla militar. Aquí se diferencian dos violencias, ya aludidas previamente: la violencia de arriba y la de abajo, la violencia ofensiva y la defensiva, la violencia revolucionaria y la violencia estatal u oficial. En la definición de Tarcus "la violencia revolucionaria, para ser eficaz frente a la violencia oficial, va reproduciendo en forma especular aquellas formas de violencia del poder represor que buscaba cuestionar" (66). Esta perspectiva es clave para entender por qué la controversia desatada por la carta de del Barco es en buena medida, una discusión sobre la militancia como pedagogía o sobre las pedagogías militantes y cómo en ellas se dibujan zonas de intercambio de autoridades y responsabilidades en torno a la victimización y en el caso más extremo, la mímesis del represor. La lectura que propone Tarcus señala que la cuestión para del Barco tiene que ver con la preocupación por ese movimiento de apropiación de los métodos del represor. En este sentido del Barco es contundente, en particular en su respuesta a Rozitchner, en la que el tono del debate se eleva y el intercambio se vuelve por momentos mucho más personal. En ese marco, del Barco señala su discrepancia profunda con la distinción entre las violencias de la que vengo hablando;

acusa en este sentido a Rozitchner de simplista por referirse a la existencia de estos dos tipos de violencia y dispara agresivamente "da la casualidad que mi carta se refería a la violencia (el asesinato) ejercida por un grupo guerrillero sobre dos de sus miembros: ¿contra quién se ejercía en este caso concreto la llamada contra-violencia? ¿No se confunden así los hechos haciendo pasar una cosa por otra" (100)? Para del Barco, claramente hay una violencia *interna* a la militancia que no puede ser confundida con la violencia de abajo o con una violencia defensiva. Una violencia que podría amparar conceptos como el de justicia revolucionaria. En todo caso, se trata de una violencia que es producto de una serie de movimientos que terminan por operar como pedagogía. Existe en su diagnóstico un desplazamiento hacia la estrategia del enemigo, que termina por borrar la legitimidad que diera sentido al compromiso militante en primer lugar.

What is first taken up as a tactic becomes an end in itself, and finally – as exemplified by the figures of Pupi and Nardo – effaces the fundamental political distinction between friend and enemy. Within this zone of indistinction, one is liable to find enemies anywhere – including and especially among 'us' (Dove 279-97)

La excomunión del disidente es una forma de reforzar la cohesion y de marcar los límites entre el revolucionario profesional y el riesgo de infiltración tanto de personas como de ideas extrañas, ajenas y peligrosas para el futuro de la organización. Ahora bien, si el disidente se ha convertido en una "correa de transmisión" inconsciente de las ideas del enemigo, o si intenta "contrabandear" dentro de las "filas obreras" concepciones pequeñoburguesas (porque es un

irredimible "pequeñoburgués"), quizás pueda ser reeducado (Tarcus 69). De modo que el disidente se torna el objetivo por excelencia de la educación propia de la razón militante.

### 2.9 LA REEDUCACIÓN MILITANTE.

El problema es asimismo que para la razón militante, existen varios sujetos a ser (re)educados. Por un lado están aquellos que forman parte del pueblo, los locales, con los cuales se entra en "choque" cuando se considera que no alcanzan el estatuto de sujeto político. Una de las diferencias que se menciona entre la experiencia guerrillera de Salta y su inspiración, la Revolución Cubana, tiene que ver con el lugar que ocuparan en ambas los pobladores locales. Mientras que en buena parte de la población cubana los revolucionarios encontraban respaldo y asistencia, ese no era en lo absoluto el caso salteño, lo cual puede ser interpretado como una deficiencia militar tanto como una falla política. Esto aparece retratado en la biografía del Che Guevara elaborada por Anderson, en la que este alude a las estrategias de crecimiento del reducido grupo, que empieza a su vez a buscar campesinos para involucrarlos en la propaganda armada; así

This consisted of impromptu consciousness *raisin talks in which they explained* that they had come to liberate the peasants from poverty and injustice. But their first efforts were discouraging. "It was shocking," Bustos recalled. "You couldn't even call these people campesinos. These lived in little brush clearings full of fleas and dogs and snotnosed kids, with *no links to the real world*, nothing. They didn't even live in the conditions of the Indians, who at least have their food, their tribes and things. These people were really lost, marginalized. *They could hardly be called* 

a social base for what we were trying to do. They were experiencing problems that were real, but their misery was such that were completely ruined (...) Masetti and his men were alien transplants on foreign soil. Most of his volunteers were *city* boys, young middle class university students impelled by visions of becoming heroic guerrillas and creating a new utopian society. A few had been through obligatory military service, were physically fit, and could handle weapons, and some others adapted; but most were ill-equipped to deal with the rugged terrain, the exhausting marches, the lack of food and the rigid military discipline demanded by Masetti (545, énfasis míos).

De modo que en el inicio existe una voluntad pedagógica, ni más ni menos que de explicación. Se entiende que como parte de la intervención que se está llevando adelante, es necesario poner por dentro a los pobladores locales, aunque de una manera ambigua. Varios comentarios, por lo menos complejos, merecen atención en estas impresiones sobre lo que "encontraron" los guerrilleros en su empresa libertadora. Utilizo a su vez la expresión "encontraron", ya que al menos como aparece en el relato de Bustos que cito arriba, el tono está dado por un encuentro traumático. Por un lado, y debido principalmente a un sistema que los ha producido primero y luego de masticarlos los ha expulsado por completo, se asiste a una población totalmente marginalizada a nivel socioeconómico, que vive en la suciedad y que debido a este aislamiento, producto de una precariedad brutal, ha roto los lazos con la realidad. Afirmación esta fuerte, contundente que puede leerse de la siguiente manera: nada los liga al mundo más que su experiencia de la miseria radical, más que sus problemas hiperreales, más reales que ellos mismos. Tampoco llegan al estatus de *campesinos* y no alcanzan las condiciones mínimas de las formas de

vida de las comunidades indígenas. Por lo tanto, no constituyen una "base social" adecuada a las expectativas del grupo guerrillero; viven al margen de todo, en una situación que pareciera emparejar la falta de higiene y la falta de valores con la incapacidad para la política. En fin, desde una perspectiva así se cuestiona o directamente se niegan las condiciones de posibilidad para una subjetividad política. Por otro lado, Masetti y su grupo se aventuran como forasteros ajenos a las lógicas dominantes de este entorno. Provenientes de una realidad otra (al menos tal es como se da cuenta de ellos en la descripción de Bustos) tal vez más y menos real al mismo tiempo, son universitarios de clase media, habitantes de la urbe apasionados e interpelados por la idea del héroe. También con ellos parecían existir dificultades que los volvían no del todo apropiados para los desafios por venir; en el caso de los hombres de Masetti se trataba de su capacidad física. Si bien estaban capacitados intelectualmente para asumir el compromiso de la lucha, sus cuerpos requerían aún de disciplina, así como de la adaptación a la experiencia del sufrimiento y del hambre. Los cuerpos de los militantes que estaban convencidos (aunque también demandaban cierto nivel de explicación, de razón militante) de sus motivos, debían padecer aún la experiencia pedagógica de esa realidad excesiva, casi obscena, que irónicamente (o no tanto) había llevado a los pobladores locales a romper sus vínculos con lo real.

# 2.10 EL SACRIFICIO COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO Y SU PODER EMANCIPADOR.

Evidentemente hay para estos militantes una lección que aprender y que tiene que ver antes que nada con la propia supervivencia pero dentro las lógicas dominantes del grupo. ¿qué sucede en ese caso? La importancia de la pregunta por el estatuto de la pedagogía en estas relaciones militantes

es radical si se piensa en la siguiente pregunta que propongo: ¿El problema es que aquel que no puede ser (re)educado pasa a ser enemigo? ¿Cómo se define el que alguien cuente con la capacidad de ser educado? ¿se trata entonces de que quien no puede acceder a la "razón militante" pasa inmediatamente al bando contrario? Esto además, se vuelve complejo si se piensa en la variable de la clase. No hay respuestas fáciles. Esas existencias que son al mismo tiempo producidas por y expulsadas del sistema capitalista, recordando permanentemente a quien quiera verlo las fallas del mismo, aparecen animalizadas. Al modo de la vida nuda agambeniana, podría decirse que se trata de la necesidad de reeducar. El pasaje del animal al militante estará dado por la capacidad (¿de otros militantes, de líderes, de los verdaderos revolucionarios, de la vanguardia?) de ejercer una labor pedagógica. De alguna manera las alternativas a la razón militante oscilan entre el enemigo y el animal. Me interesa en este punto poner en diálogo esta perspectiva sobre los pobladores locales con los fusilamientos de Nardo y Pupi. No obstante estos últimos no comparten su subjetividad con esa clase animal. Provenientes de la clase media y blanca cordobesa, se acercan "buscando" cierta educación", reclamando "charlas" y lecturas. ¿Qué sucede entonces con esa motivación primera que luego se va desvaneciendo paulatinamente ante la decepción (y aquí la palabra pareciera insuficiente) que provoca esa militancia que no es la de las reuniones, las lecturas y los manuales, sino la del hambre, la de largas marchas por la selva, en las que estos jóvenes debían oficiar de explicadores ante interlocutores diferentes, otros, tan distintos a ellos? Una respuesta posible es que están por un lado, aquellos "animales insalvables" de la selva, los locales que no se sienten interpelados debido a su estatus pre-político, y quienes luego de sentirse interpelados se animalizan por entrar en conflicto con la educación militante recibida.

## 2.11 ENTRE EL MILITANTE Y EL ANIMAL: EL DISENSO. Y LA ANIMALIZACIÓN DEL SUJETO POS-POLÍTICO.

En la medida en que se aleja del paradigma del revolucionario modelo, el militante se animaliza en la medida en que se vuelve disenso. Por otra parte, el discurso humanitario o la "humanitarianización" de la política, también animalizan. Pero más allá de estas afirmaciones que podrían estar cerca de conclusiones, me interesa profundizar en las preguntas en torno a la articulación animal/humano en el militante y el rol de la pedagogía en tal articulación. Los fusilamientos del EGP, tal como se describe en el texto de Anderson, más allá de que puedan considerarse como hechos menores en términos de escala, constituyen un punto de quiebre en la trayectoria del revolucionario argentino. Hombres con buenas intenciones pero faltos de experiencia habían fallado a la hora de probar las teorías guevaristas, de manera que el éxito de la revolución parecía depender de un liderazgo que era sin más del Che. Estos cuerpos no habían sido suficiente; habían resultado débiles, desobedientes, pervertidos, degenerados; sin más, animalizados. Estos cuerpos habían mostrado a través de su indisciplina, la necesidad extrema de esta para el cumplimiento de los objetivos guerrilleros. Asimismo, debido a esa falta de disciplina, habían puesto a funcionar toda una cadena de mando basada en la observación; un proceso pedagógico en sí que otorgaba la oportunidad parcial de aprender lo que se esperaba de cada uno al tener que controlar los comportamientos de los pares. Esta fue la misión de Henry Lerner, miembro del EGP que fuera puesto a prueba luego por Masetti, ante la posibilidad de una cercana deserción. Así, la prueba que se le encarga a Lerner consiste en la observación cercana y precisa del accionar de Groswald

Lerner has guided Nardo on his first hike up to the camp, and he recalled that the young man clearly *had no idea* what he was getting into. "Nardo *asked if we gave talks, if we had meetings...* as if he was coming to some kind of flower show," Lerner said. "He was done for after two days. He had flat feet, was frightened of going down slopes, and *he began animalizing*. It was truly repellent, and as the days went by *he began physically to look more like an animal*. To go down a hill he went down on his ass, walked on all fours ... he was dirty, unclean, and he was punished, given the hardest jobs, that kind of thing." (555, énfasis míos)

Lo que molesta es la animalización de alguien que no se espera como animalizado. Existe una diferencia entre la percepción de esta animalización y aquella de los pobladores locales. Esta animalización se presenta entre el enojo y Lo que molesta es asimismo la indisciplina, la desobediencia. También molesta, y esto es interesante, que se espere cierto tipo de actividad preparatoria, que no parece considerarse propia de la guerrilla. No se entiende (o más bien indigna) que se pregunte si se daban charlas o si había reuniones, incluso llegando a la bizarra comparación entre este tipo de interacción política con una exhibición o certamen floral. El militante que llega con inquietudes de una política "verbal", de discusión, de intercambio de ideas (si bien las reuniones no siempre lo garantizan), es el que (¿paradójicamente?) se termina animalizando, al punto de adquirir en su propio cuerpo las características de la bestia que debe ser castigada. Ahora bien, en ese reclamo de charlas y reuniones, ¿no es posible percibir la necesidad de "tener idea", de parte de Nardo? Tal vez el problema es la inconsistencia entre esa disciplina física que se le exige y la otra disciplina que él espera. ¿Puede pensarse que estamos ante el momento en el que la total humanización del animal conincide con la animalización del hombre? En este sentido, estoy

de acuerdo con Agamben cuando afirma en The Open: Man and Animal que "In our culture, the decisive political conflict, which governs every other conflict, is that between the animality and the humanity of man. That is to say, in its origin Western politics is also biopolitics" (80). Traigo este dilema a colación -que curiosamente permanece casi ausente del debate- ya que considero que gran parte de todo lo que vengo proponiendo anteriormente, tiene que ver con este problema, con la zona gris que genera esta ambivalencia hombre-animal, que es el corazón mismo de todas las dicotomías que articulan no sólo este intercambio, sino la discusión más general sobre la violencia teoría/praxis-acción, real-ideal/virtual, pensador/guerrillero, revolucionaria: precisamente porque entre estas instancias media siempre la instrucción, la guía, el disciplinamiento, la educación, el aprendizaje, el saber y sus metodologías; la producción de conocimiento sobre el otro, sobre uno mismo y sobre la acción. Como lo sostiene Elizabeth Grosz en Becoming Undone, desde la antigua Grecia asistimos a una división clara y tajante entre animales y humanos; más que una barrera una oposición identitaria, estructural que define al animal a través de la carencia de aquellas habilidades que el humano si posee. En esto, tanto Derrida como Grosz coinciden (haciéndose eco de un debate histórico) a la hora de mencionar cuáles son estas características que definen al humano por oposición al animal: desde aquellas más "abstractas" como razón, lenguaje, pensamiento, consciencia, hasta las más "cotidianas", por llamarlas de alguna forma, como vestirse<sup>25</sup> o controlar el fuego. Esto, a su vez, tiene un eco en la forma en que las humanidades y en particular la filosofía han abordado el tema, ya que siguiendo a Grosz, esto que llamo definición por la carencia, no se basa solo en poderes ausentes en los animales, sino también en mujeres, niños, esclavos o extranjeros, ya que "the alignment of the

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Esta idea tiene un lugar especial en la reflexión de Derrida, ya que analiza el lugar de la desnudez como espacio privilegiado de diferenciación "ontológica" entre humano y animal.

most abjected others with animals is ubiquitous" (12, énfasis míos). Estos otros abyectos que suelen estar en una misma linea con los animales, bien podrían incluir una imagen como la de Nardo que se diera más arriba. Estos cuerpos que no resisten se van volviendo precisamente eso, Otros abyectos. En cierto momento la percepción se vuelve aún más cruda, cuando el esfuerzo de monitoreo y reeducación sobre Nardo se muestra inútil, dado que ya no parecía mejorable o educable. De acuerdo con Lerner, quien había asumido la misión de observarlo de cerca, Nardo estaba "totally broken, he didn't talk (...) He got down on all fours, he dragged himself, poor thing, he wept, he masturbated. That was how he cleaned himself, like a primitive form of hygiene" (Anderson 557). Estaba "quebrado" y eso ya implicaba un nivel de abyección que lo movía de la caterogía de sujeto pasible de ser reeducado. El quebrado pasaba a ser este Otro abyecto, este animal sobre el cual empezaban reacaer dudas o más que dudas certezas sobre sus (in)capacidades. Derrida plantea que existe cierta pregunta tramposa (ya que la filosofía finge hacérsela) sobre la potencialidad de los poderes/capacidades y atributos de los animales. Para él la pregunta pasa por otro lado, y tiene que ver con un tema que se tratara aquí, unas líneas más arriba, y es el del sufrimiento. Así, para Derrida, quien retoma a su vez una preocupación surgida en Bentham "Thus the question will not be to know whether animals are of the type zoon logon echon, whether they can speak or reason thanks to that capacity or that attribute of the logos, the can-have of the logos, the aptitude for the logos (and logocentrism is first of all a thesis regarding the animal, the animal deprived of the logos, deprived of the can-have-the-logos (...) The first and decisive question would rather be to know whether animals can suffer" (The animal therefore I am 27). Estos puntos me interesan por varias razones. La primera, aunque Derrida está precisamente corriendose de esa posición, es la del poder del sentido de común y de toda una linea de reflexión filosófica en torno a la idea de que el binomio saber-lenguaje es el clivaje fundamental entre el animal y el humano.

Más puntalmente encuentro sugerente la privación de esa capacidad primera, anterior al logos, que es la que nos vuelve capaces de aprender, de alojar y producir conocimiento. A su vez quiero pensar en este abyecto en particular que es la figura del quebrado<sup>26</sup>, que antes de ser quebrado (aunque también durante) es un militante. Un militante que pierde la capacidad de logos, o para volver al término político empleado en el debate, la capacidad de reeducación y termina por generar compasión en quien lo observa, que termina por describirlo con ese "pobrecito" (que en la traducción literal sería pobre cosa). Así, termina por completar el ciclo de animalización en ese volverse patético y la que podría denominarse "ética de la compasión" asociada a ello.<sup>27</sup> De esta forma, a medio camino entre el militante y el animal, aparece esta figura crítica en el núcleo de la división entre un nosotros y un ellos: se trata del disidente. Volviendo a Tarcus, este propone una especie de tipología de ese patetismo desde el cual en ocasiones las organizaciones leen, interpretan y catalogan el proceso de sus militantes

En una estructura partidaria formada en la unanimidad, la disidencia debe ser aplastada o expulsada. Como la unanimidad es a la larga imposible (e insoportable) en toda comunidad humana, las estructuras partidarias viven generando, al mismo tiempo que purgando, disidentes bajo las figuras del "revisionista", el "fundido", el "quebrado", el "loco", etc. Pero la vida del disidente corre un riesgo mucho mayor

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Un caso singular en relación a los Tupamaros en Uruguay, es el del asesinato del peón rural Pascasio Baez en 1971. Baez descubrió accidentalmente un escondite de guerrilleros y de armas (conocido también como tatucera). Para evitar que Baez los delatara, el grupo decidió luego de tenerlo cautivo por dos meses, ejecutarlo. Este caso cobró gran trascendencia a nivel nacional, siendo una de las acciones más recordadas y cuestionadas de Tupamaros.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Derrida analiza el impacto que las imágenes realistas del abuso y padecimiento sobre la vida animal puede generar. A su vez, plantea que estas imágenes son patéticas porque generan empatía y de esa forma "open the immense question of pathos and the pathological, precisely, that is, of suffering, pity, and compassion, to the sharing of this suffering among the living, to the law, ethics and politics that must be brought to bear upon this experience of compassion." (26)

en las organizaciones armadas. Para estas últimas, el disidente no es alguien que plantea un debate político para reorientar una línea de acción o disputar la hegemonía de la dirección, sino alguien que desobedece las órdenes militares (170).

El razonamiento de Tarcus propone estas cateogorías-escuela como parte de los modelos de aprendizaje a los que los miembros de las organizaciones armadas se ven expuestos. Al mismo tiempo, pone sobre la mesa el problema de la obediencia. Claramente el affaire Nardo/Pupi y la figura de Masetti en tanto lider, forman parte de este dilemma. La animalización, el devenir abyecto de estos cuerpos, son resultado a los ojos de los observadores (no sólo de Masetti sino también de quienes en el monitoreo se forman, como Lerner) de la desobediencia. Vale la pena recordar que Lerner, antes de asumir la misión de controlar a "guiar" a Nardo, se encontraba bajo la lupa de Masetti, debido a la sospecha de su posible deserción. Por ello para mí Lerner resulta tan interesante de analizar como Nardo o Pupi; evidentemente su posición quedará opacada por los fusilamientos y su nombre prácticamente no aparece durante el debate del No matarás. El joven medico cordobés, pasa de ser sospechoso a tener la posibilidad (o mejor dicho, el deber) de observar el trayecto hacia la abyección de aquel que se debilitaba y ya no podia reeducarse. Así, como el mismo texto de Anderson lo relata, el trato que Lerner comienza a recibir por parte de Masetti luego del fusilamiento de Nardo, mejora<sup>28</sup>, durante lo que va comienza a ser el principio del fin para el EGP. En definitiva, lo que está de fondo en esta experiencia de aprendizaje por la que pasa Lerner, pone en primer plano la equivalencia entre disenso y desobediencia. Podría

\_\_\_\_

decirse que la distinción entre ambas tiene un correlato politico y militar. Pilar Calveiro aborda las relaciones con la obediencia en su libro sobre violencia y política en la guerrilla de los 70. En su aproximación propone dos maneras sugerentes de entender el fenómeno, una para el terrorismo estatal y otra para la guerrilla, con el elemento militar en común. En palabras de Calveiro "la disciplina implica castigo u obediencia. En la medida en que no logra imponerse y atravesar a los hombres se requiere el castigo. Pero cuando la disciplina se ha hecho carne, penetra en el cuerpo y se convierte en obediencia" (89). La disciplina, como lo discutiera más arriba en diálogo con Foucault, se construye a partir de los cuerpos que es capaz de elaborar. La obediencia, por su parte, requiere de un proceso de autorización, ya que proviene de una orden que debe cumplirse. Existe, podría decirse, un continuum del disciplinamiento a la lógica bélica que se instala en una genealogía del Terror. Para Calveiro existen algunos elementos clave en la relación de obediencia que se desarrolla en la institución militar: la naturalización del aniquilamiento, la idea de autoridad y el miedo consecuente, así como la burocratización que hace que las órdenes se vayan fosilizando y volviendo incuestionables, al tiempo que culminan en un estado de deshumanización. En diálogo con las ideas sobre biopolítica de Foucault, Calveiro define una idea harto extendida en las miradas sobre las dictaduras del Cono Sur, y que resulta fundamental para mi persepectiva; me refiero a la idea de *obediencia debida*<sup>29</sup>

La diseminación de la disciplina en la sociedad hace que *la conducta de obediencia* tenga un alto consenso dentro y afuera de las institutuciones armadas; la posibilidad

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Si bien en este caso Calveiro realiza una descripción de corte más bien teórico sobre el concepto, obediencia debida es el nombre con el que se conoce a una ley aprobada por Alfonsín en 1987, por la cual se excluía de responsabilidad en los crímenes cometidos por el terrorismo de Estado a todos aquellos funcionarios militares de bajo rango, entendiendo que estos habían cumplido órdenes de superiores, constituyéndose como una parte menor dentro de la cadena de mando.

de desobedecer resulta prácticamente impensable. El subordinado es como un prisionero, cuya vida está sujeta dentro de la institución. Pero además, la aceptación de la obediencia como "natural" es la clave del reconocimiento de la autoridad instituida. En síntesis, el disciplinamiento del cuerpo social y el disciplinamiento de la institución military ocurren gracias a un largo proceso de violencia que se graba en forma directa sobre los cuerpos de civiles y militares, mediante el uso de la fuerza. Disciplina social y disciplina militar se corresponden y se potencian mutuamente. Esto prepara al soldado-ciudadano y al ciudadano soldado a aceptar como válido el principio de autoridad que lo lleva a la "obediencia debida" (93).

Es interesante el enroque que propone Calveiro aquí, ya que no se limita a analizar el problema de la obediencia en la institución militar, sino que intenta leer cómo funciona en todo el cuerpo social. Por supuesto que esto nos devuelve a pensar en la transición de la figura del guerrero hacia la del soldado en el *Vigilar y Castigar* de Foucault y en las diversas formas en que "la conducta de obediencia" se vuelva dominante en una sociedad; ¿cuál es la pedagogía detrás de esta obediencia debida? ¿quiénes son los subordinados? El problema es cuán soportable es la mirada del animal; qué me genera, por qué me interpela. Derrida sostiene que

In the first place there are texts signed by people who have no doubt seen, observed, analyzed, reflected on the animal, but who have never been **seen seen** by the animal. Their gaze has never been intersected with that of an animal directed at them (forget about their being naked). If, indeed, they did happen to be seen seen furtively by the animal one day, they took no (thematic, theoretical, or philosophical) account

of it. They neither wanted nor had the capacity to draw any systematic consequence from the fact that an animal could, facing them, look at them, clothed or naked, and in a word, without a word, **address** them. They have taken no account of the fact that what they call "animal" could **look** at them, and **address** them from down there, from a wholly other origin. (*The animal that therefore I am* 13).

Tal vez es por eso que había que matar a Pupi y a Nardo. Porque el animal me interpela en lo que soy de diferente a él o en lo que creo que soy y esa vuelta de tuerca tiene efectos inimaginables si se trata de un sujeto, más aún, un compañero *al que yo animalizo con mi mirada*. Se había llegado a un punto en que ellos podían ser ser observados y analizados, pero quien los miraba, no podía verse visto por el animal. Eso era simplemente intolerable porque lo que animaliza es justamente la mirada. Eso era impensable; y lo que sucedió después también. La irracionalidad del animal debía ser aplacada brutalmente por la razón militante.

### 2.12 PENSAR LO IMPENSABLE PARA LA IZQUIERDA. LA TRAGICONCIENCIA MILITANTE.

Elías Palti responde a la carta antes citada de Tarcus con una crítica a la razón militante. Para el primero, el aporte de Tarcus pasa por develar esta razón militante como la motivación común que "explica" a lo que él define como "atrocidades cometidas en nombre de la revolución" (114). Se trata así nuevamente del debate sobre la legitimidad de los medios en relación a la consecusión de los fines, así como a la inviabilidad de la praxis política sin violencia. A su vez recoge la idea de que el debate termina cerrándose en un contrapunto entre realistas e idealistas. Uno de los puntos

interesantes que trae a colación, consiste en la asociación del héroe trágico con el militante llevada adelante por Tarcus. Esto se debe a la necesidad de aceptar que no hay práctica política sin violencia. Tal como lo recuerda Palti, Tarcus propone una interpretación del humanismo que sostiene que este no se realizará absolutamente excepto que se vuelva violencia. Así, la idea de "no aceptar la muerte viniere de donde viniere", se vuelve el gran dilema, la contradicción que el militante deberá sobrellevar entre el deber de matar como forma de no soportar la muerte, y el no matarás; una "conciencia trágica del humanismo revolucionario" (115). Tal tragiconciencia, no es ni más ni menos que lo que vertebra la razón militante. Uno de los elementos destacados en el análisis de Palti al momento de elaborar su crítica a Tarcus, tiene que ver con el rol de la ilusión en la militancia y de forma particular, en la subjetividad militante. En un nivel de contradicción similar a aquel de matar para no soportar la muerte, se Palti propone que para la militancia revolucionaria "destitución de las ilusiones, es su ilusión primitiva, fundadora y por lo tanto, internatizable (...)" y a continuación, siguiendo a Badiou, sugiere que "la subjetividad militante es, en efecto, un fenómeno sumamente reciente, cuyos orígenes no pueden rastrearse más allá de comienzos del siglo XX y responde a circunstancias históricas y conceptuales precisas (es decir, se sostiene en un conjunto dado de idealizaciones históricamente localizables)" (122). Por tanto en su análisis de estructura y génesis de la razón militante, Palti apunta al problema de la ilusión y la militancia revolucionaria. Así, partiendo de una máxima marxista, sostiene respecto de la militancia revolucionaria que "la ilusión última en que esta se sostiene radicará, justamente, en el hecho de que comprometerse en una acción emancipadora, nos libera de la necesidad de ilusiones" (122). Ese "tejido" de ilusiones compone una salvaguarda de la subjetividad que no hace ni más ni menos que sostener al militante y hacer inteligible para él su contingencia. Al mismo tiempo, las ilusiones conforman, siguiendo la lectura de Palti (quien se apoya a su vez en Badiou), una

especie de archivo que funciona como condición de posibilidad de la militancia. Se trata del archivo de un siglo de acción, voluntarista e historicista, con su horizonte en la toma del poder, que precisamente por estas características, oficia como el escenario en el que la revolución se convierte en "autoafirmación subjetiva" (124). Algo que asalta en la lectura de Palti es el lugar de la *ausencia* en su análisis de la constitución de estructura militante. La pregunta a la que intenta dar respuesta, es la siguiente ¿cómo puede la izquierda volverse sujeto? Y parte de ese volverse sujeto tiene que ver con la imposibilidad de la certidumbre. En este punto, Palti toma como ejemplo "la apuesta pascaliana a la existencia de Dios" y muestra cómo ella se basa en una imposibilidad que es precisamente la de conocerlo. El otro caso señalado por Palti es el de Goldmann, con la diferencia de que aquí la relación es entre marxismo y revolución dado que

Éste no se sostiene ya en la certidumbre de la Revolución, cuya realización ya no aparecería con la fuerza de un destino ineluctable. No podría afirmarse aún que sea posible. No ese ese, en todo caso, el punto de partida en que afinca la razón militante. Lo que la funda no es ninguna certidumbre, sino un gesto (primitivo, elemental): la imposible adecuación al mundo, el rechazo radical a la persistencia de un mundo que, desprendido de todo horizonte emancipador, carecería de sentido (125).

Esa tarea de pensar en la revolución volviéndose sujeto se enfrenta entonces ahora a un mundo postsecular, como el propio Palti lo refiere, donde las certezas han caído. Dice al respecto "no es posible encontrar la respuesta: tampoco está claro aún siquiera que la haya" (126). Ese funcionamiento en torno a la ausencia, tiene mucho de la militancia de los años previos a la vuelta

de Perón a la Argentina. Toda la clandestinidad envuelta en esos años de militancia sin líder o mejor dicho, con un líder a distancia, da cuenta de ello. Un problema sobre el que me detendré al analizar La hora de los hornos de Solanas y Getino, es el de la transmisión de los mensajes del líder a la distancia y lo que incluso llegó a llamarse el "peronismo sin Perón". Al mismo tiempo, el reclamo de la vuelta del padre fue un contenido aglutinador para diferentes sectores militantes en aquellos años; más aún, fue lo que dio cuerpo a esa militancia. Curiosamente, con el cuerpo del orador, del político, del líder a la distancia, la comunicación seguía existiendo pero caracterizada por una intensidad diferente, propia de la mediatización. Como se señala en diferentes comentarios sobre los mensajes peronistas durante el exilio en Puerta de Hierro, sus declaraciones públicas estaban prohibidas. Esa incapacidad de comunicarse por los canales tradicionales se revirtió a través de múltiples vías de acercamiento alternativo. Así, Perón se manejó con una serie de estrategias comunicativas clandestinas a través de diversos medios, desde la epístola hasta la imagen en video (comunicaciones para las cuales el rol de algunos cineastas será clave, como el caso del propio Solanas). Pero estas guías clandestinas, estas demostraciones de afecto al tiempo que de compromiso y de liderazgo, conformaban también tajos polivalentes en ese vínculo con la militancia. Al respecto, Laclau se expresa de la siguiente manera "así, como ha sido demostrado en estudios recientes, existió un abismo permanente entre los actos de enunciación de Perón (que eran invisibles) y el contenido de dichas enunciaciones. El resultado de este abismo fue que a estos contenidos -por la ausencia de un intérprete autorizado- se les podía dar una multiplicidad de sentidos" (268, énfasis míos). Esa polisemia que cobraban los mensajes del master, se volvió una estrategia en sí misma, con sus particularidades y sus efectos. Se convirtió en una nueva forma de comunicación entre aquella única esperanza de liberación nacional y sus seguidores, que debido a esa clandestinidad debían desarrollar a su vez sus propias dinámicas interpretativas. Esa nueva

pedagogía del maestro ausente definía entonces la relación. En cierta forma, ese lidiar con la ausencia del líder destacaba o volvía más visibles las pautas de relacionamiento pedagógico entre los militantes y las directivas lejanas que llegaban grabadas en cintas o en la forma de la tinta sobre el papel.

Rancière, al analizar las prácticas profesorales de Althusser en The Flesh of Words, se detiene en las relaciones entre las teorías de la lectura y las del conocimiento, postulando más específicamente que la forma de lectura puede constituir en sí misma, producción de conocimiento. El caso que toma es la perspectiva althusseriana sobre la forma en que Marx lee a los economistas clásicos. Según Rancière, Althusser propone dos formas de lectura: una que peca de inadvertir lo que es parte del mapa de lo visible y otra que implica que los economistas no sean capaces de ver lo que ellos mismos están produciendo en términos teóricos. Un ejemplo de ello es cómo en la búsqueda por el precio del trabajo, asociando éste con el valor de lo necesario para la supervivencia del trabajador, encuentran algo que no era parte de lo que podría llamarse su horizonte de búsqueda: el valor de la fuerza de trabajo. De acuerdo con Rancière no se trataría de una incapacidad de la mirada filosófica, sino de una operación que termina definiendo en forma de producción de conocimiento, esa propia incapacidad o invisibilidad. Se trata de una respuesta que no se puede ver porque responde a una pregunta que no se ha formulado. De esta forma, según Althusser, mediado por esta lectura de Rancière, el mérito de Marx consiste en visibilizar esa estructura binaria de lo visible y lo invisible y, más precisamente, formular esa pregunta que hasta el momento no existía; producir *esa* pregunta que los economistas respondían *involuntariamente*. Lo que se propone en esta reflexión es, entiendo, la potencia de una estrategia de lectura como una operación que deja el espacio de la pasividad lectora para mutar en actividad productiva. De acuerdo a la perspectiva rancereana "There is an essential relationship between the theory of reading and the theory of knowledge. A myopic reading corresponds to an empiricist theory of knowledge as sight, as sampling an object from the reality of vision. A symptomal reading corresponds to an idea of knowledge as production" (132). La lectura activa es ese momento complejo de la militancia que define las tensiones entre la vida contemplativa y la vida del arrojo y la acción. Como lo viéramos más arriba, es también una obsesión de este debate, que oscila entre la letra y el fusil como imagen privilegiada de los dilemas en la formación del militante. Así, las preguntas que se producían en estos militantes argentinos durante los sesenta y los setenta, tenían diversas respuestas o ninguna; no estaban fundadas en certidumbres. Pero sí había gestos; y son estos los que habilitan que cuarenta años más tarde se vuelva a las preguntas.

Para finalizar este apartado, quiero aludir a Martin y su novela *Museo de la Revolución*, ya que creo que cristaliza lo central de la discusión. Allí asistimos a una historia vertebrada en torno a algunos de estos binomios claves de la militancia: lo individual y lo colectivo, la experiencia y la abstracción y consecuentemente la teoría y la práctica. Una minuciosa y obsesiva exploración de estas preocupaciones esbozadas más arriba en el debate por Tatián; nuevamente: la transmisión, el la posibilidad del legado, la acumulación de la experiencia.

Marcelo, el protagonista, es un editor que viajará en México tentado por la obtención de un manuscrito perteneciente a Tesare, un militante guerrillero desaparecido durante la última dictadura militar argentina. Pero el acceso a este manuscrito, no será directo, ya que se encuentra en manos de Norma, militante exiliada en México (vinculada a la desaparición de Tesare y al mismo tiempo devenida pedagoga del propio Marcelo). Así, se abren varios niveles de complejidad en la novela: la narración de los últimos momentos de Tesare, el militante desaparecido, entrelazada con sus finas reflexiones teóricas sobre la revolución (estructuradas en torno a Lenin y Trotsky) en la lectura en voz alta del cuaderno por parte de Norma. Al mismo tiempo, la novela

también da cuenta de la relación de "transmisión" entre ambos y las tensiones que la definen, ya que en la voz de esta mujer, Marcelo accede a los conocimientos y reflexiones del Tesare que está a punto de morir. En cierto momento, cansado de que Norma le desvie la atención del manuscrito del guerrillero desaparecido hacia diferentes temas, dice Marcelo: "Al describir el vínculo entre ambos, Marcelo dice "Se supone que es de este cuaderno de lo que tenemos que conversar ella y yo. Son las notas (no sé si llamarlo libro) que dejó Rubén Tesare, escritas seguramente en los escuetos rellanos que dejaba la acción, más que en la certeza, que dificilmente tuviera, de que la escritura podía ser concebida como una acción también. (28). Este debate nos devuelve a esta diyuntiva que claramente no está resuelta; o tal vez sí. Tal vez ahora más que nunca el consuelo para algunos de estos pensadores sea la escritura como acción, en su rol más pedagógico como lo sugiere González. Sin embargo, la potencia de esta discusión está aún allí, abierta al diálogo. Desafiando generacionalmente a quienes no tienen otra opción que leer lo que sucedió a apropiarse nuevamente de estas obsesiones y preocupaciones, pero sin explicadores sino más bien desde lecturas activas. Dándonos otra opción que el heroísmo o la victimización, ya que si bien allí se cae por momentos, el debate toma otras aristas, aún cargadas de futuros posibles.

#### 2.13 BREVE NOTA SOBRE LA HORA DE LOS HORNOS: EL CINE MILITANTE

La hora de los hornos es un grito rabioso pero organizado. Es un grito terrible que se va explicando a sí mismo mientras dura; se va justificando. También es un documento imprescindible de una época (o de muchas); es una puerta de entrada a las ideas, las discusiones y las emociones que movilizaron a miles de personas durante los setenta en diversos puntos del planeta, que se sentían

tremendamente cercanos en una geopolítica que desafiaba las distancias. Da cuenta una transición, de una intensificación del estado de conflicto y frustración de muchos y ensaya además de una explicación (larga y profundamente estética), una única alternativa posible, presentada ya casi como una realidad imparable en el tempo del documental. Arranca una reflexión rápida y grave: si uno sabe lo que sucede y por qué sucede (y si no lo sabe La hora de los hornos está allí para saber), no hay excusas para la inacción (y también se propondrán los caminos para actuar). Es por eso que comienza dándonos algunas lecciones antes de que lleguemos a la conclusión de que la opción definitiva es la lucha armada. Documental, testimonio, cine militante: La hora de los hornos tiene un lugar en diversas tipologías, algunas de ellas casi contemporáneas al propio film. Ahora bien, como Solanas y Getino advierten: "La hora de los hornos, antes que un film, es un acto. Un acto para la liberación. Una obra inconclusa, abierta para incorporar el diálogo y para el encuentro de voluntades revolucionarias" (Mestman 123, énfasis míos). Obra inconclusa sí, abierta sin embargo, es más discutible. Hay algunas cuestiones que la obra no está dispuesta a poner en duda, como la opción revolucionaria. De esta forma, el filme inaugura lo que luego Solanas y Getino conceptualizarán como "cine militante". Este forma parte de lo que los autores definen como tres tipos de cine que pueden resumirse en: cine comercial, cine de autor (una variante del anterior) y cine de liberación, cuya vertiente más avanzada es el cine militante. Una de las "hipótesis", tal es el término que estos cineastas proponen, fundamenta que "cine militante es aquel cine que se asume integralmente como instrumento, complemento o apoyatura de una determinada política, y de las organizaciones que la lleven a cabo al margen de la diversidad de objetivos que procure: contrainformar, desarrollar niveles de conciencia, agitar, formar cuadros, etc." (129). De acuerdo con Bernini "puede decirse que en la Argentina, el documental político comienza con la modernidad cinematográfica y define inicialmente su estatuto en oposición al Estado o a sus instituciones, a la información o el saber que ellas poseen de la realidad histórica" (Imágenes de lo real 21, énfasis míos). De modo que puede sostenerse que el documental político argentino se concibe desde la lógica de la batalla por el saber legítimo y el acceso a la información. Se define entonces por una voluntad de saber y de crear un espacio de circulación alternativo. Entre el acto, la obra abierta y la herramienta oscila una militancia de la cámara que maneja varios registros a un tiempo, ya que como los autores comentan en una entrevista de 1969 para la revista Cine Cubano, "no es sólo que creamos que el cine puede cumplir un papel de investigador-divulgador-movilizador, sino que en nuestros países esa es su gran perspectiva y posibilidad" (Cine, cultura y descolonización 36).

En este cine-ensayo de tres partes, por un lado la cámara nos *tirotea* con recortes crueles extraídos de la propia vida, de la familiaridad de aquel entonces, apoyando las imágenes con textos que se presentan en diferentes formatos: carteles escritos, reflexiones y datos leídos por la voz en *off*, fragmentos de testimonios, en particular de trabajadores. Esto da cuenta de esa investigación en varios niveles, que hace que en La hora convivan la lectura de piezas canónicas de la descolonización tales como Aimé Cesaire o Franz Fanon y las entrevistas a obreros de fábricas textiles. Una divulgación que si se quiere, funciona en dos sentidos: por un lado se hace llegar la intelectualidad del momento a los trabajadores, y por otro se extiende la voz de estos a la clase media instruida. Hay una dualidad entre la imagen devastadora que se autoexplica y la cadena de causas que conducen a ella.

#### 2.13.1 La cámara lapicera y el desaprendizaje como condición de liberaciónn

En una entrevista realizada en 1976, Solanas sostiene "salimos a filmar un poco como si la película fuera un cuaderno y la cámara una lapicera." (*Filmando teorías políticas* 69). Idea interesante que

contribuye a la perspectiva del "cine ensayo" como forma de abordaje de *La hora de los hornos*. Ese escribir con la cámara se complementa a su vez con un entramado de citas que en su violenta aparición, blanco sobre negro en la pantalla, introducen y guían al espectador con una fuerte voluntad didáctica. De manera interesante, más allá de su estética panfletaria, las citas pertenecen no tanto a políticos como a teóricos, ensayistas y pensadores. Al mismo tiempo, además del llamado a la emancipación y la lucha por la liberación, esas citas están articuladas en torno a conceptos que se irán desarrollando a lo largo de la película, destacándose especialmente el neocolonialismo. Sugerente también pensar en la cámara como lapicera y fusil, para tomar un lugar común del cine militante. En su trabajo de citado, La hora propone desde el comienzo un canon para el militante sesentista. Superando su carácter agitativo, siembra la curiosidad a través de tajantes sentencias que no son extraídas el discurso del orador que se dirige a las masas (con la excepción de Perón), sino de ensayos y textos críticos. Hay una preocupación explícita por aquello que se ha aprendido y lo que hay que aprender, por la educación del militante, por cierta pedagogía alternativa y sobre todo por lo que hay que desaprender. De esta manera, la tarea de desandar ese camino de saberes que sólo han engendrado ignorancia, asaltan desde la pantalla con sentencias como aquella que anuncia "Se acerca la hora en que los incivilizados educarán a los civilizadores" de Hernández Arregui "es falsa la historia que nos enseñaron, irreales las libertades que los textos proclaman (Scalabrini Ortiz). También hacen parte de este canon militante el ideólogo peronista John W. Cooke, Arturo Jauretche y claro está, el propio Juan Domingo Perón. Hay que desaprender y volver a llenar los puntos suspensivos de la educación política con nuevos contenidos. El montaje es la estrategia elegida para generar el espacio de producción de conocimiento, de una forma que no sólo desafía la identificación inmediata sino que arranca, como dijera más arriba, una reflexión veloz. Bernini en el artículo antes mencionado, sostiene que

Solanas y Getino construyen casi todo su documental con un montaje de fragmentos que deliberadamente no compone escenas; por el contrario, casi todo el film es captación de lo profilmico y articulación por montaje de archivo y fotografías. El film no invita en absoluto al espectador a identificarse con lo que ve sino a seguir la argumentación de la voz over que explica el sentido del empalme crecientemente impactante y veloz de las imágenes. (Imágenes de lo real 26, énfasis míos)

En cierta forma *el paradigma explicador* en este caso, juega a favor de una posición crítica si nos concentramos en el gesto del "desaprendizaje". Lo que importa es cuestionar la violencia de la normalidad; he ahí tal vez el punto más importante del filme, en términos de las herramientas críticas que pone en circulación en su forma estética. Hay que desaprender "la historia que nos enseñaron" y también desaprender una imagen de nosotros mismos. Más que generar la identificación con lo que se ve, provoca la sospecha de se es. Esto tiene que ver además con la exhibición diferencial del documental. Vale recordar que como Mestman (2008) lo expone no se trabajaba con todos los públicos de la misma manera:

Un primer dato relevante es que la presentación del Balance se estructura por "sectores", "grupos" o "niveles" en los cuales se había trabajado políticamente con el material: "Grupos intelectuales (artistas y profesionales)"; "Grupos estudiantiles (universitarios y secundarios)"; "Grupos trabajadores (zonas barriales y villas: trabajadores y juventud)", "Grupos sindicales". Aún cuando en varias proyecciones podía confluir un público más o menos heterogéneo, la distinción de ámbitos o

sectores en los que se trabajaba con el film resulta significativa. Porque al comparar las proyecciones realizadas en cada sector, se encuentra una tendencia a la utilización de la Parte I del film para el trabajo con los denominados sectores intelectuales y de la Parte II para el trabajo con sectores obreros (léase: peronistas) y núcleos organizados (movimiento estudiantil, por ejemplo y en particular, las tendencias peronistas o en proceso de peronización).

De modo que como la propia forma que adquiere la exhibición lo muestra, las opciones para trabajar desde la identificación no tenían un lugar sencillo. Por lo tanto, el grito de *La hora* no se lanza simplemente a las masas y esa heterogeneidad con la que se debe conversar, a la que se debe interpelar, enardecer, enamorar y violentar para sin más, movilizar, es organizada desde la estrategia de los cineastas. Intelectuales y estudiantes no son parte del mismo grupo, así como sindicalistas y trabajadores tampoco lo son; también hay que lidiar además con el peronismo y quienes se identifican y definen a través de él.

#### 2.13.2 La normalidad como construcción de la inexistencia.

A su vez, para comprender la forma en que la pedagogía funciona entre las organizaciones políticas y el Estado, es importante comprender la forma en que la maquinaria estatal construye identidad como algo funcional y más particularmente cómo se construye la inexistencia desde la normalidad. En *The Rebirth of History*, Badiou problematiza las relaciones entre Estado e identidades en el marco del racismo europeo de las últimas décadas y sostiene "The state is an extraordinary machine for manufacturing the inexistent –through death (the history of states is a history of massacres), but not exclusively so. The state is capable of manufacturing the inexistent by

imposing a figure of identitarian normality, national or otherwise" (71). Aquí viene lo que para mí es importante y es la relación con los saberes. En definitiva, la producción de esa normalidad implica elaborar conocimiento sobre ella, así como estrategias de divulgación de la misma; toda una serie de flujos de saberes y aprendizajes que dan sustento a la idea de lo normal desde la violencia del nombre. El estado en tal sentido, siempre genera la existencia de un objeto imaginario que se supone, abarca al ciudadano promedio aún cuando este es un cúmulo de predicados inconsistentes. Una forma de contrarrestar esa normalidad fabricada por el estado tiene que ver con el rol activo del conocimiento; con la búsqueda de que la sospecha de lo que se es pueda tener un sentido productivo. Eve Kosofsky reflexiona sobre la perfomatividad del conocimiento y sobre las "hermenéuticas de la sospecha", conceptualización desarrollada por Ricoeur y Gadamer en oposición a lo que podría considerarse una hermenéutica de la confianza. El ejemplo que pone la autora en su abordaje del tema es un excelente paralelo de la operación en La hora. Kosofsky se refiere a una conversación entre ella y otra académica activista sobre los orígenes o la "historia natural" de la expansión imparable del HIV. Ante la curiosidad de Kosofsky sobre esa genealogía, su interlocutora manifiesta que más allá de que la expansión del virus haya sido o no un accidente, no encuentra mayor interés en debatirlo y a continuación menciona una serie de razones que podrían conducir a la conclusión sobre lo deliberado de esa expansión: el poco valor otorgado a ciertas vidas respecto de otras, que hay una complicidad del poder militar en tanto esas existencias improductivas son el enemigo, que las catástrofes epidémicas acontecen bajo una mirada benevolente de los estados, entre otras. Luego del inventario, la pregunta de la interlocutora de Kosofsky es clara "supposing that we were ever so sure of all those things – what would we know then that we don't already know" (Touching Feeling, 124)? El desafío detrás de la pregunta, según Kosofsky la ayudó a destejer los vínculos entre ciertas relaciones históricas y el bagaje intelectual

de aquellas hermenéuticas de la sospecha: saber el origen de la expansión del virus del HIV no tiene una relación necesaria con la exhibición de esa trama y su puesta en narrativa; en todo caso esa tarea de elaboración y exposición es una decisión estratégica y no un mandato. Al pensar en el intercambio con su interlocutora, Kosofsky sostiene que

Patton's response to me seemed to open a space for moving from the rather fixated question Is a particular piece of knowledge true, and how can we know? To the further questions: What does knowledge *do*- the pursuit of it, the having and exposing of it, the receiving again of knowledge of what one already knows? How, in short, is knowledge performative and how does one move among its causes and effects (*Touching Feeling*, 124)?

La posibilidad de moverse del foco en la verdad del conocimiento, de comprenderlo como algo que se consume, se muestra, se exhibe y se adquiere una y otra vez, a comprender el conocimiento-acto, parecen ser los disparadores de estas preguntas. Cuestionamientos que pueden abrirse para la exposición de conocimiento a la que asistimos en *La hora*. De manera análoga a esa búsqueda de los orígenes de la expansión del virus que alude en el texto de Kosofsky, puede decirse que la primera parte de *La hora* sitúa "el problema argentino" con datos históricos, socio políticos y además, específicamente estadísticos: desde los orígenes del proceso de balcanización en el continente, pasando por el número de intervenciones militares por parte de Estados Unidos en América Latina, hasta cifras de analfabetismo, desnutrición o mortalidad infantil. No se trata sólo de sostener las premisas de la liberación sino de exhibir un conocimiento al que se da rigurosidad con la profusión de las cifras que oímos a través de las voces en off. Es posible enunciar la pregunta que hiciera la interlocutora de Kofosky en su momento: suponiendo que

logramos confirmar la veracidad de estas cosas, ¿sabríamos de repente algo que no sabemos ya? Esto se vuelve aún más interesante si se considera que esta parte, en aquellas ocasiones en que las exhibiciones del film eran diferenciales, era expuesta para los denominados "grupos intelectuales". No era con los grupos de trabajadores que tal vez no habían accedido a la educación formal, con quienes se compartían estos datos de manera prioritaria. Tampoco con los más jóvenes que tal vez por razón de su formación aún en curso, no conocían los detalles y los números que adquiría la opresión. Era a los intelectuales a quienes había que darles este conocimiento veraz, contundente, tal vez académico, sin dudas estético. Vuelvo a las preguntas que se formulara Kosofsky: ¿qué es lo que hace el conocimiento de la primera parte de La hora de los hornos? ¿Qué hace en nosotros volver a recibir el conocimiento que ya tenemos? ¿qué diferencias dibuja ese saber diferencial entre estos grupos heterogéneos, definidos por niveles de saberes dispares? ¿Son las mismas esas formas de volver a saber para los diferentes sujetos que se busca interpelar? Además de la pregunta sobre qué hace el conocimiento, vale la pena preguntar si el conocimiento hace diferente en el cuerpo y en el intelecto. Esta división de los grupos de exhibición de *La hora*, reproduce en cierta forma una separación del cuerpo carne y el cuerpo idea. No es posible eludir (y menos en una lectura que convoque en algún momento la perspectiva rancereana) una de las frases más citadas que tienen lugar en la hora, acuñada por Franz Fanon "todo espectador es un cobarde o un traidor". Tal vez, Rancière mediante, podría decirse "todo espectador es un cobarde o un traidor, hasta que no se emancipa". Evidentemente el problema de fondo es que esta no era una posibilidad para Fanon; el "espectador emancipado" de Rancière habría sonado tal vez a puro cinismo. No obstante su lectura puede traer algunas pistas a la crítica de La hora. ¿Hasta donde soy yo mismo victimario o soy cómplice? ¿Es posible salir del estado de complicidad o es una ficción?

#### 2.13.3 Emancipación estética ¿para quien? la imagen-conocimiento y su saber intolerable

Una serie de argumentos de Rancière en El espectador emancipado, erigen una serie de preocupaciones comunes al problema de conocer lo ya conocido; en el caso del texto del filósofo francés, en torno a la imagen. ¿Qué sucede cuando lo que hay en la imagen es demasiado? ¿Es capaz la imagen de criticar la realidad, aún perteneciendo al mismo régimen de visibilidad? El texto de Rancière dispara estas interrogantes (o más bien se hace eco de estas en forma de aseveraciones) y las sintetiza en el problema de un giro de lo intolerable en la imagen a la intolerabilidad de la imagen en sí, problema que afecta particularmente en su perspectiva, al arte político (noción que a su vez se analiza implícitamente en el propio desarrollo de estas ideas) (84). A continuación trae el ejemplo de numerosos artistas norteamericanos que tomando imágenes devastadoras de Vietnam, las desautomatizaron y trabajaron con ellas en diferentes formas de collage y montaje. Así, dice Rancière "es sabido cómo los artistas comprometidos se han aplicado a confrontar la realidad de esas imágenes de dolor y de muerte con las imágenes publicitarias que mostraban la dicha de vivir en bellos apartamentos modernos y bien equipados en el país que enviaba a sus soldados a quemar con napalm las tierras vietnamitas" (84). Un mecanismo de contraste intolerable similar se exhibe en La hora de los hornos; en este caso se superpone la cita de Faena, un mediometraje del año 1960 que muestra a un grupo de obreros matando reses en planos de gran fuerza que no admiten distracciones, y las múltiples imágenes de confort, lujo y consumo, concentradas en avisos publicitarios de la época. Ambos tipos de imágenes se alinean a su vez con una música entre frívola y nostálgica, pero sobretodo relajada. Rancière toma el ejemplo de una obra norteamericana, Bringing the War Home, un collage en que un vietnamita carga a un niño sin vida en medio de un lujoso apartamento al estilo sueño americano. Se supone que ese niño condensara el horror insoportable que yacía bajo las comodidades de la vida de confort que

amparaba ese estado de cosas. En una analogía fácil, puede decirse que La hora nos tira las vacas muertas del matadero: el problema en este caso es que ellas son lo intolerable de esas imágenes, ya que son asesinadas ante nuestros ojos, cámara mediante, de modo que vemos su sangre, sus cráneos deshechos, el brazo esforzado e infalible del arma que da el toque final. Pero a su vez, estas vacas son también la Asociación Rural, la riqueza en manos de un puñado de familias al tiempo que un motor de la nación. Son también, sin duda, las que pagan la fastuosidad que se cuela en medio de las vacas muertas en el montaje. En el caso de La hora de los hornos, el niño vietnamita aparece antes, sin collage, así como los niños del norte argentino, que no van a la escuela y mueren de desnutrición, o los de las villas que mendigan a los costados del tren en la cita de *Tire dié*. De alguna manera el niño en contexto de guerra, de pobreza, en su vulnerabilidad total, es una imagen que se sostiene a sí misma en la hora. El texto nos fue preparando para ello. Pero la vaca es nuestro confort, es nuestro apartamento lujoso y luminoso y esa relación es la que se enfatiza en La hora, ese conocimiento que tenemos pero que volvemos a tener como si no lo tuviéramos. Así, nos vemos envueltos de nuevo en la culpa. A priori se presiente que nuestra reacción no es la correcta. Reposando en la interpretación clásica, el espectador, como lo sostiene Rancière "en una palabra, debe sentirse ya culpable de mirar la imagen que debe provocar el sentimiento de su culpabilidad (...) El simple hecho de mirar las imágenes que denuncian la realidad de un sistema aparece ya como una complicidad dentro de ese sistema" (87). Este es el esquema ya clásico al pensar en el rol de espectador, terreno también ocupado como recuerda Rancière por las reflexiones de Guy Debord en clásico libro La sociedad del espectáculo. Allí domina la idea de que el problema era nuestra propia existencia convertida en un cúmulo de imágenes inertes que incluso se nos oponían (similar a aquellos predicados/nombres que nos hacen ciudadanos promedio en la lectura de Badiou). Lo que quedaría por oponer a ese pasar a ser una

triste imagen de sí, es la acción, en la que por cierto también La hora pone su énfasis cuando se enuncia como un acto. Rancière aborda el problema del espectáculo en Debord en la versión cinematográfica de La sociedad del espectáculo. Allí se convoca a salir de la pasividad mediante la tríada que el film propone, de imagen-palabra-acción. A través de la convocatoria de escenas de acción del western de cuño claramente hollywoodense, no se intenta la burla o la denuncia de complicidad de estas piezas, sino más bien interpelarnos en tanto potenciales héroes. Lo que radica en la propuesta de Debord, de acuerdo con Rancière, es el modus operandi de la denuncia del espectáculo; podría decirse, la potencia productiva del mismo. Así "si toda imagen muestra simplemente la vida invertida, devenida pasiva, basta con darla vuelta para desencadenar el poder activo que ella ha tergiversado" (El espectador 89). Hay algunas imágenes en contrapunto en La hora de los hornos, que hacen pensar en esto y a su vez en aspectos que diferencian la obra de Solanas y Getino de otras piezas que ellos citan, como *Tire dié* de Birri, <sup>30</sup> que muestra a esos niños que corren a toda velocidad a los costados del tren pidiendo que los pasajeros les arrojen diez centavos por las ventanillas. A diferencia de lo que se retrata en Tire dié y la distancia que domina en la perspectiva sobre lo esa realidad que se capta y se muestra, como lo sostiene Gunderman "muchas partes de *La hora* no son fueron filmadas espontáneamente y obedecen a estrictas puestas en escena". Es en estas puestas en escena que me quiero detener, particularmente la que al menos resulta la más evidente, y es la que registra imágenes en Villa Sapito, Avellaneda, ubicada en el conurbano porteño. Primero se ve a unos jóvenes peleando cuerpo a cuerpo en la villa, primero de pie y luego ya revolcándose en el suelo. Movimientos violentos, caras de dolor, ropas rasgadas y

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> El mediometraje *Tire dié*, aparecido en 1960, se considera una obra maestra y pionera del documental en la Argentina. Gunderman (2015) alude a su director, Fernando Birri, como un "precursor del fenómeno del cine militante o el tercer cine" y más adelante define el acto de filmar esta pieza como "un acto didáctico que sentó la base para que se constituyera un cine militante en la Argentina.

manotazos, se entrelazan en una escena cuyo dramatismo se agudiza con la banda sonora. Para ofrecer esto

Solanas y Getino filman desde ángulos extremadamente altos y bajos; usan objetivos gran-angulares para dejar distorsionadas ciertas caras o espacios internos; filman cámara en mano, ultra-agilizando el plano; usan el zoom de forma rápida e imprevisible; utilizan formas de contraluz y contrastes en la iluminación, un dispositivo que toman prestado del cine de horror; contraponen primeros planos de caras y hasta planos detalles de ojos u otras partes del cuerpo humano; producen choques estéticos a cada momento. De hecho, el choque estético-ideológico principal en esta secuencia, sucede entre las imágenes y la banda de sonido que expone la gloriosa canción patriótica "Aurora" (sin página).

Luego de registrar el cruce de los muchachos, momento en que tiene lugar buena parte de estos recursos, la cámara nos lleva al interior de un hogar totalmente precario, en el que una mujer en ropa interior, en un estado similar a una resaca, come un trozo de pan que saca de una bolsa de papel. Mareada ella, la cámara nos marea a nosotros también, nos lleva un poco a su estado, a su resaca, a un cansancio viejo e histórico, que se vuelve desahucio ante la mirada entre compasiva y derrotada de hombres y jóvenes de diferentes edades, los que lejos del frenesí y la acción de la lucha cuerpo a cuerpo que veíamos minutos antes, sólo miran; la miran y mirándola se ven; tal vez aprenden lo que ya saben. Esos jóvenes que miran, están problematizando el lugar del espectador, su rol. ¿Es posible para ellos cuestionar su realidad desde allí? ¿Y cuál es nuestra posición cuando los vemos mirar? ¿Puede sostenerse que lo que ellos tienen ante sus ojos es la

realidad y nosotros no? El razonamiento de Rancière respecto de la imagen intolerable admite otro giro: el conocimiento es, asimismo, intolerable. Por eso hay que actuar y por eso La hora de los hornos se erige como acto pero diversificado en términos de su alcance, comportándose no ya desde la didaccia pionera de Tire Dié, sino desde una pedagogía estetizada.

#### 3.0 PEDAGOGIAS SEUXALES TIRÁNICAS.

Cada Estado<sup>31</sup> construye sus propios *pedagogos sexuales* y sus consiguientes estrategias de subversión de estas pedagogías. Los autoritarismos y sus instancias de disciplinamiento sexual; su persecución de las disidencias sexuales, su apuesta a la destrucción de estas disidencias serán parte del objeto de este capítulo. En el imaginario se recorta la imagen del torturador y su victima, en la forma del espectáculo, de lo sublime de la tortura. La contra-institución de base en que pondré el foco en este capítulo (exceptuando, desde luego el terrorismo de Estado) es el patriarcado y su especial forma de articulación en la dominación sexual del represor/militar. Al mismo tiempo, existirá un énfasis particular en las obras que dan cuenta de la forma en que la relación afectiva/sexual se constituye y vive desde cierta culpa (interior o ajena) como traición. Estos casos son los de *El infierno*, de la chilena Luz Arce, *La travesía*, escrita por la argentina Luisa Valenzuela y La vida doble de Arturo Fontaine. En estas obras se da cuenta de aquello que es capaz de horrorizar y generar una fascinación morbosa al mismo tiempo: la relación sexual/afectiva entre el represor y su víctima femenina. Casi una delectación morosa pero invirtiendo el gesto: no en el relato, sino en la observación de estas situaciones y en su análisis, constituye una pedagogía de lo perverso.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Como vemos en Hobbes las personas delegan en el soberano para protegerse de la condición de la naturaleza. Si el soberano mata no está bien. Su función es actuar como alguien que protege y genera condiciones de posibilidad. Es soberano sobre la gente pero hace posible la diferencia entre la gente. La gente actúa de acuerdo a la naturaleza y se mata entre sí- como lo vemos en el Marqués de Sade. La gente actúa siguiendo el deseo cuando actúa desde la naturaleza. Desde esta idea puede verse que *120 dias en sodoma* o *Saló*, eso es el estado. Ahora bien, cuál es la sexualidad de ese estado? Esa es una de las preguntas que debe responder este capítulo.

## 3.1 LA PEDAGOGIA SEXUAL DEL TIRANO Y LA ASTUCIA DE LAS APRENDIZAS. SOBRE EL INFIERNO DE LUZ ARCE

Luz, la "flaca" Alejandra, Carola: tres mujeres chilenas cuyos nombres han sido asociados sistemáticamente a la traición.<sup>32</sup> Pero no es la única idea que viene a la mente al pensar en estas mujeres; se trata de una traición sexualizada, perversa, morbosa, impune (aunque no tanto). Una traición que no acaba en la confesión posterior a la tortura, sino que deviene pura y dura colaboración. Objeto ello de una de las más duras críticas que se han escrito sobre su rol; las reflexiones de la escritora Diamela Eltit, para quien el principal problema con el accionar de estas mujeres no fue "quebrarse", ceder ante el dolor insoportable, ante la humillación inenarrable, sino mutar en el enemigo, desear ese lugar del otro siniestro que las había conducido a esa desubjetivación macabra y, nuevamente, sexualizada. Me detendré en las consideraciones de Eltit más adelante, pero vale la pena comenzar por introducir brevemente estas historias y más puntualmente la de Luz Arce, cuyo texto autobiográfico El Infierno abordo en las páginas que siguen. ¿Cómo operan las pedagogías sexuales tiránicas en un caso como de Arce? ¿Cuál es el vínculo entre ese deseo de mímesis con el poder y sus estrategias pedagógicas? ¿Puede afirmarse que es a través de la sexualización sádica y la generización de ex militante que logra ocupar el lugar del master e invertir la seducción del poder? Gracias a su autobiografía y al extenso trabajo

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Vale la pena aclarar que si bien en este apartado abordaré el libro "El Infierno", de Arce, Merino también ha publicado una autobiografía titulada "Mi verdad", en 1993; como se puede apreciar, el mismo año en que aparece la autobiografía de Arce.

de entrevistas y análisis de discurso de Michael Lazzara, se conocen datos de su vida antes de la militancia, tales como su proveniencia de la clase media baja y el hecho de que de niña fue objeto de abuso por parte de vecinos de su barrio. Afecta a la disciplina física, atleta y docente, comienza su militancia política en el año 1972, cuando un amigo personal le ofrece trabajo en La Moneda. Si bien en principio se trataría de un trabajo de corte administrativo, Arce termina oficiando como seguridad del selecto Grupo de Amigos Personales que rodeaban al presidente Salvador Allende, conocido por su sigla GAP. A partir de allí comienza su derrotero militante, cuando en 1973 pasa al Grupo de Apoyo del Partido Socialista "cuya misión era montar una escuela en el local del Comité central para obreros de la construcción, con el fin de educarlos políticamente y prepararlos para la militancia. Como militante, Luz Arce devoraba libros de marxismo y se adhirió fervientemente al socialismo, a tal punto que se dispuso a levantar armas por la causa" (los subrayados son míos, Lazzara, 22). De modo que la transformación de Arce en militante está, como se puede apreciar en estos hechos, intensamente ligada a las pedagogías militantes, a las prácticas de lectura e instrucción de potenciales cuadros: había una educación política que era condición para militar y ella aparece como una de las voces autorizadas para reproducir ese conocimiento. Luego del golpe de estado, la vida de esta militante/educadora se transformará como la de tantísimos con los resultados más comunes de aquella hora para quienes estaban vinculados a la actividad política, entiéndase, la clandestinidad y la detención, con todo lo que esta última connotaba. Además de la tortura, es víctima del crimen específico de la violencia política sexual, o sea, de torturas sexuales; 33 voy a volver a este tipo de violencia y al género de la tortura más

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Este ha sido un tema durante largo tiempo soslayado de los enfoques en crímenes de lesa humanidad cometidos durante las dictaduras del Cono Sur. La existencia de un tipo de violencia sexual específica (de la cual, si bien las mujeres no fueron las únicas, sí fueron las principales víctimas), consta en diversos informes de la Comisiones de DD.HH. En el caso chileno, el informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, en su sección sobre los métodos, alude a este tipo de violencia y enuncia que: "La violencia sexual contra mujeres que fue utilizada por

adelante, pero por el momento vuelvo a la protagonista. Como lo mencionara anteriormente, la razón que ha hecho de Luz Arce un nombre recurrente en los debates sobre el pasado reciente chileno, es su rol como colaboradora de los agentes de inteligencia del Estado terrorista. En todo caso, antes de hablar de la traición, conviene detenerse en la idea de colaboración. Estando presa y circulando por diferentes centros clandestinos de detención, resiste durante algún tiempo la tortura, hasta llegar al centro de torturas conocido como Londres 38. Ahí comienza la mutación de esta ex militante que, como lo señala Lazzara "insiste que siempre trató de ser "buena revolucionaria" y que su colaboración, según los dictados de los manuales de la militancia, resultó únicamente en la entrega de personas que ocupaban cargos "periféricos", cuya caída supuestamente no perjudicaría a ningún partido" (22, énfasis míos). Adentrarse en El Infierno de Arce, constituye una experiencia removedora desde lo físico, en la cual la abundancia de corporalidad en el relato, está asociada a la necesidad de poner la realidad por encima de lo que la protagonista considera el aspecto legendario de su existencia en el imaginario chileno. Así, en las palabras que inician su texto, Arce sostiene "existe sobre mí una "leyenda negra", una historia imprecisa, elaborada sobre el tenor de una realidad de horror, humillación y violencia." (19, énfasis míos). De modo que existe una historia imprecisa, cargada, puede imaginarse, de una serie de prejuicios así como fantasías y perversiones, ya que por debajo hay una realidad terrible. Curiosamente (o no tanto) es un cura quien nos espera a la entrada del infierno de Arce, José Luis de Miguel, quien destaca que "el libro está escrito con un lenguaje realista y directo, que no

diversos agentes del Estado en las sesiones de tortura incluyó: violación vaginal, anal y oral por medio de personas o con objetos de tortura –botellas- y animales -perros, ratones, arañas- en mujeres, embarazadas y menores de edad; aplicación de electricidad en los genitales, desnudos individuales y masivos, y la obligación de participar en orgías y actos sadomasoquistas". Un tema que no estoy abordando en profundidad en estas páginas pero que merece una atención específica es el de la violencia sexual contra hombres en centros de detención.

de las torturas, violaciones, crueldades, opresiones, humillaciones y manipulaciones de todo tipo, de las que la autora fue víctima o testigo (15). El énfasis en las torturas y particularmente en la violencia sexual, marca el tono de numerosas partes del relato, en un detalle que logra que las sensaciones asqueantes que se describen, atraviesen la lectura. Enseña acerca de su padecimiento a través de una náusea, en apariencia necesaria para acceder a la realidad que se ha ocultado. Como bien lo señala Eltit (Emergencias, 67) al referirse a la narración en los libros de Arce y Merino

Con la detención de ambas militantes, la lectura de los libros se complejiza, "el infierno", título del libro de Luz Arce adquiere un significado pleno por la *cantidad exuberante de información sobre violencia al cuerpo* que entregan los libros. Y en este punto no puedo sino detenerme en *la relación cuerpo-violencia* que atravesó por 17 años el transcurso social chileno. La tortura como herramienta fascista de poder y despojo, el cuerpo como materia limitada, la confesión como escenario de confrontación entre verdad y mentira, entre vida y muerte, me obligó a una lectura estallada, estrellada. ¿cómo mantenerme indemne frente a la memoria de atropellos humanos de esas proporciones? Con la captura, *la figura dominante que empieza a ocupar la narración es la figura del oficial de los servicios de inteligencia*. Esta figura aparece encarnada en distintos sujetos, distribuida en diferentes jerarquías militares, el Teniente, el Mayor, el Comandante, el General (...) (67-68).

Náusea, una náusea cargada de un rechazo visceral hacia el tipo de violencia física sufrida, producto de un tipo de descripción mucho más *efectiva* que la de la descripción más técnica de un reporte como el citado en el anterior pie de página, eso genera la re-creación de su infierno.

Considero por demás significativo ese énfasis en el cuerpo a partir de la detención; un cuerpo que si bien había sido entrenado para la militancia, ocupa un segundo plano cuando se alude a su experiencia política y se vuelve omnipresente luego de la detención. Esa violencia contra el cuerpo que define el límite, el objetivo, el terror supremo, definirá entonces los parámetros de relacionamiento con ese otro masculino, que es muchos otros. El oficial de inteligencia al que alude Eltit, pero también otros como el doctor, el cura, el compañero de trabajo; todas estas figuras masculinas dejarán una enseñanza en el cuerpo. Parte de los ataques de los que fuera víctima, Arce recibe un balazo en un pie y como consecuencia de ello pasa un tiempo en el Hospital Militar; allí se le aclara que será tratada como una paciente, más allá de que haya sucedido anteriormente. Durante sus días allí, comienza a visitarla un capellán que le ofrece la oportunidad de confesarse; la confesión nuevamente, esta vez no bajo tortura, sino en apacible conversación con el sacerdote. Ella desconfía y por ello se niega a hablar demasiado, pero paulatinamente se abre y comienza a contarle algunas cosas. En cierto momento, relata Arce "un día el sacerdote me dijo: -¿Qué hizo hija? – Soy socialista, padre. -¿Mató a alguien? - No padre. -¿Trató de matar a alguien? – No, padre. – Hija, ¿la violaron?- No respondí, se me llenaron los ojos de lágrimas y sé que él adivinó" (76). En cierta forma, la secuencia que parece definir su existencia: ser socialista como respuesta a la pregunta claramente incriminatoria sobre lo que ha hecho; Arce responde ser socialista como su único posible delito. Luego importa saber si ha matado a alguien, y finalmente, si es víctima de violencia sexual, eso la definirá. La violencia sexual opera como la pedagogía por excelencia por parte de los represores

Siento vergüenza cuando soy violada, por ejemplo. Yo sabía que eran hechos que no dependían de mí y que no estaba buscando voluntariamente que ocurrieran. Es

más, nunca imaginé que algo así podría ocurrirme. Aún en el momento de ser aprehendida, pensé que me golpearían, que me presionarían, no que me violarían. Creo que al igual que la gran mayoría de los sobrevivientes que conozco, no nos imaginamos ni de cerca aquello que viviríamos más adelante. No puedo enumerar una lista de cosas por las que me sentí culpable de ser violada. ¡Había tantas! Ahí es cuando más sentía que quería desaparecer. Quería ser invisible. Supongo todas esas cosas que escuché de niña o de joven respecto de las mujeres que "provocaban" la violación de alguna manera pesaron en mí en esos momentos y durante muchos años después. Sabía intelectualmente que la violación era una agresión en mi contra por parte de algunas bestias, pero no pude evitar sentir vergüenza y culpabilidad. El ejemplo más claro es cuando fui violada por un oficial de turno en Villa Grimaldi (...) mi experiencia previa me había enseñado que si uno denunciaba a un oficial, aunque las acciones de ese oficial fueran censuradas en el momento, posteriormente, cuando los oficiales no estaban presentes, los soldados nos golpearían por su cuenta como retribución por la denuncia. Por eso, pero también por la vergüenza, no dije nada (245).

Hay un aprendizaje propio de las reglas del centro de detención. Luego de ser víctimas de violencia sexual, la denuncia es la peor idea y ya la experiencia corporal, podría decirse, había enseñado eso a Arce. Pero también existía un bagaje previo que ese cuerpo y ese intelecto cargaban, una lista de cosas que se habían aprendido y que tenían una repercusión directa en el sentimiento de vergüenza. Parte de las lecciones aprendidas en la infancia y la adolescencia tenían que ver con una cierta construcción de la idea de mujer: una mujer que ante la violación era antes

que nada, sospechosa. Pero luego de la provocación, venía la verguenza, arma por demás poderosa; tanto, que mantuvo a los delitos sexuales encubiertos durante años. Y ahí, entre la culpa y la vergüenza, lo que arrebataba era el deseo de inexistencia. De modo que aún antes de la experiencia de la prisión, en esa *lista de cosas* que se saben en silencio desde la niñez, en ese conocimiento al que se expone paciente y terriblemente a las mujeres, está su amenaza. El horror de la violación trasciende la imagen del desconocido que nos asalta desde las penumbras; la amenaza es el propio cuerpo femenino, la potencialidad de la provocación. Como se viera anteriormente, Arce al comienzo sostiene guiar su patrón de entrega de información de acuerdo a los manuales de militancia; no sólo eso, estaban también los consejos de los compañeros sobre cómo proceder en la tortura. Así, Arce recuerda de su estadía en Londres 38 "recordé los consejos de Ricardo Ruiz. "Si no te queda alternativa, parte entregando a tus compañeros que sabes que están muertos, luego los que están fuera del país o presos (...)" (114). No obstante, no aparecen referencias a consejos de compañeros o de manuales sobre la situación de violación. De acuerdo a lo que se viera más arriba de la reflexión de Arce sobre la verguenza, tiene sentido. Sencillamente no era un escenario imaginado o al menos no dominante, tal vez negado. Tal vez porque constituía un límite de la violencia física que no era pasible de asimilar y tematizar en un ambiente tremendamente masculino y masculinizante. Ahora bien, el problema de la violación en situaciones como las de Arce se vuelve mucho más complejo que la violación ocasional y extrema como método de tortura. Se vuelve una práctica cotidiana y naturalizada, matizada en la radicalidad de su violencia y sus efectos, teñida de sentidos como afecto, cariño, contención: todos los cuales caben bajo un paraguas por excelencia, el de la protección. En el libro *Putas y guerrilleras*, Miriam Lewin y Olga Wornat reflexionan sobre la temática de los crímenes sexuales durante la última dictadura militar en Argentina. En el marco de esta reflexión, una de las interrogantes que aborda el texto consiste

iustamente en qué hacer con la violencia sexual que aquejaba a las mujeres durante su cautiverio, las diferentes perspectivas sobre este problema, y en particular, la idea de la oposición entre la resistencia y la negociación. Dicen al respecto: "el sexo con el represor, en un contexto de amenaza de muerte constante, era una violación, peor no había forma de eludir ese mal trago. ¿Hubo consentimiento? De ningún modo. La mujer cedió su sexo a cambio de no morir. No se necesita pensar demasiado" (191, énfasis míos). En este punto no puedo evitar referirme al trabajo de Ana Forcinito, quien en dos de sus textos ha enfrentado preocupaciones comunes, me refiero a Memorias y Nomadías y más particularmente a Los umbrales del testimonio, cuyo capítulo cuarto, Violencias: corporalidades sexuadas frente al mito del consentimiento me genera algunas incertidumbres o discrepancias. Evidentemente existe una sensibilidad similar a la de la autora, en términos de la necesidad de problematizar el eje género y sexualidades en sus relaciones con la violencia. La primera diferencia es que en el texto de Forcinito el foco está puesto en violencia sexual en el contexto concentrarionario y en cómo esta ha sido sistemáticamente diferenciada de otras formas de tortura y al mismo tiempo propone como perspectiva de análisis "el mito del consentimiento". 34

Puedo partir de un acuerdo con el texto, sin embargo, encuentro que la propuesta se queda en la enunciación y no pasa al análisis. El texto comienza por problematizar la idea de violencia sexual y su exclusión de las consideraciones generales sobre la violencia a nivel de tratados internacionales y organismos de derechos humanos y a continuación propone una tipificación de

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Curiosamente aunque se toma "el mito del consentimiento" como referencia que vertebra el capítulo, no se hace mención a quien acuñara el concepto "ilussion of consent" Carole Pateman o a otra de sus teóricas clásicas más importantes como la feminista marxista radical Catherine Mac Kinnon (que sostiene que toda penetración es una violación).

la tortura y de la especificidad de los delitos sexuales. En ese marco es que la idea de mito del consentimiento cobra una importancia central para el argumento. Cito a la autora

El mito de la mujer seducida no hace sino acallar y reprimir de la memoria de la posdictadura la experiencia del agravio sexual. *Convertir la discusión sobre violencia sexual* en una discusión sobre relaciones consentidas y diferencias a lazos amorosos entre víctimas y captores *nos ubica frente a un morboso desplazamiento* que niega la victimización, coerción y violencia, y ofrece la imagen de la sobreviviente (y aquí sí casi exclusivamente) como la imagen prisionera de mitos patriarcales. [...] las víctimas así se transforman en culpables de *dar consentimiento* a ser sexualizadas dentro de los centros clandestinos (103, énfasis míos).

¿Y no será que evitar o mejor dicho, negar el morbo en virtud de la repulsión que nos genera, ha sido la razón por la cual estos crímenes sexuales permanecen "en otro nivel de cosas"? Existe un número importante de ficciones, películas, narrativas varias y testimonios (algunos de ellos convocados en este capítulo) que remiten a relaciones afectivas entre torturadores y presas. ¿Basta con pensar que se trata de productos desviados, morbosos y degenerados? Pensemos en obras tales como *Garage Olimpo, La vida doble, La muerte y la doncella, Ese infierno. Testimonios de sobrevivientes de la ESMA, El infierno, El desierto, El fin de la historia, La mujer en común, Night Porter.* Parece claro que esta proliferación de productos culturales así como su consumo, están atravesados por esta preocupación y ello es un signo de algo, nos hablan, o mejor dicho, nos gritan cosas y al relacionarse entre sí, pueden generarnos enormes cuestionamientos. Entiendo que esa no es la preocupación de Forcinito, sino la mía. Simplemente marco este clivaje

para mostrar que en este punto existe un desencuentro. En lo personal, me parece más que valiosa la consideración de la violencia sexual y sus crímenes en el marco de los autoritarismos. Asimismo, creo que estos crímenes y las formas que ha adquirido su percepción a nivel social tienen mucho para decir y aportar sobre nuestras obsesiones, , nuestros propios "umbrales" en tanto zonas de indeterminación. No sería totalmente nuevo pensar estas cuestiones desde el sadomasoquismo o los lazos entre la dicha y la esclavitud. Reflexiones como Fascinating fascism de Susan Sontag, o Is the rectum a grave? de Leo Bersani, dan cuenta de las diferentes estrategias de erotización de los autoritarismos, así como las relaciones entre el goce sexual y el sometimiento. Atender a estas vertientes críticas a la hora de intentar aprehender las derivas de las relaciones afectivas que existieron y las que se imaginaron e imaginan en los contextos represivos, no implica una toma de posición a favor del mito del consentimiento, ni una atenuación del horror, ni nos convierte en morbosos (no esto puntualmente, sí muchas otras cosas). Nuevamente, ¿alcanza con citar testimonios de violencia sexual y aludir a su tipificación como delito de lesa humanidad, denunciar que no hubo consentimiento y destacar la sexualización que sufrían las mujeres en el campo de concentración? ¿Por qué el campo de concentración iba a estar exento de la sexualización de los cuerpos de las mujeres si no lo están las oficinas, las escuelas, las universidades, los juzgados ni los consultorios médicos? En todo caso, ese es o debería ser el punto de partida<sup>35</sup>. Catherine MacKinnon da comienzo a su texto On Torture: a feminist perspective on Human Rights con una afirmación/pregunta muy clara y muy simple

Torture, with accompanying disappearance and murder, is widely recognized as a core violation of human rights. Inequality on the basis of sex is equally widely

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Sobre la especificidad del crimen sexual ver el artículo de Elizabeth Jelin *Sexual abuse as a crime against humanity and the rigth to privacy* citado en esta bibliografía.

condemned, and sex equality affirmed as a core human rights value and legal guarantee, both nationally and internationally. My question is, given these two facts, why is torture on the basis of sex, in the form of rape, domestic battering, and pornography not seen as violation of human rights? (221).

Y a esta pregunta, luego le opone un caso digamos, inesperado o singular: el de la actriz porno Linda Lovelace y las condiciones de abuso y tortura que se viven en la industria del cine porno. Así, dice MacKinnon "in the account of *all these women*, all the same things happen as happen in the Amnesty International accounts of torture, except that they happen in homes in Nebraska or in pornography studios in Los Angeles rather than prison cells in Chile or detention centers in Turkey" (25). ¿Qué hacemos con esto? ¿son quienes consumen pornografía cómplices de estas industrias de la tortura? ¿Qué hacemos con el *morbo social*? ¿Seguimos pensando que es complicidad revulsiva y damos vuelta la cara? Me parece que otra de las cosas que dan capacidad de "verdad" al testimonio (la verdad en el sentido político) es leerlos en relación a todas estas problemáticas, dejar que las iluminen, y dejar al mismo tiempo que el testimonio cobre nueva luz en su relación con estos problemas. Sostengo entonces, que los desplazamientos morbosos son no sólo necesarios, sino una parte fundamental para continuar este ejercicio de *pensar lo que se pensó*, de comprender las pedagogías sexuales tiránicas como prácticas dominantes dentro y fuera de la escena sublime de la tortura.

# 3.2 LA LECCIÓN DE LOS PORNÓGRAFOS COMO EDUCACIÓN SENTIMENTAL.

Poner nociones como placer o deseo junto a reflexiones sobre la violación en contexto de reclusión es algo que genera una especie de rechazo casi inmediato. Convoca rápidamente la idea de que quien es capaz de tal aberración es él o ella en sí, cómplice del morbo, del sadismo (entendido como negativo), del horror de cada vejación sexual. De todas formas, me parece que es una labor crítica necesaria. El problema termina siendo paradójico: la condena a priori del pornógrafo, la ignorancia de los mecanismos a través de los cuales funciona, no permite ver cómo podría funcionar. Ignorar al pornógrafo condena a su reproducción, no sólo en el contexto de la celda, sino en la propia habitación. Una de las ideas que se asocian a la escena sexual de la tortura es la de la pornografía. El mencionado texto de Forcinito (parcialmente vía Avelar) de hecho las iguala, y propone esto: "la tortura como la pornografía degradan y deshumanizan al otro a través de su cuerpo y, sobre todo a través de la violencia ejercida contra el cuerpo." (107-108). Me pregunto, ¿es el problema la pornografía o más bien la educación sexual, afectiva, sentimental que se recibe como mujer para ella? Angela Carter en The sadeian woman propone el atrevido argumento (para su momento) de que es posible pensar en un pornógrafo que no sea enemigo de la mujer, sino por el contrario, un crítico de las relaciones entre los sexos. Leyendo a Carter, es posible comprender que la pornografía funciona gracias a un mecanismo de abstracción que fosiliza los términos en juego en el intercambio, tal como los íconos básicos que representan en el graffiti, al pene erecto, dispuesto a entrar en el agujero pasivo. De acuerdo con Carter, la pornografía refuerza los arquetipos sexuales a través de una universalidad que borra la importancia del contexto; "the social context in which sexual activity takes place, that modifies the very nature of that activity" (16).

Esta confusión sobre la importancia del contexto en la definición del tipo de interacción sexual se hace presente, en momentos del testimonio de Arce. `

Yo estaba en un sillón conversando con "Max", y en un momento intentó abrazarme. Lo rechacé; pero debo confesar que me sentía atraída por el mayor pero sentí temor (...) para ser franca, no le dije un no a él. Dije: "No, mientras tenga otra relación". Trató de convencerme diciendo textualmente que mi actitud era "monjil", poco consecuente con la mujer decidida y valiente que él conocía. Dijo todas esas cosas que se suponen que harían que una "mujercita" se sienta obligada a acceder so pena de ser tildada de "boba autorreprimida". Me causó risa escucharlo: "boba autorreprimida" era lo más inofensivo que me habían dicho en años. Me causó gracia que el oficial sagaz e inteligente recurriera a argumentos que venía escuchando desde que era una adolescente. (212)

Así, es posible apreciar como la protagonista atraviesa por diferentes instancias de esta educación sexual tiránica. Muy diferente de otros relatos, en este caso el master pasa de la violencia al intento de convencerla, se propone argumentar, de manera muy básica, las razones por las cuales ella se está negando a su propio deseo. Desde luego, en comparación con "la puta" como referencia por antonomasia empleada en numerosas interacciones con los represores, monjil o boba autorreprimida no eran insultos; eran sí, parte de su bagaje de conocimientos previos a la reclusión, parte de aquella lista de cosas de la que hablara más arriba tal vez cuando refería a la vergüenza de la violación. Parte de aquella educación sexual recibida desde su adolescencia. Por un momento, oscila en su posición de objeto del deseo del otro, sugiriendo que el mayor tal vez está intentando

acercarse a ella como forma de pagarle un favor: "agregué que si lo que quería era agradecerme el haber sido un camino hacia el coronel, no era necesario" (263). Al continuar con esta reflexión acerca de su negativa a estar con este mayor por quien sentía atracción, vuelve la referencia a la confesión y a la incidencia decisiva de la pedagogía sexual del terror en su negativa a ejercer su deseo:

Confieso que a pesar de que todo lo que dije era cierto, lo vital en mi negativa fue el miedo. Sentí temor a transitar caminos desconocidos hasta esa fecha. El de involucrarme realmente con alguien de la DINA. (...) Hoy me doy cuenta de que mis temores al respecto, sumados a una anorgasmia funcional influyeron en que inconscientemente yo misma me pusiera trampas. El "yo me acuesto o no" con alguien "si yo quiero", me permitía acceder sólo a aquellas relaciones que intuitivamente sabía que no serían traumáticas. (263).

En esta autoinculpación, es posible comprender la dimensión de la borradura del contexto en la apreciación de la relación con el propio deseo, fomentado además por la eficacia de del pornógrafo tirano. El problema de este, es que es incapaz de dar la lección sin que evidenciar el móvil de la misma, que es su propio deseo. Siguiendo a Gallop: "sex education, especially one that chooses to join practice to theory, cannot help but make painfully evident the teacher's subjectivity, his desire, his inability to impose an impassive, orderly classification"(47). Este es un problema que en El Infierno pedagógico de Luz Arce repiten todos los master pornógrafos; no pueden educar el cuerpo sin dejar en evidencia en todo su accionar pedagógico, su puro deseo. Un

capítulo aparte en este sentido merece la relación entre Arce y Rolf Wenderoth Pozo, la cual vertebra buena parte del testimonio:

paciente, Rolf me acompañó por años. Con cariño, fue domesticándome (...) a través de esa relación que no puede ser llamada de "pareja" porque era absolutamente dispareja, *fui dándome cuenta que Rolf no era consciente de cuanto la "cultura institucional" tenía dentro de sí mismo*. Me di cuenta que también él parecía dividir a las mujeres en dos categorías, las esposas de los oficiales, señoras "serias y respetables" que por cierto han sido investigadas y luego aprobadas ya que reúnen los requisitos que exige la institución, y las "otras mujeres", o sea, todas aquella que por "n" razones no reúnen los requisitos y son para ellos lo que superficialmente llaman putas (234).

El represor establece su propia tipología de las mujeres y no pierde oportunidad de hacerla pública y explícita con Arce, quien a su vez es capaz de abstraer los comentarios del mismo y detectar en él la influencia de "la cultura institucional". ¿Cómo abordar una relación como esta y el lugar posible del conocimiento, en este contexto de la reclusión? En un diálogo con Deleuze, Foucault aborda el problema de las prisiones y propone lo siguiente:

Prison is the only place where power is manifested in its naked state, in its most excessive form, and where it is justified as moral force (...) what is fascinating about prisons is that, for once, power doesn't hide or mask itself, it reveals itself as tyranny pursued into the tiniest details; it's cynical and at the same time pure and

entirely "justified", because its practice can be totally formulated in the framework of morality. Its brutal tyranny consequently appears as the serene domination of Good over Evil, or order over disorder (210).

Por supuesto es válido recordar que aquí Foucault habla de la prisión y no del centro clandestino de detención, pero eso a los efectos de mi mirada, constituye la necesidad de un énfasis mayor. Si la prisión es la radicalización y el desenmascaramiento de la tiranía, el centro de detención es la expresión más extrema. De hecho el dominio del bien sobre el mal, se utiliza como forma de ejercer el poder más burocrático del orden. No lejos de esta reflexión, Pilar Calveiro echa luz sobre esta relación entre la perversión que todo lo atraviesa y su relación con la reclusión en los CCD cuando dice: "No existen en la historia de los hombres paréntesis inexplicables. Y es precisamente en los periodos de 'excepción', en esos momentos molestos y desagradables que las sociedades pretenden olvidar, donde aparecen sin mediaciones ni atenuantes, los secretos y las vergüenzas del poder cotidiano." De manera que existe una continuidad; lo inexplicable de la radicalidad de las acciones cometidas así como la de anomalía respecto de lo que vivimos son, en cierta forma, explicaciones y excusas fantasmáticas.

#### 3.3 LA ASTUCIA DE LA APRENDIZA

En una de sus lecturas críticas del testimonio de Luz Arce publicada en su libro *Emergencias*, Diamela Eltit sostiene que

la figura del oficial de la DINA (quiero decir cualquier oficial de cualquier servicio secreto) ocupa un lugar cercano al de Dios. Aparece frente a los prisioneros investido de un poder que le ha sido delegado, oscuro y brillante a la vez, el oficial es un ser sagrado que porta la decisión que se le ha encomendado sobre la vida y la muerte<sup>36</sup>. Cuerpo jerárquico que actúa en nombre de Dios, de su superior, de la patria. Su función es destruir física y mentalmente al otro a través de un ritual de dolor (...) torturadas sin tregua, *desde la derrota de sus saberes*, con la ideología pulverizada, Luz Arce y Marcia Alejandra Merino emprenden el reconocimiento y la comprensión del "otro" definitivamente superior, y deciden rearticularse y hacerse parte de ese poder (51, énfasis míos).

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Vale la pena rescatar que este sentimiento de deidad que invadía a buena parte de los represores, forma parte de algunas reflexiones, incluyendo el libro fundamental de Pilar Calveiro, Poder y desaparición, antes mencionado. En este texto se encuentra una sección denominada "la pretensión de ser dioses", en la cual Calveiro señala: "el poder de los burócratas concentracionarios, no obstante construirse como simple dispositivo asesino, como fría maquinaria de desaparición, como "servicio público criminal", tomando la expresión de Finkelkraut, al disponer del derecho de decisión de muerte sobre millares de hombres se concebía a sí mismo con una omnipotencia virtualmente divina." (53)

Considero productiva en este punto la reflexión sobre los puentes con la perversión. Podría sostenerse que la diferencia clave entre el sadismo desde su comprensión como algo negativo, aquello que hace el represor y el sadismo productivo, o más específicamente el sadismo del propio Sade, es la relación con la exteriorización, con la visibilización. Lo que define el accionar del tirano pornógrafo es lo "puertas adentro" de su accionar. Puertas afuera, el pervertido es el marxista que intenta penetrar el cuerpo de la patria-nación para contaminarla a través del sujeto más vulnerable a su perversión, el joven. La perversión del represor es algo que se reserva para la oscuridad del CCD, para la sesión de tortura, para el acoso sistematico de las víctimas inexistentes hacia fuera. Como lo sostiene Elizabeth Jelin en su artículo ya mencionado sobre el crimen sexual "In the Southern Cone, the military presented itself as defenders of the nation against ideological invasions, the "viruses and bacteria" that were infecting the nation from *outside*. A double strategy eliminating those infected needed to be deployed" (344). De manera que la amenaza externa de la corrupción era combatida a través de la interna; una perversión escondida, implícita, siempre secreta y oscura hacia el afuera, diferente de aquella del sadismo. Gallop en su *Intersections*, sostiene lo siguiente: "perversion must be defined as deviation from a norm, but Sade, according to PIere Klossowski, thinks perversion to be already implicit in all the normal institutions of society. Sade's deviation is his explicitness: he creates a scandal by exposing what is universal, yet controvert "(5).

En cierta forma, la forma pedagógica del sadismo de Sade propone una discusión, propone sacar al exterior lo que permea; así como existe ese poder cotidiano al que desde problemas remiten desde Foucault a Calveiro, puede afirmarse que existe el sadismo cotidiano. Quisiera volver a las ideas de Eltit, no sólo por estar de acuerdo en lo que hay de fondo en su interpretación, sino porque proponen una lectura de lo que sucede con ambas mujeres, centrada en el rol del vaciamiento de

saberes. De hecho, considero que lo que sucede es incluso más complicado, dado que si bien hay una vaciamiento que tiene que ver con esa destrucción ideológica, también hay un proceso a través del cual *otros saberes* se incorporan y antiguos saberes se transforman y terminan teniendo un lugar clave en ese devenir el otro que se reconoce. Estos casos hacen carne tal vez más que cualquier otro, la forma en que el proceso de la zona gris problematizado por Levi y la relación que propongo entre esa oscilación y el rol de la mutación de los saberes, de su movimiento. Como lo apuntara más arriba, Arce comienza su militancia educando a otros militantes, particularmente obreros, el lecturas marxista que ella "devoraba". En la segunda parte del texto, Arce da cuenta de su llegada al cuartel Ollague, ya como colaboradora de la DINA, un año luego del golpe de estado. Al verse enfrentada al capitán Ciro Torré, este le manifiesta que de ahora en más, ella trabajará junto a él. Así, Arce comienza a observarlo y de inmediato toma como terreno para operar, ese campo asimétrico de conocimientos; al ver que este capitán tranquilo y sin prisa se disponía a conversar, la prisionera/colaboradora comprende que el represor:

No tenía o no manifestó una opinión propia respecto de cuestiones contingentes o de los partidos políticos. Constantemente *me pedía aclaraciones* sobre ellos y las palabras que yo seguía usando ex profeso. (...) sin saber si su actitud era real o no, aumenté el uso de palabras raras. Muchas improvisadas en el momento, o simplemente sinónimos rebuscados (...) lo que estaba visualizando era una posibilidad remota, no se me ocurrió nada más y, después de todo, pensé, oficiales como Krassnoff y Lawrence ya manejaban —y bien- esa suerte de *jerga marxista*. Al menos la que manejaban los militantes del MIR. Traté sutilmente de ir

interesando al capitán. Mientras hablaba de mi vida, mis estudios...traté de supone que estaría pasando en el país (153).

La "aprendiza" comienza a visualizar un posible, tal vez mínimo, espacio de poder. En base a la experiencia del intercambio citado, se abre una posibilidad de supervivencia, aunque sea temporal, que no está ligada (al menos directamente) a su sexualización. Puede sencillamente colocarse en un lugar dominante, puede guiar, y eso gracias a sus saberes. Palabras raras, sinónimos rebuscados pero no para ella, sino para él, para el represor que paulatinamente va siendo encantado por un vocabulario que no conoce o al menos no domina, esa "jerga marxista" cuya comprensión le permitiría acceder más fácilmente a aquel mundo que necesita conocer para intervenir. Y ahí está ella, la ex – subversiva que comienza a manipular el orden explicador, tan caro al modus operandi de la represión estatal y en particular del militar. Invirtiendo la lógica de las lecturas apasionadas que hiciera en otro tiempo, ahora su acto de reproducir el mito pedagógico ya no estará destinado a la formación de cuadros militantes sino a instruir al represor. En la introducción general hago mención al paradigma explicador, aquel conceptualizado por Ranciére en su ya citado *El maestro ignorante*; más que acto performativo, este orden de la explicación es el mito de la pedagogía. La lógica de la explicación requiere, claro está, jerarquías, ya que supone que hay uno de los términos de la relación que no es capaz de comprender por sí mismo y otro que debe mediar entre el saber y la ignorancia. En palabras de Rancière "la trampa del explicador consiste en ese doble gesto inaugural. Por un lado, es él quien decreta el comienzo absoluto: sólo ahora va a comenzar el acto de aprender. Por otro lado, sobre todas las cosas que deben aprenderse, es él quien lanza ese velo de la ignorancia que luego se encargará de levantar" (8). En el caso de Arce se vuelve incluso más complejo porque esa complejización se da ex profeso. Es ella quien

le ofrece al represor ese inventario de conceptos. Pero va más allá: además de un vocabulario, Arce es capaz de ofrecerle una forma de interpretar el mundo, maneras de razonar y percibir y así, producir conocimiento. Más adelante en el diálogo, cuenta Arce que

De pronto el capitán mencionó algo acerca del trabajo de inteligencia. Decidí pasar a la "ofensiva" y le dije: - Capitán, ¿de veras usted cree que la izquierda es una amenaza para el Gobierno? ¿No cree que hay otras instituciones y partidos políticos que son bastante "intocables" y que les ocasionaran más de un problema? Usted sabe que hace meses no leo la prensa ni sé nada. Sin embargo, me atrevo a opinar que la Iglesia y la Democracia Cristiana, al menos algunos sectores de ellas, deben estar haciendo "olitas". Era algo tan obvio para mí, que me sorprendí frente a la reacción del capitán y pensé: "Me está hueveando. Luego, cuando se canse me sacará cresta y media, y hasta ahí nomás llegaré..." pero parecía genuinamente sorprendido: -Es increíble, yo creo que usted algo leyó o escuchó noticias en Cuatro Alamos. ¿Cómo hace para saber? Seguí hablando, apelando fundamentalmente al sentido común, ya que era un tema que desconocía. Hablé de cosas lógicas, de cómo los acontecimientos se van desenvolviendo en el tiempo a partir de algunos hechos y sus relaciones de causa y efecto (153, énfasis míos).

No se trata de información, sino de conocimiento, de saberes y de una forma de ponerlos en acto que evidenciaba esa *distancia grave* entre el represor y lo que se supone debía este saber, lo que le daba legitimidad. El era una de las tantas caras visibles de un sistema terrorista que intentaba reformar la sociedad, extirpar el cáncer, el perverso que debía pelear contra la perversión

del otro. Cómo era posible pelear contra el subversivo, reeducarlo, reformarlo o directamente aniquilarlo, sin saber quién era, cómo actuaba, qué pensaba. Aún más, aquí Arce juega también con la abstracción, la misma que da sentido y forma a la subversión, e instruye sobre la importancia de pensar en clave institucional. El capitán, que se encuentra en una verdadera clase para principiantes, se deslumbra ante lo que él cree que es *información* de la que carece, pero que es mucho más que eso, es una forma de razonar; así, sintetiza su desconcierto en una pregunta, ¿cómo hace para saber? Tal como se presenta en la escena, ella cuenta con herramientas diferentes a las de él; desmadeja un proceso de asunciones de una mente binaria y les echa luz; no sólo sabe, sino que también piensa. Lo sugerente de este gesto radica en un desplazamiento del simulacro de la búsqueda de información que subyace en cada episodio de tortura, interrogación y confesión, al territorio de la posible importancia del contenido. Sin embargo, no deja de ser simulacro; ella juega con conocimiento sin una voluntad pedagógica. De modo que se asiste a la mutación del ámbito de la confesión al de la reflexión. Tal como reflexiona Erin Graff en Figurative Inquisitions, retomando al mismo tiempo las ideas fundamentales de Elaine Scarry en el clásico The Body in Pain: "the collection of pieces of evidence or "truths" (with a lowercase "t"), according to Scarry, only masks the actual function of torture, which is the fabrication of the "Truth" (with a capital "T") of power. In this sense, the *content* of what is confesed –the cognitive or constantive element of confession, rather than its performative quality- turns out to be largely irrelevant" (5). Si el acto de recolectar esos fragmentos de verdades factuales, constituye simplemente una performance que oficia de velo sobre la verdadera operación de la tortura, la de producir su sentido y legitimidad últimas, el acto pedagógico de Arce enmascara la voluntad de supervivencia. Y es importante comprender que no se trata de que no haya ciertas "verdades" en los conceptos que la prisionera desarrolla, pero lejos están de constituir lo relevante del acto para ella. En su performance

pedagógica de aprendiza que "pasa a la ofensiva", Arce recrea el mito pedagógico que escinde las inteligencias. En la definición del paradigma explicador que mencionara anteriormente, Rancière alude a una jerarquización que remite a las divisiones clásicas entre una inteligencia más intuitiva y otra del raciocinio, siendo esta última la elevada por excelencia

La primera registra al azar las percepciones, retiene, interpreta y repite empíricamente, en el estrecho círculo de las costumbres y de las necesidades. Esa es la inteligencia del niño pequeño y del hombre de pueblo. La segunda conoce las cosas a través de la razón, procede por método, de lo simple a lo complejo, de la parte al todo. Es ella la que permite al maestro transmitir sus conocimientos adaptándolos a las capacidades intelectuales del alumno y la que permite comprobar que el alumno ha aprendido bien lo que ha aprendido. (*El maestro ignorante* 9).

Hay algo paradójico (¿o no?) en la forma en que circulan los flujos de saberes entre los cuerpos y las palabras. Una serie de reflexiones sobre su afectividad y su sexualidad se desprenden de sus interacciones con el represor en las diferentes apariencias que este va tomando, mientras que ella es capaz de tomar la ofensiva operando desde la inteligencia superior, desde su lugar de maestra, apelando además de a sus saberes, a una forma de la razón. Como ella misma lo define "mi vida comenzó a depender de lo que en el pasado había aprendido, leído y pensado. Tenía una sola arma: mi cabeza. Y un hecho fortuito, el oficial era más ignorante que yo en esas materias" (*El infierno* 153). De modo que podemos discrepar tal vez aquí con la idea de Eltit convocada más arriba sobre el vaciamiento de los saberes; tal vez lo que opera en su lugar sea una reversión de los saberes.

### 3.4 MAESTRÍA EN EL DESEO Y LA LECCIÓN SOBRE EL PLACER.

El violador arquetípico no se caracteriza por buscar el placer de la víctima; sólo está interesado en su propio placer. Lo suyo como en el caso del pornógrafo improductivo en el análisis de Angela Carter, es asumir que la carne es siempre placer, lo cual claramente simplifica al máximo la cuestión. En palabras de la autora "for him, sexual pleasure often concerns a given fact, a necessary concomitant of the juxtaposition of bodies" (*The Sadeian woman* 20). En una de las escenas más perturbadoras de *El Infierno*, tomada además por Lazzara como epígrafe en uno de sus textos, asistimos a una escena de abuso típica de esa mitificación de la carne a la que se refiriera Carter:

Me aplastó contra la tina, el agua subía, casi tapaba mis mejillas, me desesperé, cerré la boca. Comenzó a entrar agua por la nariz. Abrí la boca, más agua. Saque las manos, traté de retirar la suya y puso la manguera en mi boca. El agua comenzó a llenar mi estomago, tragaba, sentía deseos de vomitar, me estaba asfixiando. De pronto me sacó y me abrazó y comenzó a *besar* mis muslos. Yo trataba de respirar, de hablar, de razonar, no podía. Quería que sacara (el sargento) *esa asquerosa boca* que reptaba por mi cuerpo como una *babosa asqueante*, me recorría entre las piernas. Logré sentarme y lo agarré del pelo. Quería sacarlo de ahí, el agua llenando la tina. Sentí su maldita lengua muy fría, ¿o era yo que sentía frío?, seguí vomitando

agua. Comencé a golpear su cabeza con mis manos. Se levantó, sus ojos estaban rojos... y comencé a rogarle: "Sargento por favor, por favor, me está haciendo daño..." de nuevo esa cara y recomenzaba a tocarme. Con sus manos *buscaba mi clítoris*. –quiero que sientas placer, ¡escuchaste! – dijo mordiéndome y mirándome agregaba-: ¡quieta! -. Sus manos alcanzaron mis pechos. -¡*Goza*!, quiero verte sentir *placer* (231).

El pornógrafo en este caso no entiende cómo es siquiera posible que no haya *placer* en el intercambio; si bien esta no deja de ser una escena de tortura, es cierto que este imperativo del placer marca una distinción respecto de otros testimonios similares. En estas diferentes "escenas de la educación sexual-sentimental" es posible comprender que el testimonio de Luz Arce en relación a su experiencia de tortura-colaboración/confesión-relación afectiva con el represor, da cuenta de una *radicalización o condensación de la experiencia pedagógica tiránica* a la que ciertos cuerpos están expuestos. En un doble eje, *el cuerpo se aprende* y a su vez es una herramienta de aprendizaje. Lo paradójico de las escenas pedagógicas de Arce, es que siendo mujer, partiendo de la asunción elemental del binarismo mujer-cuerpo/ hombre-intelecto, ella en su rol docente es quien imparte las lecciones intelectuales, la profesora de marxismo; no puede enseñar sobre el cuerpo, sobre este sólo puede aprender. En cambio ella es la inteligente, la brillante, quien incluso humilla a los militares llamándolos ignorantes. Incluso cuando las experiencias le hacen cuestionarse cosas, ella *aprende* sobre los afectos, sobre la sexualidad.

Esa experiencia con Rolf Wenderoth me significó acumular vivencias y conocimientos que puedo valorar como positivos. Me explico. La forma que asumió

esa relación y que me parecía tan normal en esos días, hoy sería incapaz de sostenerla (242).

¿Qué es el amor en este contexto? Hay veces en que el análisis implica poner a coexistir términos que suenan a priori no pasibles de yuxtaposición. No obstante, las compartimentaciones, que llevan al rechazo de poner en la misma línea de discusión esta violencia y los abusos de género cometidos en la vida cotidiana, la pornografía siempre como algo condenado a ser negativo, la mujer como sujeto que debe mantenerse alejada de la misma, la mirada unidimensional de la perversión, condenan a la reproducción de las pautas violentas de relacionamiento y a los abusos. La carne seguirá mitificada sino no se es capaz de realizar la tarea crítica necesaria, porque da demasiado asco y demasiado miedo, ya no miedo a la represalia del macho violento, sino a la de la moral biempensante. En todo caso, el milico torturador y violador, es un punto de partida. No necesito leer testimonios de mujeres víctimas de violencia sexual para concluir la crueldad, ella es acompaña la lectura y la reflexión. Cuando describe el funcionamiento de la pornografía, Carter afirma "the sexual act in pornography exists as a metaphor for what people do to one another, often in the cruellest sense" (17). Puede pensarse de una manera similar que los actos cometidos dentro del centro de detención no están totalmente desligados de lo que sucede por fuera de sus paredes. Lo que intento entonces es meterme en esa crueldad, en las interacciones que genera, y ver de qué manera esta imagen de los flujos afectivos/sexuales entre el torturador y la víctima dan cuenta de las fisuras de nuestra educación sexual, sentimental, pornográfica, como mujeres, que muestran en el centro de detención su cara más terrible, si bien esta no es la única. Lo que sí logra el discurso militar con sus estrategias pedagógicas, es monopolizar el dominio de la perversión y utilizarla para crear la imagen del otro. Con su discurso de la enfermedad y el contagio, del peligro de la

exposición de la "población de riesgo", léase los jóvenes, a las ideas pervertidas y perversas de la subversión, logran mover el foco de este elemento y volverlo una definición de la izquierda. Conocida es la utilización de la imagen de la enfermedad para referir a cualquier idea marxista o similar en el contexto de las dictaduras del Cono Sur. Basta solamente echar un vistazo rápido a algunos discursos militares y la forma en que estos se referían por un lado, al cuerpo de la nación/patria y su vulnerabilidad ante la peste o el cáncer marxista entre otros (cabe imaginarse que de haber conocido el SIDA se habrían sentido muy cómodos utilizando esa imagen también). Como lo viéramos líneas más arriba con Jelin<sup>37</sup>, las analogías a la salud, al cuerpo enfermo, a la necesidad de la limpieza y la extirpación, eran de referencia común para los militares argentinos, chilenos y uruguayos; el General Gustavo Leigh en una de las primeras sentencias que abre la cadena nacional posterior al golpe en Chile afirma contundente "después de tres años de soportar el cáncer marxista que nos llevó a un descalabro económico, moral y social" en un discurso que luego pierde su coherencia. Feitlowitz aborda el uso del sentido de la enfermedad por parte de la dictadura argentina en su Lexicon of Terror y da cuenta de la forma en que las ideas de "enfermedad", "tratamiento" y "cura" constituyeron elementos frecuentes en las prácticas represivas en Argentina, ya desde el peronismo. Asimismo el cuadro se completa con otra imagen conocida, la de los familiares y más precisamente las madres y abuelas como "las locas de la plaza". Esta perspectiva da elementos para comprender la forma en que opera la construcción del enemigo político como el perverso por parte del discurso represor. Es importante ver cómo se pasa del discurso de la limpieza, necesaria para la salud de la nación como organismo, a la locura. De este modo, en palabras de Feilowitz "the attributes we normally associate with health –clarity,

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Un análisis de este lenguaje de la enfermedad para definir al "enemigo interno" para el caso uruguayo es el de Mariana Achugar en el texto mencionado anteriormente.

vigor, Independence- no longer applied. Health came to mean "proper social adaptation", that is, conformity, passivity, compliance, which were masked with grander words like "faith", "cooperation", "personal responsibility", and "maturity"(39).

Las relaciones entre estas mujeres catalogadas como traidoras y sus captores, son la radicalización de su proyecto de construcción de nuevos sujetos, aún incluyéndose a sí mismos, en vínculos que están plagados de contradicciones. Como sostiene Franco hacia el final de su artículo: "It was their relations with captors that tells us about the torturers who, grotesque as it may seem, desired them. These women were selected for recuperation because they were young, educated, and middle class and a type of woman the naval officers and ranks seldom met" (189).

Esta reflexión resuena en una serie de obras que abordan ese *deseo*. *La muerte y la doncella* de Dorfman, constituía hasta no hace poco el ejemplo tal vez paradigmático o al menos el de más renombre entre las obras que se meten en las relaciones innombrables entre las detenidas desaparecidas, presas políticas o colaboradoras (salvando los matices entre ellas) y sus captores. Dentro de las ya mencionadas, quiero detenerme a continuación en *La vida doble*, publicada en 2010, del escritor chileno Arturo Fontaine.

#### 3.5 LA VIDA DOBLE: LA VUELTA SADICA DEL INFIERNO

Para comenzar, la novela exhibe una particularidad en sus últimas páginas: una lista de fuentes. Allí, sin esperar más que el punto final o algún epílogo, alguna coda tal vez, uno se encuentra con una bibliografía al mejor estilo de un texto académico o simplemente ensayístico. Dice en el final Fontaine: "aunque los personajes y episodios de esta novela son ficticios, el autor tomó como punto de partida hechos e historias reales. Aparte de conversar con diversos protagonistas y testigos de

la época, hizo uso de la siguiente bibliografía documental" y a continuación proporciona su listado. Entre las fuentes vale destacar tanto El Infierno de Arce como Mi verdad de Alejandra Merino, además de los artículos críticos escritos por Eltit sobre Arce, entre otros textos que desde diversas disciplinas afrontan la reflexión sobre el pasado reciente en Chile y Argentina. El por qué de tal gesto es una pregunta que asalta ni bien uno llega a esas páginas. Para el lector informado, empapado en las circunstancias históricas del Chile bajo dictadura y específicamente de la historia de "las colaboradoras", al menos de la de Luz Arce, la referencia final se hace innecesaria, aún cuando no deja de ser sugerente. Juega a evidenciar un mecanismo de elaboración ficcional que cuestiona los límites al tiempo que los marca; un gesto que cristaliza una tensión entre la transparencia de los hechos y sujetos referidos y la necesidad de opacarla, aclarándole a la lectora que esto no es la verdad. Tal vez el problema de las aclaraciones tiene que ver con los riesgos que toma La vida doble, al introducir una relación entre víctima y torturadores con tintes sadomasoquistas; más precisamente, la pedagogía gris que se desarrolla en la novela, cobra estas características. Irene, la protagonista, es una militante de un grupo guerrillero de filiación guevarista, denominado Hacha Roja. Cae detenida cuando llevaba adelante un atraco en una casa cambiaria y a partir de allí, se abre un relato que en su formato entrevista/testimonio da cuenta más que de los detalles de la detención, de la exterioridad que la rodea, de su percepción, su reflexión y si se permite la expresión, su "corporalización" de los sucesos narrados, cómo los va internalizando y haciendo carne a un tiempo. En ese sentido, hay un narrar mucho más perverso. En cierta forma, leer estos textos al mismo tiempo, genera un efecto de iluminación mutua, casi de compensación de intensidades. Qué es lo que da forma y relevancia para los demás a nuestras corporalidades, se pregunta Butler en su *Cuerpos que importan*, y eso es algo que une todos estos relatos. Mujeres que han internalizado la regla en sus cuerpos para llegar a ser cuerpos que

importan y que a través de la *perversión* de la tortura y la reclusión en el sentido extremo, y en el menos extremo de la *perversión otra* de las lecciones sentimentales, sexuales y afectivas que reciben a lo largo de sus vidas y también en la detención se encuentran en un permanente aprender y desaprender para llegar a importar nuevamente. Algunas preguntas de Butler, tales como "¿cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como "sexuados", y cómo debemos entender la "materia" del sexo y de manera más general, la de los cuerpos, como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural? ¿Qué cuerpos llegan a importar? ¿Y por qué?" (14).

La verdad no existe, sino que se elabora, pero se elabora en el cuerpo. Se *aprende* a elaborarla, pero se elabora en el cuerpo. Así, dice Irene: "Esta es una lucha por la información. Estás en un proceso de *producción de la verdad*, tu cuerpo será la verdad viva." (*La vida doble*, 19) Irene está llena de palabras, de lecciones, de tipologías, de todas esas cosas que Arce escuchaba cuando era niña provenientes de hombres y de madres que también debieron aprender a importar, y que luego se maximizaron a un nivel terrible en la detención. Esas lecciones que Irene en *La vida doble* también asimila desde la infancia:

Desde niña fui así. Obediente y escrupulosa. Desde el colegio de monjas que me inspiraban temor reverencial y cuya autoridad yo acataba ciegamente, desde que después, mi mamá me hizo depilarme, desde que me arranqué el primer pelo que me nació en un pezón – lo hice para que no lo viera Rodrigo-, porque, sí, me salen a veces unos pelos largos en los pezones, los hombres creen que eso a las mujeres no nos pasa, pero a mí sí, *y son los mismos pezones* que ahora muerden dos pequeñas tenazas, dos perritos metálicos que me martirizan (21, énfasis míos).

Tal vez esta es la lección más importante que tenemos para aprender de estas narrativas, el continuum del aprendizaje en el cuerpo, la idea de que el mismo cuerpo que es fuente de placer, sea objeto de un placer de otro, siniestro, para el que se nos ha preparado desde siempre, no desde la llegada al centro clandestino de detención, sino desde mucho antes. Y aunque parezca una atrocidad pensarlo, para las partes de este intercambio terrible hay una relación directa con el conocimiento como parte de esa producción de verdad. Ariel Dorfman da cuenta de esto, en su caso desde el lado del represor en siguiente pasaje de *La muerte y la doncella* 

Empecé a brutalizarme, me empezó a gustar de verdad verdad. Se convierte en un juego. Te asalta una *curiosidad entre morbosa y científica*. ¿Cuánto aguantará esta? ¿Aguantará más que la otra? ¿Cómo tendrá el sexo? ¿ Es capaz de tener un orgasmo en estas condiciones? Puedes hacer lo que quieras con ella, está enteramente bajo tu poder, puedes llevar a cabo todas las *fantasías*. Todo lo que *te han prohibido* desde siempre, todo lo que tu madre te susurraba que nunca hicieras, empiezas a soñar con ella, con ellas de noche (73).

El cuerpo se vuelve experimento y la reclusión un laboratorio atrozmente creativo, lo cual trae a la mente algunas preguntas foucaultianas en ¿Cuánto cuesta decir la verdad?, las que echan luz sobre esta idea del cuerpo-experimento-fantasía/fantasma: "¿cómo se convierte el sujeto humano en un objeto posible de conocimiento? ¿Mediante qué formas de racionalidad? ¿Mediante que necesidades históricas? Y ¿a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿Cuánto cuesta que el sujeto sea capaz de decir la verdad sobre sí mismo?" (Butler, *Cuerpos que importan*, 143). El

cuerpo como objeto de conocimiento con la mediación de la fantasía, tiene efectos diferentes; *El Infierno* de Luz Arce y *La vida doble* de Fontaine responden a los gritos al tiempo que formulan nuevas formas de acercarnos al sadismo. Entre la morbosa curiosidad científica y el cuerpo de estas mujeres, media la fantasía. Zizek en *El acoso de las fantasías* (1999) sostiene que la fantasía no sólo se desenvuelve en el plano de lo alucinante: "una fantasía constituye nuestro deseo, provee sus coordenadas, es decir, literalmente "nos enseña como desear" (17).

Agamben en *Infancia e Historia*, ofrece una suerte de genealogía de la fantasía, y la sitúa como la que otrora ocupara el lugar mediador entre "conocimiento sensible e intelecto posible". En síntesis, como aquella que oficiara en el plano de lo que hoy constituye la experiencia. Sin embargo esto queda atrás con la Antigüedad, y ahora se asiste a la expulsión de la fantasía de la esfera de la experiencia, generando como consecuencia que lo inabarcable de la experiencia se convierta en deseo, y así, sin posibilidad de ser satisfecho. Por otra parte, según Agamben, esa remoción de la fantasía del terreno de la experiencia tiene además como consecuencia la separación del deseo (imposible de satisfacer) y la necesidad (que sí se puede satisfacer). Sobre esto reflexiona Irene, la protagonista de La vida doble a lo largo de toda la novela, mientras se va volviendo irreconocible para sí misma, ya que esata escisión entre deseo (el de ella y de los otros) y necesidad y la va aniquilando. El "problema" es además que ella, como Arce en cierta medida, está además convencida (y con razón) de su superioridad intelectual respecto de los represores, aún pasibles de una nominación parcial desde el sadismo.

El problema de por qué Sade sigue siendo útil para nombrar ciertos crímenes, tiene que ver desde luego con sus escritos, no con sus acciones. Roudinesco aborda esto en profundidad al meterse en el derrotero de su vida, y dar cuenta de las dimensiones de su obra, las cuales, tal vez como el propio deseo, son inconmensurables. Si en las lecturas "pro Sade", el espíritu libertino se

ha leído como una transgresión vital y arrasadora de las convenciones y tradiciones conservadoras, también es cierto que el libertino quería liberarse de las ataduras religiosas para ocupar él mismo el lugar de dios. Independientemente de que habla la lengua de la víctima, ha creado una galería de victimarios que constituyen referencias. Como lo sugiere Roudinesco

Sade's fictional world is certainly populated by great libertine beasts –Blangis, Dolmancé, Saint-Fond, Bressac, Bandole, Curval, Durcet- but at no point do they claim to be the disciples of some philosophy of pleasure, eroticism, nature or individual freedom. On the contrary, what they implement, is a desire to destroy the other and to destroy themselves through sensual excesses (...) Sade constructed an Encyclopaedia of Evil based upon the need for a strict apprenticeship in boundless *jouissance* (*Our dark side* 31).

Lo que sucede con esta enciclopedia del mal y sus crímenes, es que como afirma Roudinesco, estos son, al igual que en el nazismo, el resultado de una inversión de la Ley (93). Lo que tienen en común es el paraguas de la perversión. Es por eso que si bien el sádico habla la lengua de la víctima, no es posible erradicar del todo el sadismo de nuestro análisis: el represor no es el sádico o su prefiguración, sino que constituye la condición de existencia del sádico. Como sostiene Roudinesco retomando a Horkheimer y Adorno, si bien los positivistas manifestaban su repulsión por el Marqués, se trataba sólo de un simulacro ya que ellos "had repressed their desire for destruction only to borrow the mask of the highest morality. They therefore began to treat men like things and then, when political circumstance lent themselves to it, as filth that had nothing in common with normal humanity, and finally as mountains of corpses" (90). Entonces, excepto

llamar sádico al represor, que es tal vez la práctica más común a través de la cual se pone a Sade en diálogo con el contexto de la represión fascista en el Cono Sur, hay muchos aspectos en los que el sadismo echa luz sobre el contexto concentracionario y en particular, la sexualidad de las mujeres en cautiverio o en situaciones de abuso similares. Ese es en buena medida el paso que da *La vida doble* con Irene o *La travesía* de Luisa Valenzuela con Marcela, como veremos más adelante.

#### 3.6 LA CONTINUIDAD DEL CUERPO.

El proceso de la detención y la desaparición pero sobre todo de la tortura, devoran el cuerpo de quien lo sufre: lo victimizan. Las sucesivas lecturas acumuladas de victimización van generando un sedimento que hace del cuerpo *anterior* un tabú, un cuerpo que no puede convivir con el del sufrimiento. El que un mismo cuerpo sea capaz de sentir y provocar placer y dolor extremos no deja de ser perturbador. Cuando Rozitchner indaga en las formas de leer la coherencia política, formula algunas preguntas relevantes para comprender ese cuerpo que es uno: "¿Tendrá algo que ver hacer política con hacer el amor? (...) ¿Tendrá algo que ver la militante que se enamora de su torturador con esa misma militante de antes, en su vida anterior? ¿El sadismo y el masoquismo estaban ausentes en su relación política, eso que luego se mostró en un momento límite de su vida militante? (*Acerca de la derrota*, 32). Se cometía el error de pensar que las contradicciones internas podían compartimentarse, como lo sigue haciendo en parte la crítica. Es duro comprender que la militante pueda sentir afecto por su torturador, pero sucedió y por ello fue castigada, en un nivel

diferente al de la colaboración. En el caso de los represores, también hay una continuidad del cuerpo que ha obsesionado a todos y que se ha problematizado en cierto nivel, en la idea de banalidad del mal. Así, la centralidad del cuerpo de Irene a lo largo de *La vida doble*, es abrumadora. En medio de las primeras sesiones de tortura se pregunta: "Estarán observando mi carne expuesta, sucia, maloliente, desahuciada. ¿Por qué esta mujer me trata de poner el buzo? Esos hombres han visto mis pechos que me gustaban y que a algunos hombres, como a Rodrigo, maravillaron (...) Pero ya no me dan ganas de cubrirme con nada. Porque no soy otra que mi cuerpo y lo han sublevado contra mí" (*La vida doble* 29).

Hay una conexión permanente con su cuerpo, con su imagen, con la tensión entre su archivo de otros deseantes y su posición de ahora, de cuerpo que ha sido formado para importar pero que más que desintegrarse, en ese dejar de importar se le rebela, se le opone. Así, ella deviene en su propia victimaria. Dirá más adelante al ser testigo del abuso a una de sus compañeras "tengo las pechugas más chicas y sueltas. ¿O será idea mía? Seguramente por eso no les intereso. Ni siquiera quieren que se las muestre. Siento su no deseo." (42, énfasis míos). Es de esta manera que los otros le confirman que su cuerpo está dejando de importar, o que ya no importa. O que tal vez nunca importó. Vale recordar, que tal como lo sostiene Zizek, la pregunta original del deseo no es directamente "¿qué quiero?", sino ¿qué quieren los otros de mí?, ¿qué ven en mí?, ¿qué soy yo para los otros?." (El acoso de las fantasías, 19). La estrecha relación entre reconocimiento y deseo la llevarán entonces a cuestionar su propia existencia. Si los otros no me desean, no soy, me vacío; hasta que no me desean no soy. Asimismo, perdida entre las disquisiciones sobre su cuerpo, la tortura y sus recuerdos de otras vidas, irrumpe en el relato Persona, la película de Ingmar Bergman. Más específicamente, la escena que recuerda es la de Bibi Anderson, enfermera en el

filme, contándole a Liv, que interpreta a una actriz, una escena de sexo grupal con intensos detalles (la cual de hecho ha sido censurada en muchas oportunidades). Susan Sontag en su artículo *Persona* (1967), alude a los temas de esta obra de Bergman y a su otro film *The Silence*, proponiendo que: "Both films take up the themes of the scandal of the erotic, the polarities of violence and powerlessness, reason and unreason, language and silence, the intelligible and the unintelligible" (1).

Podría decirse que *La vida doble*, así como en cierta forma también *El infierno* de Arce, son obras que no sólo están atravesadas por estos temas, sino que los elaboran y los iluminan. De hecho las propias mujeres protagonistas de estas obras se constituyen siempre en un doble juego paralelo que se explicita, justamente, con la centralidad del cuerpo en las narraciones. Irene se debate todo el tiempo entre sus reflexiones sobre sí, cargadas de lenguaje y sus carnes, sus pechugas o su culo, la necesidad de ser vista en su carne. Esa tensión no sólo la habita a ella, sino también al lector y ella logra preverlo: "nadie puede comprender esta historia. Y nadie lo querría. Es inútil. Quedará la fábula edificante (...) la pornografía del horror" (39).

Lo que no se puede seguir omitiendo es que esa fábula edificante se sostiene en parte de esa conformidad, tiene que ver con la separación entre la carne y la idea. Duchesne en *Políticas de la caricia* propone un acercamiento al tema en su crítica a lo que llama Body Criticism. En uno de los textos que lee el autor, se encuentra la máxima "the body is the final site of ideology" y según Duchesne "ya aboca a un reduccionismo del cuerpo por sí sola" (28). La crítica de Duchesne propone que la ideología en esta sentencia termina operando como un cerco de la carne; en sus palabras: "nuestro problema entonces, con la sentencia "the body is the final site of ideology" no reside en "the body" o el cuerpo, sino en su contraposición dual con la llamada ideología: por un

lado el efecto ideológico, por otro la causa corporal. Con este corte digital en verdad es el cuerpo quien resulta sitiado, cercado por la ideología" (29).

Es por ello que la recurrencia a la posibilidad de explorar un sadismo positivo como estrategia de lectura apunta a "incorporar el pensamiento en la corporalidad". Creo que estas escrituras, aún cuando en la superficie lo hacen, dan cuenta de la importancia de no fracturar esa continuidad idea-cuerpo y eso permite que aunque el fantasma del cuerpo se subleve, sigan encontrando estrategias de supervivencia.

Para ello es importante tener en cuenta que sadismo y terror operan en un sentido desenmascarador; enseñan desde la pedagogía de la paranoia<sup>38</sup> con efectos claramente diferentes. El terror, como dice Rozitchner, deja en evidencia "lo siniestro que subyace, aunque invisible, en la vida civil" (Acerca de los vencidos y la derrota 27). Sin embargo el terror de la dictadura opera a través del exceso, trasvistiendo el horror, mostrando una paz edulcorada, llena de símbolos patrios y religiosos, de sonrisas que más parecen muecas, de alusiones permanentes a lo sagrado y lo divino, a lo recto y lo moral, a lo limpio y lo sano, lo anti-perverso. Irene pasa en su relato de la prisión a la vida anterior, fuera de ella (de la prisión y de la propia Irene); se pregunta por la distancia respecto de sí misma y comienza a enumerar a las figuras clave de su proceso de aprendizaje. La lección que se está enseñando es profunda. En cierto sentido, puede sostenerse que la pornografía y la prisión constituyen aparatos análogos. Si la prisión muestra la desnudez de la tiranía del poder, lo mismo sucede con la pornografía y la relación entre el represor y la víctima. Bersani propone un argumento radical, que va más allá del propio Foucault; no apunta solamente a la forma en que el sometimiento sexual puede reflejar la inequidad en la sociedad, a través de los binarismos pasivo-activo, sino que directamente el placer sexual produce política. Así, lo que

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Ver Kosofsky Sedgwick en *Touching Feeling* 

diferencia la opresión del gay de la del negro o el judío, es que si bien estos últimos pueden amar a su represor por diversos mecanismos de mímica o idolatría del poder, similares a los explorados por Levi en su zona gris, no se deviene judío o negro por la internalización una mentalidad opresiva, lo cual sí sucede con el homosexual. En palabras del propio Bersani, "that internalization is in part constitutive of male homosexual desire, which, like all sexual desire, combines and confuses impulses to *appropiate* and to *identify* with the object of desire" (209). Curiosamente en el testimonio de Arce, hay un único momento en el que esta hace alusión a ese intercambio gris, y es a raíz del mayor Wenderoth, con quien ella mantenía una relación. Al recibir un regalo de cumpleaños de parte del mayor, es acusada por parte de una agente de robar la cigarrera en cuestión. La situación finalmente es resuelta por el represor, que se presenta en la escena de manera casi heroica, y le evita a Arce tener que humillar (tal es la palabra que emplea en el testimonio) a la agente. Cerrando de una manera escalofriantemente irónica, el mayor afirma contundente "no aceptaré abusos contigo ni con nadie." A continuación, Arce, como la víctima que *casi* se erige en victimaria (o que al menos manifiesta haber tenido la oportunidad de hacerlo) reflexiona:

En momentos como esos me parecía que el mayor realmente sentía lo que decía. Nunca pude entender esa suerte de desdoblamiento, ese doble estándar que por un lado impide el abuso y por otro lado da manga ancha para reprimir, agredir, torturar, robar (...) sé que en este tipo de situaciones *hay una suerte de identificación entre la víctima y sus victimarios*. Yo no puedo responder sobre *las esferas ocultas* de mi propia conciencia (231).

Estas esferas ocultas de la conciencia son exploradas de manera radical en el personaje de Irene en *La vida doble*, quien en su cautiverio termina por convertirse en colaboradora incluso en las sesiones de tortura. Al entrar a ver a uno de los presos en cuya tortura participa, Irene nos dice "era rico tocarlo. Me imaginé la carne bajo la piel y pensé que debía ser rico comérsela. En otros tiempos, cuando eramos antropófagos, me habría comido esa carne a mordiscos" (172). A continuación intenta una escena sexual con el detenido a la que este se niega "tienes miedo que yo te guste y se te vaya a la mierda tu celo revolucionario, le dije. Mirame por lo menos, maricón" (173). Como víctima-victimaria que ha aprendido la lección, también ella insiste en la separación de la carne, aún cuando la de ella está llena de pensamiento. Es esta oscilación me parece que la forma en que se incorpora el pensamiento en la corporalidad en el caso de la novela que analizo a continuación, constituye una especie de punto medio o más bien punto de fuga. Pero concuerdo con esta necesidad de romper el dualismo, aún cuando estas lecciones pornógrafas (de nuevo, en el sentido improductivo), convenzan sistemáticamente de que no hay escapatoria.

## 3.7 UNA LECTURA DE *LA TRAVESIA* DE LUISA VALENZUELA.

Luisa Valenzuela, es considerada una escritora "muy argentina", como dos de sus referentes literarios masculinos, Jorge Luis Borges y Julio Cortázar, a quienes en diferentes momentos de su vida y por diversas razones estuvo ligada. En lo que refiere a su obra, como lo señala el prólogo del último volumen dedicado a ella del año 2010, la crítica internacional la ha estudiado en múltiples publicaciones<sup>39</sup>. Considero que leer *La Travesia* de Valenzuela, en clave de "literatura"

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> En particular a partir de los ochenta han proliferado los estudios críticos sobre su extensa obra (que cuenta más de veinte publicaciones) ya sea en libros –Sharon Magnarelli (1988), Juanamaría Cordones Crook (1991), Z. Nelly

de la dictadura" a diferencia de otra narrativa de la misma autora más obviamente identificable bajo ese rótulo (como *Cambio de Armas* o *Cola de lagartija*), ofrece un intersticio que genera las condiciones de posibilidad para una mirada innovadora sobre su obra. Para ello se intentarán complejizar las relaciones entre vida cotidiana, diferencia sexual y terrorismo de estado que atraviesan las casi cuatrocientas paginas de esta novela. Mi lectura de esta novela, parte de la idea de la Opresión. Me refiero a un punto clave en la crítica, por ejemplo, de Sara Castro Klarén, que aclara que la negación del sujeto femenino, no es la única de ese tenor en la historia, sino que es posible rastrear sus orígenes en las sociedades coloniales. A este respecto, la autora afirma que "la retórica de la opresión sexual tiene su paralelo en la retórica de la opresión racial o, mejor dicho, "La Retórica de la Opresión", que se ha practicado a través de la historia contra muchos y varios grupos" (40). En este punto también es importante traer a colación el planteo de Áurea María Sotomayor en su reflexión sobre la escritora en su accionar subversivo respecto de los cánones y la relación con cierta propuesta de insurgencia cixousiana (...)

La insurgencia se nutre de las experiencias sufridas de la opresión y cuando Cixous insiste en describir los contenidos de la insurgencia, invierte el proceso mismo que le da aliento. La que Cixous describe es su insurgencia personal; la escritura femenina no puede responder a los contenidos de insurgencia que otros definan (...) y para las escritoras latinoamericanas la propuesta de Cixous debe dejar una

Martínez (1994), Gwendolyn Díaz y María Inés Lagos (1994) y Ksenija Bilbja (2003)- o en prestigiosas revistas académicas como The Review of Contemporary Fiction, World Literature Today o Letras Femeninas. El ILLI ha dedicado un volumen a su obra en que es posible encontrar desde lecturas sugerentes del concepto de "herstory" de Showalter en la obra valenzueliana (Rilke Bolte), o lecturas que hacen dialogar la narrativa con el proyecto teórico de Valenzuela (Kaminsky) hasta lecturas que la inscriben dentro de la "literatura de la dictadura" deteniéndose en el análisis de *Simetrías* y *Cambio de Armas*, como literatura que reflexiona sobre al tiempo que sobrevive a la dictadura (Karl Kohut). (10).

marca: construir sí la insurgencia, pero desde nuestra particular y angustiosa experiencia propia (90).

La retórica de la opresión problematizada desde la experiencia propia es entonces el marco de lectura de las obras anteriores y también de Valenzuela. Como vengo sosteniendo, me refiero no sólo a la persecución política en términos de ideología político-partidaria sino también en términos de género y sexualidades (lo cual también es extensible a variables étnica-raciales si bien no serán las abordadas en estas páginas). En todo caso, experiencias que de alguna manera motivan en los sujetos femeninos la conciencia de su subordinación o al menos su capacidad de mapeo (intelectual y afectivo). No obstante, es justamente esta idea de subordinación, parte de los que se intentara complejizar en esta reflexión; si bien es innegable la importancia de partir del eje opresoroprimida, es necesario trascenderlo. En numerosos trabajos de ficción de nuestro continente, las guerras civiles, las dictaduras cívico-militares o el accionar de la guerrilla, por mencionar sólo algunos casos, han complementado la cartografía de la subjetividad propia de mujeres y hombres. En esta línea se inscribe la narrativa valenzueliana y por ello quiero considerar algunas ideas sobre el acto de escritura de esta autora. A propósito vienen la crítica Gwendolyn Díaz, una de las lectoras más agudas de Valenzuela y co-coordinadora del volumen antes mencionado trae a colación algunas de las ideas que mencionaba hace un momento. En su libro de ensayos *Peligrosas* Palabras, Valenzuela explica que lo que quiere decir con escribir con el cuerpo es básicamente poner las palabras donde uno quiere que vaya el cuerpo o a la inversa, poner el cuerpo donde quiere que vayan las palabras. Si se escribe sobre el miedo, uno debe ponerse en una situación peligrosa y sentirlo. Valenzuela recuerda haber experimentado miedo la noche que dejó la embajada mexicana en Buenos Aires, durante la represión militar, después de haber pasado horas

conversando con un terrorista político que había encontrado asilo en la embajada. Mientras caminaba sabía que podría ser seguida y detenida y experimentó miedo en cada fibra de su ser. Valenzuela sintió que en ese momento estaba escribiendo con el cuerpo (los énfasis son míos, 139). Creo que si hay una forma desde la cual elijo leer esta novela, es esta, si bien no siempre (o casi nunca) hay que hacerle caso a las teorías de los autores sobre sus actos de escritura. Respecto de la idea de "escribir con el cuerpo", ésta constituye dentro de la crítica feminista casi un clisé, y por ello quiero dejar claro que la relación cuerpo-escritura o palabra-cuerpo si bien se animará a dialogar con el lugar común tendrá particularmente la preocupación aludida en la cita de la autora y que fundamentaré teóricamente en lo que sigue. Se trata de una idea de exponer el cuerpo en la escritura, como lo propone Alicia Partnoy, escritora argentina, que fuera detenida desaparecida, torturada y encarcelada en el centro clandestino de detención conocido como *La Escuelita*. El caso de esta escritora es sumamente interesante, dado que en su caso, desde una literatura testimonial afirma lo siguiente.

Today, while sharing this part of my experience, I pay tribute to a generation of Argentines lost in an attempt to bring social change and justice. I also pay tribute to the victims of repression in Latin America. I knew just one Little School, but throughout our continent there are many "schools" whose professors use the lessons of torture and humiliation to teach us to lose the memories of ourselves. Beware: in little schools the boundaries between story and history are so subtle that even I can hardly find them (18).

El caso es que en esta novela, el acto de ex-poner el cuerpo se percibe en ese mismo miedo, se percibe que es una novela que dialoga *desde la corporalidad* con una etapa oscura y siniestra de la historia, aunque sea en una clave personal y desafiante, a través de una narrativa llena de tretas y estrategias que lejos parecieran estar de los tanques militares y los campos de concentración, tales como el erotismo, las artes plásticas, la locura o el humor. No obstante, en esto radica buena parte de su relevancia, en la capacidad de mostrar cuan indisociables han sido y seguirán siendo esas esferas vitales; mostrando, sin ir más lejos, que el detenido-desaparecido, desaparecía mientras la gente se excitaba, tenía orgasmos y era sometida de varias formas no todas ellas fácilmente legibles desde la dicotomía opresor-oprimido. Asimismo, propongo un paralelismo entre el ciclo de represión de la producción discursiva en torno a la sexualidad y la consiguiente explosión de los mecanismos de incitación a la confesión, y la represión de la producción discursiva en torno a la política, fomentando también una explosión de medios de incitación a la confesión. Lo innombrable en el sexo y en la política, engendran la necesidad de la confesión.

## 3.8 ACERCAMIENTO A LA NOVELA.

En *La travesía* de Luisa Valenzuela, se presenta una relación heterosexual caracterizada por una erótica inusual y violenta, donde el hombre es quien fija los parámetros y al mismo tiempo evade el contacto físico. Se trata de una erótica que deviene en vínculo epistolar donde la mujer es quien escribe las cartas (de las que nunca recibe respuesta) contando apasionados encuentros sexuales con otros hombres que nunca tienen lugar en la realidad (a diferencia de aquella fémina que enviaba las fotos de sus encuentros sexuales a su esposo en el temido infierno onettiano). Un

vínculo en el que la mujer es quien ejerce el acto escriturario, que aparece a priori envuelta en una relación de evidente sometimiento; exploraré entonces esta interacción opresiva/represiva y su relación con el terrorismo de estado en la Argentina. Considero que es posible una lectura de la novela que contribuya a entender una posible erótica de la represión en el contexto del terrorismo de estado, a través de la relación entre la protagonista de la novela, Marcela y Facundo (F), su "tirano" amante o secreto marido. Me refiero a una lectura que ayude a "desenmascarar" (no es casual este término, dado que las máscaras tienen un rol importante en esta novela) la engañosa distinción entre opresión/tiranía política y sexual y más bien se concentre en sus convergencias. Para ello, será considerado el concepto de erotismo en Bataille, y también sus ideas respecto de la relación víctima – victimario en la relación sexual heterosexual y su articulación con el rol del reconocimiento y el deseo en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Así también, a través de una lectura feminista de sus componentes sádicos, propongo una interpretación de la figura de F a través de mi "ensayo de concepto": la figura del pedagogo sexual tiránico, que construye el cuerpo de su amante como mediación e instancia de reconocimiento, análogamente a otras manifestaciones tiránicas. Al mismo tiempo intentaré mostrar las estrategias subversivas de la protagonista (en este caso la oprimida) que la llevarán a un redescubrimiento (o tal vez reelaboración) de su subjetividad y de su deseo, gracias al ejercicio de la memoria.

# 3.9 LOS INFIERNOS TAN TEMIDOS

La protagonista de la novela, cuyo nombre no sabemos hasta el final (lo cual no es un dato menor para ninguna lectura) es una antropóloga, exiliada por motivos políticos de la Argentina durante la última dictadura militar (que vive en Nueva York. Antes de ese exilio que irá revelándole a sí

misma muchas cosas (inclusive la propia consciencia de su lugar en el mundo debido a ese exilio forzado) vive una extraña relación con quien llega a ser su marido en una ceremonia secreta, su misterioso profesor Facundo Zuberbuhler (abogado y docente de antropología forense). Luego de ese matrimonio secreto es forzada por Facundo a dejar el país dado que "la cosa" se estaba poniendo peligrosa. La historia que se nos va contando en un lúcido estilo indirecto libre, tiene como lugar de enunciación una ciudad de Nueva York con actividades y amigos que distan bastante de aquel lejano Buenos Aires de los años setenta<sup>40</sup>. A tal punto es perceptible esa distancia, que la novela se abre con la protagonista concertando una cita con un desconocido en el MoMA mediada por Ava, una de sus amigas, quien vive como dominatrix, configurándose como una de las instancias femeninas de influencia sobre Marcela. Respecto a su exilio, antes de llegar a la gran ciudad, vive cuatro años de constantes desplazamientos por diferentes destinos: Java, Nepal, Papúa, Nueva Guinea, Australia. Para recibir los pasajes aéreos de parte de su marido, la antropóloga debe cumplir rigurosamente con el envío de sus cartas. Estas son descubiertas años más tarde por Bolek Greczynski, artista polaco exiliado en Nueva York, quien llega a Buenos Aires por medio de su pareja y realiza allí una intervención artística con el leit motiv de los desaparecidos. Por un revés climático, un cartel de su exposición cae en la terraza de la antropóloga y en ese apartamento descubre unas cartas que alguien ha deslizado por debajo de la puerta y decide llevárselas. Las cartas tienen la particularidad de tener recortado el nombre del destinatario (dato que independientemente de apuntar al ocultamiento de Facundo, tiene su correlato en la extendida práctica de la censura sobre la correspondencia de esa época) y la estampilla del país desde el cual son emitidas. Cuando Bolek decide robar estas cartas, comienza su travesía tras la

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Un buen panorama de la producción literaria y su interacción con la cultura en Argentina en relación al Proceso de Reorganización Nacional se encuentra en el trabajo de David W. Foster *Violence in Argentine Literature* (1995).

autora. Estas cartas vuelven a Marcela para revelarle una serie de cosas que en apariencia pertenecen a su pasado, pero como ella misma constatará a través de sus idas y vueltas en el tiempo, se trata ni más ni menos que de su propio presente. La novela de Valenzuela puede leerse como un *Bildungsroman*, lo cual no es muy original si consideramos que la propia autora ha dado esta pista de lectura al referirse a ella en una entrevista que le realizara Guillermo Saavedra como "una novela de crecimiento." Lo que me parece más interesante es ver la novela como una novela de crecimiento pero no tanto en el sentido clásico de la novela de juventud, sino más bien en otro sentido, ensamblado con el horror de la dictadura militar como subtexto histórico.

Quisiera en tal sentido incluir una cita de la novela que explica el centro del dilema. En el apartado 2 Consuelos 2 de la primera parte, Marcela al sentirse interpelada por su amigo Bolek, parece esbozar dos consuelos, presentando el segundo de esta forma: "2-(mayor) ¡La metáfora de su arte, mis cartas!... la lucha del erotismo privado contra la represión de estado o algo por el estilo. ¡¡¡Mamita!!!... Y ahora ¿que?" (135, énfasis míos). Ahora bien, sin ser autobiografía, autoficción o testimonio en términos estrictos (discusión interesante si bien no se puede hablar de géneros literarios en términos de compartimentos estancos, ya que elementos de diferentes géneros y registros se mixturan en las ficciones actuales, generando "textualidades híbridas" como la ficción de huella testimonial) esta novela se inscribe en esta tendencia intimista, que tiene que ver además con una cuestión estrictamente de género. Como se ha teorizado largamente, la micro historia personal, doméstica, ha sido para la mujer una posibilidad de contribuir a la narración de la historia y en esto nos es útil el análisis de Sarlo, cuando alude a las historias de la vida cotidiana y al "interés novelístico de sus objetos" y plantea que "Como se trata de la vida cotidiana, las mujeres (especialistas en esa dimensión de lo privado y lo público) ocupan una porción relevante del cuadro. Estos sujetos marginales, que habrían sido relativamente ignorados en otros modos de

la narración del pasado, plantean nuevas exigencias de método e inclinan a la escucha sistemática de los "discursos de la memoria": diarios, cartas, consejos, oraciones" (19). Con estas claves de lectura en mente, seguiré adentrándome en los aspectos medulares de la novela, como la idea de la "educación sentimental/sexual" tiránica y las estrategias de subversión.

#### 3.10 LA EDUCACION SEXUAL I. EDUCAR PARA EL TRAUMA

La relación entre Marcela y Facundo, comienza como una relación entre estudiante y profesor: "Sería bastante nuevita ella en ese entonces pero no idiota. Dieciocho años al fin y al cabo es una edad apreciable, una ya sabe quién le gusta y a ella le gustaba F, Facu, FZ, el Zuber, el profe, el hombre con poder. (...) soñaba que ella iba hacia él y le decía ya está, te invito a pasar. Como quien brinda la hospitalidad de su vagina" (51-52). En consonancia con la típica relación "pedagógico- sádica", es ella quien desea brindar "la hospitalidad de su vagina". Evidentemente, se trata de una relación donde la erótica del poder hace de Facundo Zuberbuhler, un hombre encantador, que tan sólo en virtud de ese poder que ostenta se vuelve irresistible. Este hombre que la seduce hasta lograr desesperarla, le exige que pierda su virginidad con otro y, además, lo designa expresamente: "Con ése, le dijo FZ un día a la salida de clase mientras miraba su proyecto de tesina y marcaba cosas con un lápiz como quien corrige el texto. Con ése, y le dibujó una flecha y con los ojos señaló a un muchacho que estaba apoyado contra la pared, leyendo. ¿Con ese, qué?, le preguntó ella muy bajito porque ahí mismo entendió. Con ese te encamás y después si te quedan ganas venís a buscarme, contestó F" (51). Lejos de la belleza y ternura de alguien como Juancho, el joven con quien F le exige desvirgarse, F seduce con su poder. En virtud de esos años de más y ese rol de profesor, ese "poder" misterioso, embelesa a la protagonista que desea fervientemente

entregar el cuerpo, hacer pasar al falo, recibirlo con todo lo que ello implica; a ese falo que trasciende el pene, a ese falo que es también el poder del saber, y en definitiva el poder del secreto, un elemento central en toda la narrativa valenzueliana. Ese mismo pedagogo tiránico es el que tal como años más tarde lo sabrá ella, está relacionado con la desaparición de Juancho. El maestro decide que ella se acueste con su joven compañero de estudios y luego lo desaparece como lo entenderá Marcela con la llegada de una carta de su amigo Bolek en medio del nuevo intercambio epistolar que emprende con él; ante esa noticia se quiebra por fin: "El torrente de lágrimas sólo se justifica y acrecienta cuando ella *por fin vislumbra el horror y cree comprender la desaparición de Juancho*, las palabras de F reduciéndolo todo un improbable viaje" (297, énfasis míos). Siguiendo con la idea de la educación sexual, Jane Gallop plantea algunas cuestiones sobre la pederastia que iluminan esta idea de la tiránica educación sexual que propongo<sup>41</sup>:

Pederasty is undoubtedly a useful paradigm for classic European pedagogy. A greater man penetrates a lesser man with his knowledge. The student is empty, a receptacle for the phallus; the teacher is the phallic fullness of knowledge. (...) this structure and its sexual dynamic become explicit in Sade. The student is an innocent, empty receptacle, lacking his own desires, having desires "introduced" into him by teacher. If the phallus is a sign of desire, then the student has no phallus of his own, no desires, is originally innocent. The loss of inocence, the loss of ignorance, the process of teaching, is the introduction of desire from without into the student, is the "introduction" of the teacher's desire (43).

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup>El texto de Gallop al que hago alusión tiene por título "The student body" y pertenece al libro *Thinking through the body*, y remite justamente a las relaciones sexuales/pedagógicas entre estudiantes y maestros, siendo un homenaje de la autora a sus propias "relaciones pedagógicas"; sin dudas una de las bellas casualidades de la investigación.

En este texto se problematiza una idea en dialogo con algunos postulados lacanianos, que cobrara fuerza luego en reflexiones como las de Judith Butler, sobre el falo como un significante que trasciende la asociación cuasi sinonímica con el pene. En tal sentido, el estudiante en tanto receptáculo vacío espera ser llenado con el conocimiento que aparece como condición previa del deseo. A continuación Gallop analiza las historias de *Philosophy in the bedroom y Justine*, del Marqués de Sade. En el caso de la primera, rompiendo la tradición, se trata de la educación de una jovencita en lugar de un jovencito y de este modo se dramatiza la contradicción en términos de lo que Gallop llamará pederastia heterosexual. Independientemente de que las historias puntuales de Sade no sean de particular interés, si lo son algunas conclusiones: de los personajes masculinos en juego, El Chevalier, quien prefiere la penetración vaginal tiene el pene más largo que Dolmancé pero este último es más viejo y más libertino (menos inocente). Siguiendo el razonamiento de Gallop

If phallic power were organized around sexual difference, the Chevalier would be more phallic. But it is Dolmancé who is more phallic, more powerful, more masterly. He is the schoolmaster and the director of the scenes (...) That Dolmancé should be more phallic with explicitly less penis is the mark that phallic power is attached to questions of knowledge, experience, and age, rather than to the sexual distinction (48).

En el caso del protagonista masculino de *La Travesía*, Facundo, esta distinción parece pertinente para su abordaje. El pene en cuanto tal, es algo menor en relación a su poder

fálico, en tanto no existen relaciones sexuales carnales entre el y Marcela. Tal poder se define en Zuberbhuler al igual que en Dolmance, no en torno a la diferencia sexual, sino en torno a cuestiones de conocimiento, experiencia, edad y en su caso particular además, en la capacidad de producir terror:

A vos te falta calle, la increpo F más o menos al mes de vivir juntos. No me interesan las mujeres sin experiencia, date una vuelta por el Puerto y levantate un marinero, hace algo sustancioso, no quiero tímidas doncellas a mi edad. Lo de tímida doncella él sabía y ella sabía que era una sobrevaloración. Igual los treintipico de años que los separaban le permitían hablarle así. (...) lo novivido escapaba de la boca de ella como de un resumidero, y se alimentó de lecturas non sanctas para poder incursionar como quien no quiere la cosa en el magma del deseo. El deseo del otro (105).

Este poder fálico de introducir el deseo en el/la aprendiz se sostiene en la tiranía y una tensión amo-esclavo que la subyace. ¿Cuánto se distancia el tirano-represor (torturador, soplón, desaparecedor), típico agente de las dictaduras y el terrorismo de Estado (caracterizado por su impunidad debida justamente al respaldo de todo el poder represivo de aquel) del tirano-sexual y pedagógico? Esta es la pregunta engañosa, invalida, la pregunta valida seria más bien de que forma se distancia. Tirano este último, que se niega al deseo animal de la mujer, que la "bestializa" por razón de su deseo insatisfecho y la induce a lo que desde afuera podría verse como la humillación permanente (si cumpliera efectivamente con lo solicitado por el tirano) de entregar su cuerpo, mancillarlo, como la narración lo indica

Castrador F no la dejaba mi acercarse y ella acataba, y tarde por las noches ella zarpaba en pos de incursiones que supuestamente la harían volver con olor a otro, salpicada y manoseada por otro inventado, total F no comprobaría con sus cinco sentidos, tan sólo con su oído y entonces sí era fácil simular y hablarle de antros infames donde *el cuerpo es mancillado* cuando en realidad ella había ido al cine con alguna amiga –ni a ir sola se arriesgaba- a ver una de culos (192).

Cualquier lector atento es capaz de leer a Facundo en clave de alcahuete<sup>42</sup>, pero también, si nos atenemos a ciertas lecturas feministas, estaríamos ante un sádico libertino o un paso más en términos de las particularidades del sádico, dado que tiene problemas con todos los orificios de la amada, excepto con el que produce las palabras que le gustan escuchar, pero sólo en virtud de ello<sup>43</sup>; por otro lado, F le demanda que pierda la virginidad con otro hombre, en virtud de su rotundo rechazo a entrar en contacto con la sangre

A F le dije que había pasado la noche con Juancho y no mentí. Pero no hubo derramamiento de sangre como F esperaba. Me repugna la sangre. ¿Por qué, por qué? Por qué buscó entender ella desde la más infantil de las preguntas, entender con palabras las oscuras marejadas del alma. *Me repugna la sangre*, y de la sangre

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> "Alcahuete es la forma en que se llama vulgarmente en la dictaduras argentina y uruguaya (desconozco si en otros lugares se emplea el mismo término) a los civiles que colaboraban con el régimen adquiriendo y facilitando información en lo que llamaban "tareas de investigación" o "inteligencia".

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Luisa Valenzuela (1982) en su ensayo "Mis brujas favoritas" alude a la analogía de Margo Glantz entre la boca y la vagina, como orificios perturbadores para los hombres a través del tiempo: la vagina como exceso sexual y la boca como potencial subversión por la palabra.

uterina ni hablemos viene cargada de moco, le dijo el muy melindroso como si su asco fuera universal y aceptado por todos. ¿Por qué te repugna, por qué? (123, énfasis míos).

La pregunta desesperada de Marcela, en busca de una respuesta sobre el porqué de ese asco tan decidido, remite a una vuelta a la idea del libertino, si seguimos algunas ideas de Irigaray. La francesa plantea una sentencia contundente, el libertino ama la sangre, pero no cualquier sangre, sino la sangre que se derrama siguiendo sus procedimientos pero con la sangre menstrual, sobreviene el tabú. Es por esto que Irigaray reflexiona sobre la idea de que tal vez están censurando algún aspecto "natural", pero el hecho de que sea la sangre y ponga a las mujeres como víctimas de esa prohibición es curioso, y tal vez tenga su explicación en el horror que puede producir la propia sangre (202 y ss.). En la desesperación de Marcela se trasluce la lucidez de la reflexión que subyace; ese por qué desesperado, esgrimido desde la vergüenza del propio cuerpo y sus fluidos, desde su "infantilismo" buscaba una respuesta que residía en "las oscuras marejadas del alma". Esta necesidad de producir vergüenza, de inducir el asco propio, tiene mucho que ver con los procedimientos de la inducción del trauma que se tornara una práctica harto extendida durante las dictaduras. Las prácticas llevadas adelante centros clandestinos de detención montados durante las dictaduras del cono sur, cristalizaba, entre otras de las prácticas del terrorismo de Estado, las asimetrías de poder entre hombres y mujeres, así como la "feminización" de los detenidos hombres. Era un espacio de privilegio para ver las estrategias del poder ejercido de las formas más atroces y al mismo tiempo impunes, sobre los cuerpos femeninos en nombre de la necesaria aniquilación de la subversión política. Allí se "jugó" el abuso sexual, la violación a los cuerpos, se practicó la seducción como un programa de avasallamiento, la conquista de un trofeo. La

masculinidad de los torturadores se afirmaba en su poder absoluto de producir dolor y sufrimiento. La tortura era parte de una "ceremonia iniciática" en los cuarteles y casas clandestinas donde eran llevados los /as prisioneras/os políticos (su desaparición durante largos períodos era la forma de "cura" del cuerpo social enfermo de subversión). Allí se despojaba a la persona de todos sus rasgos de identidad. La capucha, la venda en los ojos impedía la visión generando mayor inseguridad. Para los torturadores significaba no ver rostros, castigar cuerpos anónimos, castigar subversivos. El uso de apodos, frecuentemente de animales, los rituales que se practicaban: música estridente, insultos, amenazas, por parte de los miembros del equipo de represores torturadores son momentos de exaltación, cuando el torturador se sentía como Dios, con poder para reducir al/la otro/a a ser una víctima pasiva<sup>44</sup>. Asimismo, el torturador busca sus propios enunciados en el interrogatorio al torturado, busca que ante la humillación y la despersonalización se le devuelva su verdad y aquí encuentro también un punto de contacto con el accionar de nuestro abogado y pedagogo sexual: el induce a la aprendiza a escribir lo que quiere escuchar. Idelber Avelar dedica parte de su reflexión sobre los procesos dictatoriales, a considerar las condiciones narrativas de la representabilidad del trauma, y plantea que "la tecnología de la tortura es la producción calculada de un efecto (...) Invariablemente su objeto es producir en el sujeto torturado mismo un efecto: autodesprecio, odio, vergüenza (...) Hacer hablar para que no pueda hablar, producir lenguaje para manufacturar el silencio"; Avelar remata la sentencia con la frase de Laub "El no contarse de una historia sirve como una perpetuación de su tiranía" (183).

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup>En una entrevista realizada por Magdalena García Pinto, Valenzuela da cuenta de su preocupación por el mesianismo de la represión: (...) la ceguera dogmática que es lo que a mí me interesa tanto, lo religioso sin criterio, cómo todo eso se une al manejo político. Trato por primera vez el tema del poder. Otro tema que a mí me importa mucho es la locura mesiánica y la locura del poder, la locura de Nerón y de Calígula, la de los negros de Etiopía. Esa locura que vemos tanto en los africanos pero que está también más disimuladamente y con menos primitividad en los militares nuestros aunque con la misma intensidad (247).

Existe un paralelo en lo que remite a los procesos de represión y como estos generan luego, la necesidad de la producción de discursos, de la confesión. Michel Foucault en su *Historia de la Sexualidad*, analiza en detalle los procesos mediante los cuales, el siglo XVII marca el comienzo de una era burguesa represiva en la que comienza a hacerse imposible nombrar el sexo siendo que "a partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor"(25). En cierta forma, un proceso análogo tiene lugar en los contextos de represión y terrorismo de estado, con el nombramiento de lo político. En cuanto a los mecanismos, el lenguaje sabrá buscar entonces las alternativas necesarias para extraer "la confesión de la carne" ya que tal como lo dicen el filósofo

Pero la lengua puede pulirse. La extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia —a expensas, quizá, de algunos otros pecados— a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado

lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho (28).

Para quienes hemos estado en contacto con la realidad política dictatorial o post-dictadura, esta última sentencia, "todo debe ser dicho", es parte de lo que hemos aprendido como lema de estos períodos represivos. A la interna de las familias, existía una presión constante para que las madres supieran todo de sus hijos y en particular de sus actividades políticas o activistas que pudieran comprometerlos, así también funcionaba en las instituciones educativas, espacios laborales, entre otros. La presión por la confesión no sólo de lo propio sino de lo ajeno, era un imperativo social de primer orden. Desde luego esto estaba en tensión con la imposibilidad de habla de política en los mismos espacios aludidos. Esta paradoja de lo innombrable produciendo estrategias discursivas en torno de sí, resulta uno de los paralelos más interesantes. Resulta interesante la forma en que lo sexual y lo político, por un lado son los innombrables, los que hay que censurar antes que nada en el lenguaje. En el caso de Marcela, debe entrarse en el detalle de sus imaginaciones voluptuosas, delectaciones movimientos del alma, así como en el involucramiento que estas confesiones y fantasías tienen con otros objetivos de persecución política, como el de Juancho, el chico con quien Facundo la obliga a acostarse y luego es desaparecido por él. ¿Qué tiene que ver este efecto con nuestra protagonista? Cuando Marcela se rencuentra con estas cartas, surgen una serie de tensiones, contradicciones y cuestionamientos en su intimidad

Asomarse a ésa actividad oculta: sus cartas a F. Por qué las escribió, se pregunta ahora como se ha preguntado mil veces, sin atinar respuesta. Sin osar formular una

respuesta. Durante años, cuando por fin lograba redondear alguna de las historias venciendo sus propias barreras, accediendo con saña y alegría a todo lo que consideraba indecible y lograba ser dicho, por ella, como confesión de actos inconfesables e irrealizados pero confesados que es una forma incuestionable de la realización; anotados sin pudor, sin límite, sin miedo ni vergüenza, sentimientos todos esos que bien podrían aquejarla en el acto sexual pero no en el acto de escribir sobre el mismo aunque también, también en el acto de escribir la asaltaban el miedo y la vergüenza y el horror porque ¿quién era ésa, de imaginación babeante y viscosa, inundada de flujo? (119).

El miedo, la vergüenza y el horror y por la pregunta final también puede inducirse el asco, el autodesprecio, son los efectos que tiene su propia escritura redescubierta para Marcela, en la que se evidencian las contradicciones que su lectura le genera. Alude a la gestación de las mismas como libre de todos esos efectos negativos, si bien reconoce que en el acto de escritura, todo eso la asalta. Asimismo, es posible interpretar que en el nivel de su deseo y de su erotismo, F la hace hablar para que no pueda hablar, produce en ella la escritura de *su* deseo de modo que ella no puede acceder al propio. En tal sentido me parece pertinente traer a colación la consideración de Avelar sobre algunas narrativas similares, según él "la manufacturación de una narrativa no cómplice de la perpetuación del trauma incluye como uno de sus momentos, de nuevo, una guerra al interior del lenguaje, alrededor del acto de nombrar"(185). Esta problemática del "acto de nombrar", es apreciable en narrativas "afines" a la novela que nos ocupa; tal es el caso de *El común olvido* de Silvia Molloy, novela que también dialoga con el terrorismo de Estado de la dictadura argentina y que ya desde el vamos alude a esta idea de un olvido colectivo y que entre

sus páginas problematiza a la memoria y se refiere a "algo que no tiene nombre". En tal sentido, para pasar a mi apartado siguiente, quiero quedarme con otra de las ideas de Avelar sobre estos relatos, que me parece clave para entender esta novela en el conjunto más amplio de escrituras; dice el autor "Enfrentarse con el trauma es conquistar el espacio de una narrabilidad en el que incluso el desenmascaramiento de la narrativización pueda tener lugar; la conquista de ese espacio de narrabilidad depende de una operación permanente, colectiva sobre el lenguaje" (186). Creo que buena parte de la batalla por ese espacio de narrabilidad a través del enfrentamiento con lo que duele, es la tarea emprendida por la protagonista de *La travesía*.

## 3.11 LA EDUCACIÓN SEXUAL II. DESENMASCARAMIENTOS.

Es interesante trazar un paralelo, por más de que la propia autora se haya encargado de separar las aguas, entre las erotomanías de la novela y la pornografía. No obstante, en un pasaje de la novela, al contar las estrategias a las que tuvo que apelar para la escritura de sus cartas, la pornografía aparece como recurso.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> En la entrevista antes referida a Valenzuela, cuando García Pintos le pregunta por la relación de sus textos con la política, la escritora contesta lo siguiente: Sí, la política nos la han impuesto. Aparece en Aquí pasan cosas raras, en Como en la guerra, en mi última novela, Cola de lagartija, porque llega un momento en que no se puede uno desprender de eso, el horror fue tan grande que callarlo es lo peor. Finalmente, uno escribe para entender (...) Al escribir sobre la cosa política, más bien sobre el horror, de las muertes provocadas, de las desapariciones, es realmente un querer saber por qué esta crueldad, por qué este horror, y asumirlo y reconocerlo. Esta es la función del escritor como nombrador. Hay una manera de reconocer, de no negar una realidad y a uno le cuesta mucho hacerlo. Yo creo que es una de las partes más difíciles, y sin embargo, es lo único que podemos hacer. Es decir, mantener viva esa memoria del dolor para que no se vuelva a repetir, o intentar que no se vuelva a repetir (232).

Con Juancho alquilaban *videos pornográficos ¡y cuán gráficos!*, se iban a verlos a su pieza de pensión, tranquilitos, abrazaditos, y después ella volvía al estudio de Congreso a cumplir con el sexo oral que le era requerido, de una oralidad verborrágica y frustrante. ¿Frustrante? En absoluto; había algo en ese inventar desaforado que le despertaba un loco entusiasmo y le permitía sentirse por encima del hombre superpoderoso que era Facundo Zuberbuhler (70).

De modo que la pornografía pasada por el filtro del lenguaje o mejor dicho, elaborada en el lenguaje, se convierte en la estrategia de supervivencia de la protagonista. Una lúcida mirada imposible de soslayar que construye a la pornografía como sexualidad femenina para el placer masculino, es la de Irigaray. Siguiendo esta línea del libertino y él o la aprendiza, la crítica francesa presenta la idea del master que está "enseñando" a la joven "extranjera" (foreigner en la traducción al inglés), sacándola de lo que podríamos entender como "ignorancia sexual". Irigaray juega en paralelo con la respuesta incondicional de esa amante que establece con el master un diálogo con matices socráticos, en el que todo es abnegación y reconocimiento de la superioridad masculina y viril; asimismo en su análisis da cuenta del lugar que adquiere la mujer en esa dialéctica opresiva, de la que si bien este es un dato que ya tenemos de antemano, es leída por Irigaray a través de una serie de pistas que son particularmente útiles para entender la relación Marcela- F

At most, I am supposed to display my display my enthusiasm: "Yes, yes, yes..."
"To be sure" "Obviously." "Of course." "How could it be otherwise." "Who could disagree with that?" and other sounds, less clearly articulated, which prove to the master that I am ecstatic about what he knows how to say or do. That is indeed the

case: I am beside myself. Overcome. Overtaken (which also means "beaten"). From this point on –he professes- I am to enter into my pleasure. First I have to lose consciousness- and existence? – through the theoretical and practical power of his language (198).

A continuación, la crítica se cuestiona sobre la posibilidad de formularle preguntas al master, y se contesta que eso implicaría desde ya una renuncia a su condición "natural", al tiempo que sería censurada en nombre de algún legalismo en tanto "he is assuedly a born legislator" (198). No es casual que el hombre poderoso de la novela, Facundo, sea un reconocido abogado (como tampoco es casual que Marcela sea antropóloga, a lo que volveré más adelante). Luego Irigaray va más allá, para preguntarse cuál es la función del placer sexual de la mujer en este contexto; una de las preguntas, punta a saber si el placer sexual femenino es en definitiva una cuestión importante para el pornógrafo. Podría hacérsele la misma pregunta a al personaje de Facundo en *La travesía*... ¿qué valor tiene para él el disfrute sexual por parte de Marcela? Ella en ningún momento define los términos de esa relación erótica, simplemente acata los propuestos por Facundo.

Por las noches Facundo se sentaba en un sillón frente al de ella y le hablaba. Le decía todo lo que le iba a hacer cuando estuvieran uno encima del otro, debajo, detrás, delante, cabeza arriba, cabeza abajo, le decía qué partes de su anatomía iba a usar para estimular, y cómo, tantas partes de la anatomía de ella. Le explicaba qué esperaba a su vez de ella y no la dejaba abandonar su asiento en la otra punta de un espacio que no era demasiado amplio pero se volvía inconmensurable. No te movás o te ato, amenazaba, y ella sujetaba fuerte los brazos del sillón para no

responder a sus encantamientos. Nunca llegó a atarla. Ni lo intentó. Ella piensa que una ligadura hubiese roto el hechizo. La habría salvado. Le resulta insoportable atadura alguna, pero las palabras de él la adherían al sillón como resina epoxi y ella sólo atinaba a abrir más y más los oídos, los brazos, las piernas, la boca, porque la voz de F se hacía cada vez más pastosa y ella se dejaba penetrar por el poderoso aire que sus promesas de penetración movían. Como un soplo candente. Y después nada. La mayor parte de las noches, despertaba en ella un miedo casi mítico (106, énfasis míos).

Más allá de los mecanismos de la pornografía como forma de opresión, este pasaje también ofrece la posibilidad de pensar nuevamente el paralelo del trauma sufrido por el "cuerpo político". Retomando una reflexión de Scarry, Avelar plantea que la experiencia del dolor en la Biblia, se articula a través de la repetición de la acción de la voz de Dios sobre los hombres. En palabras del autor remitiendo a Scarry "Ser Dios es no tener un cuerpo y al hablar, por ejemplo desde el fuego, "ser solo una voz" (Deuteronomio 4:12); ser hombre es tener un cuerpo sobre el cual se imprime la voz divina. La voz comanda el cuerpo, el verbo se imprime en la carne (...)" (181, énfasis míos). Esta idea de ser solo una voz y el mismo tiempo imprimirse en la carne, recuerda la definición que se da a lo largo de *La Travesía*, del abogado F. el hombre que tal como lo vemos en la cita de la novela que antecede, penetraba tan solo con su voz pastosa, ejerciendo a través de ella su poder, generando con ella el terror. En tal sentido, nuevamente podemos asistir a cierto paralelo que deberemos complejizar necesariamente, pero que en principio plantea un nuevo paralelismo entre los mecanismos de extracción de confesión y tortura y la relación F-Marcela. Siguiendo nuevamente a Scarry a través de Avelar:

En los orígenes mismos de la civilización se encuentra tal sujeción, la misma sujeción descrita como característica del acto de tortura: la inflicción de dolor de la voz sobre el cuerpo. La reflexión de Elaine Scarry sobre lo que llama ella "la estructura de la tortura" presenta una contundente tesis acerca de la "transformación del cuerpo en voz" (...) seria la operación realizada por el torturador, cuyo cuerpo esta marcadamente ausente, torturador que monopoliza mundo, voz y yo. Según el axioma de Scarry, entonces, "el torturador no tiene cuerpo, solo voz, y el sujeto torturado no tiene voz, solo un cuerpo" (181).

Independientemente de las diferencias que luego manifestará Avelar con Scarry, hago acuerdo con esta en la importancia de la voz del torturador como parte emblemática de su poder sobre los cuerpos. Al mismo tiempo, considerando a la tortura como algo integrado a la civilización, en términos de lo planteado por Avelar, es posible ver esta división y la vigencia de la idea poderosa de la voz-palabra. En el caso de Marcela y F, se vuelve evidente la forma en que él termina por ejercer su dominio fálico, sólo a través de su voz, en la cual canaliza sus pedidos; pedidos que apuntan a mancillar y ultrajar el cuerpo de la otra. No obstante la pertinencia de estas observaciones para el vínculo entre Marcela y F, todo se vuelve más complejo, y la narrativa pulsa los límites cuando el hombre dispone que el cuerpo de la mujer sea gozado por otros hombres (sólo hombres), desvirgado y penetrado por otros, para luego ser él quien tenga, de todos modos, el acceso y dominio privilegiado de ese deseo. De alguna manera hay un componente tiránico también en esa práctica. En sus preguntas a los pornógrafos, Irigaray trae a colación algunas preguntas por demás interesantes

To whom is this woman being shown, in her body and her pleasure? For whom is man's sex represented? Isn't it finally, to another man that the statements and performances of the professor of inmorality are addressed? In a relationship established between (at least) two men, the ignorant young woman is the mediation prescribed by the society. The woman is all the more in the foreground because the scene is played out between men. In such a system, what is the function of woman's sexual pleasure? (199)

De alguna forma aquí está en juego el problema del reconocimiento; la experimentación sexual que está en juego en la escena pornográfica, toma a la aprendiza como una mera mediación estipulada socialmente, que sirve al hombre como verificación de su poder sexual, dado que según lo clarifica Irigaray a continuación, los síntomas del placer sexual femenino como pueden ser los orgasmos, no son más que *significantes* del éxito sexual de la dominación masculina. El cuerpo aparece, tal como plantea la crítica francesa, reducido a una superficie a ser rota y violentada, lo cual, tal como ella lo enuncia, no niega la posibilidad de un placer, pero un placer del cual no pueden hablar. La mujer permanece ignorante entonces, dado que su aprendizaje sobre el placer, está completamente subordinado a "los modos de producción" masculinos del mismo, a la economía sexual patriarcal, por lo tanto, el que tiene el "conocimiento", el saber específico respecto de la producción del placer es el hombre y es quien se aprovecha del mismo (200). En este punto, la pornografía y el erotismo comienzan a parecerse mucho, más aún en el lugar asignado a la mujer. No obstante, la información que proporciona el análisis del erotismo, proporciona algunos datos más sobre la perversión que oculta los verdaderos móviles de la

grotesca dominación sexual del porno y cómo se emparenta con otras perversiones relacionadas a la necesidad de dominar. Para Georges Bataille

Eroticism is one aspect of the inner life of man. We fail to realise this because man is everlastingly in search of an object outside himself but this object answers the innerness of the desire. The choice of object always depends on the personal taste of the subject; even if it lights upon a woman whom most men would choose, the decisive factor is often an intangible aspect of this woman, not an objective quality; possibly nothing about her would force our choice if she did not somehow touch our inner being (...) Human eroticism differs from animal sexuality precisely in this, that it calls inner life into play (...) However that may be, eroticism is the sexual activity of man to the extent that it differs from the sexual activity of animals. Human sexual activity is not necessarily erotic but erotic it is whenever it is not rudimentary and purely animal (29).

En esta sentencia, es posible apreciar el espesor del erotismo en la vida del hombre; sin exagerar leyendo a Bataille podría concluirse que el erotismo humaniza. Ahora bien, humaniza al hombre en el momento exacto en que deshumaniza por completo a la mujer. Como lo resalta Suzanne Guerlac "the object of desire, Bataille writes in "L'histoire de l'érotisme", is "the mirror in which we ourselves are reflected"<sup>46</sup>. The woman performs this reflection to the extent that she operates as a sign. Lo que retoma Guerlac del planteo de Bataille, es que la consciencia del hombre

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Patrick ffrench (2007) proporciona una lectura interesante de la relación del sacrificio en Bataille con la desnudez del cuerpo femenino así como con la virilidad carnívora.

de sí mismo como sujeto erótico, depende de la lectura de la transgresión en el objeto erótico mujer; es la vergüenza de la mujer (real o actuada) ese signo y por tanto *significa lo erótico* (92). ¿El personaje de Marcela realmente desafía la idea del erotismo como un ejercicio de deseo puramente masculino, del hombre como animalidad sexual consciente (por oposición a la animalidad sexual inconsciente que sería el femenino)? En reiteradas oportunidades, la narración parece querer agenciar insistentemente a Marcela, quien "se hace cargo de su deseo", quien confiesa como con culpa que ese deseo, por más que le aterre, era *su* deseo. Ahora bien, desde una crítica radical feminista, esto no sería posible, porque ella, la aprendiza, no puede desear... ella no sabe nada de su deseo aunque crea saberlo, al modo de una alienación sexual, similar a la alienación producida por el capitalismo. De esta idea son deudores conceptos como la ilusión de consenso<sup>47</sup>. Sobre las causas de esta ilusión, seguiré reflexionando en estas páginas. A propósito, la relación entre la "educación sexual" como vínculo entre el master masculino y la mujer, también es abordada por Helene Cixous en su brillante reflexión *Castration or Decapitation*. Aquí curiosamente (o no tanto) al igual que Irigaray, la pregunta clave tiene que ver con el placer sexual

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Según MacKinnon (1983) "If sexuality is relational, specifically if it is a power relation of gender, consent is a communication under conditions of inequality" (652). De ello se deduce que el consentimiento de la mujer, como prueba de control a la mujer sobre la sexualidad es sólo una ilusión, resultado de un mecanismo ideológico que oculta la desigualdad de condiciones en la que se establecen las relaciones sexuales; tema este central y sin final para la crítica feminista, de la cual se abordan aquí brevísimamente sólo algunas cuestiones.

Otra forma de ver la relación entre Marcela y F, tiene que ver con la "prostitución literaria", lo cual implicaría un trabajo en sí mismo. Sobre la figura de la prostituta, la escritora la reconoce como central en su obra. En la entrevista de Magdalena García Pinto, reflexiona sobre ese punto: Yo uso la prostituta contrapuesta a la virgen, o sea, las ideas masculinas de la mujer: la puta o la virgen. Pero la otra idea de la prostituta que tendemos a olvidar es aquella que durante mucho tiempo es la única –entre las mujeres- que tiene acceso al mundo de la inteligencia y del poder. MGP – las hetairas... LV: y la prostitución sagrada, que ya aparece en El banquete. La prostituta podía acompañar a los hombres y sabía mucho más que el resto. MGP: ¿A qué te refieres cuando hablas de la prostitución sagrada? LV: en los templos hindúes ganaban dinero con la gente que venía de afuera y se la entregaban a los dioses para el templo, sobre todo en la India y en ciertos pueblos primitivos africanos. La prostituta actúa mucho como espejo del hombre con quien tiene relación. Le cuenta su vida, la usa como confidente; es el personaje que aparece en Como en la guerra, es decir "la copera", la tipa que escucha y finalmente es más inteligente que el hombre. La identificación con el otro (248, énfasis míos).

de la mujer: "the subject of the disagreement was the question of sexual pleasure: "Of man and woman, who enjoys the greater pleasure"? (41). No es casual que tome esta reflexión de Cixous, la cual parte de una historia extraída de un manual chino de estrategia, una especie de manual para el guerrero lo cual amerita traer a colación a F, nuestro tirano que se autodefine así alegóricamente frente a Marcela: "La mujer es tierra viviente, solía decir F. en sus momentos inspirados; la mujer está en el mundo para nutrir al guerrero, para darle el descanso que merece, para ofrecerle su calor y su hombro quieto. ¿Y el hombre?, le preguntaba ella; vos, por ejemplo ¿para qué estás? Yo estoy para defenderte cuando ataque el enemigo, contestaba F sin que se le moviera un pelo" (155). Volviendo a la historia de Cixous, en esta el rey pide a un general encargado de entrenar en el arte de la guerra y le pide que haga del numeroso grupo de sus esposas, buenos soldados y como astutamente lo explica Cixous, no se sabe a qué se debe este deseo, es lo inconfesable de la historia, pero es su deseo de rey. Pero el código que les fue enseñado no fue aprendido por ellas como se esperaba por más que el master les repitió numerosamente la lección; como afirma la crítica en su relato "the more he spoke, the more the women fell about laughing, upon which Sun Tse put his code to the test. It is said in this code that should women fall about laughing instead of becoming soldiers, their actions might be deemed mutinous, and the code has ordained that cases of mutiny fot the death penalty" (42). Así que las mujeres fueron condenadas a muerte pero como la orden real era hacer de ellas soldados, la tarea comenzó nuevamente y las mujeres no hicieron otra cosa en sus vidas que ser entrenadas en el arte de la guerra, cumpliendo silenciosamente con las órdenes que para ello debían llevar a cabo. Se trata, como lo plantea Cixous, de una relación particular entre economías sexuales divergentes (femenina y masculina) que tienen como particularidad el hecho de que trabajan por inculcación, por educación; siempre se trata de una cuestión educativa, que consiste en tratar de hacer un soldado femenino bajo la amenaza de muerte (43); se trata

entonces de domesticar a la mujer mediante la educación. Educarlas porque ellas no saben lo que quieren, porque no saben desear. Al mismo tiempo, encuentro que mi idea de Facundo como pedagogo sexual tiránico, cobra sentido a la luz de esta reflexión y en la siguiente definición sobre la necesaria educación/domesticación sexual femenina

And it's man who teaches woman (because man is always the Master as well), who teaches her to be aware of lack, to be aware of absence, aware of death. It's man who will finally order woman, "set her to rights," by teaching her that without man she could "misrecognize." He will teach her the Law of the Father. Something of the order of: "Without me, without me-the Absolute-Father (the father is always that much more absolute the more he is improbable, dubious)-without me you wouldn't exist, I'll show you." Without him she'd remain in a state of distressing and distressed undifferentiation, unbordered, unorganized, "unpoliced" by the phallus... incoherent, chaotic, and embedded in the Imaginary in her ignorance of the Law o the Signifier. Without him she would in all probability not be contained by the threat of death, might even, perhaps, believe herself eternal, immortal. Without him she would be deprived of sexuality (46).

En *La travesía*, Facundo está para enseñarle todo lo que debe saber a Marcela, Facundo está para que Marcela aprenda a desear y a confesar su deseo al mismo tiempo. Para ello se vale de otros hombres que aparecerán claramente como inferiores, dado que es él quien tiene la autoridad para definir que el cuerpo de ella deberá pertenecer a otros que hagan lo que él quiere escuchar, que concreten su deseo. Esta figura del máster, que aparece significativamente en Gallop,

Cixous e Irigaray, es interesante también en otras facetas. La dinámica perversa del master sádico, se siente repugnada por la sangre femenina, sin ir más lejos. El cuerpo femenino aparece como abyecto hasta cierto punto, por ello debe ser domesticado. Ese cuerpo está afuera del lenguaje, por eso es el objeto erótico batailliano es pura carne y desnudez, es la imagen de la mujer desnuda casi como si estuviera sobre la mesa de disección, pronta a ser asesinada en lugar de penetrada. Por ello la narrativa de *La travesía* desafía esta idea, en tanto el componente físico de la pornografía y del erótico de Bataille se textualiza; está la mediación intelectual de la invención para la satisfacción del deseo ajeno, pero también sobre el propio. El gesto subversivo de la protagonista de La travesia, pasa justamente por no hacer lo que se le demanda, y en ese sentido es que cobra agencia/humanidad. Pero no sólo por la treta del débil de inventar lo que no quiere hacer/vivir, que sería tal vez una lectura un poco sencilla; considero que el agenciamiento tiene que ver con la posibilidad de la conciencia de aquello que puede no hacer. Me gustaría cuestionar a la propia narrativa en virtud de la comprensión del gesto subversivo (y este tipo de tensiones constituyen en parte la riqueza de la novela); en determinado momento, Bolek le cuestiona su relación con el deseo

No me interesan tus erotismos desmedidos con la humanidad en pleno. Eran todos inventos, le aclara ella una vez más. Tanto da. Peor. Ni siquiera tenés la valentía de *poner en acto tu deseo*. Tendrías que aprender de mí, pero ¿cómo?, son cosas que no podés entender, ni Vivian, tampoco, las mujeres pertenecen a otra especie. Son espléndidas, ustedes dos, cada una en su estilo ¡y con cuánto estilo!, pero esto es distinto, es distinto. Mejor hablá con Ava, ella sí sabe. *Sos una mujer de* 

*imaginación desaforada* pero con imaginación no basta, beautiful, ponerla en acto es la consigna, romper las normas (89).

¿A qué se refiere Bolek con poner en acto el deseo? Su lectura de la relación de Marcela con el deseo no deja de pecar de cierto patriarcalismo (no así su propia relación con el deseo que lo muestra como alguien que ha trascendido las normas). De alguna manera la protagonista ha logrado romper las normas con su invención erótico-literario. No romper las normas, no poner en acto el deseo, habría sido entregarse sin más a todas esas fantasías heterosexuales, donde su cuerpo no habría sido más que un cuerpo oprmido por la sexualidad masculina y aún más, por mandato de su marido. Para comprender esto será útil Giorgio Agamben en su texto *Nudities* donde plantea lo siguiente

Deleuze once defined the operation of power as a separation of humans from what they can do, that is, from their potentiality. Active forces are impeded from being put into practice either because they are deprived of the material conditions that make them possible or because a prohibition makes them formally impossible. In both cases power —and this is its most oppresive and brutal form- separates human beings from their potentiality and, in this way, renders them impotent. There is, nevertheless, another and more insidious operation of power that does not immediately affect what humans can do —their potentiality- but ragher their "impotentiality", that is, what they cannot do, or better, can not do (...) (43 y ss).

A continuación, Agamben plantea que esta impotencialidad es la contracara de la potencialidad, tal como lo ha desarrollado Aristóteles; una es la privación de la otra. Al mismo tiempo, el autor puntualiza la diferencia entre "no ser capaz de hacer" (not being able to do) y "ser capaz de no hacer" (being able to not do) (43). Tal ambivalencia, es ni más ni menos aquello que define la potencialidad humana, de modo que a diferencia de otras criaturas vivientes, que cargan con su vocación biológica, los seres humanos son capaces de su impotencialidad; al respecto este punto es clave: "it is not only the measure of what someone can do, but also and primarily the capacity of maintaining oneself in relation to one's own possibility to not do, that defines the status of one's action" (44). Estas reflexiones, llevan al teórico a considerar que la nueva idea del hombre que se cree capaz de todo, es un mero resultado de la las demandas del mercado respecto de nuestras vidas, de modo tal que lo que más nos empobrece es el extrañamiento de nuestra impotencialidad. La seguridad de lo que no podemos ser, es lo que garantiza, en última instancia, la verdad de lo que somos. Saber lo que podemos desear y lo que no, de alguna manera iría en el mismo sentido. ¿Hasta qué punto Marcela podía desear y no desear? ¿Podía escribir y no escribir? ¿Cómo condiciona esto el modo en que ella vive su deseo? ¿Es su deseo? La estrategia subversiva radica justamente en que la protagonista está segura de lo que no puede, y a modo de "treta del débil" (porque no olvidemos que se trata de una mujer) elige no hacer y mentir, o hacer de otra manera. La subversión de la protagonista, tiene que ver en buena medida con asumir la máscara. El deseo de ser reconocido por otros, como ha sido teorizado largamente, es inseparable del ser humano. Como lo sabemos desde Hegel (y lo abordaré más abajo), cualquiera está dispuesto a arriesgarse para ser reconocido. Según Agamben, se trata no tanto de una cuestión de narcisismo o egolatría, sino más bien de una necesidad constitutiva del ser humano, por lo que plantea al respecto: "Persona originally means "mask", and it through the mask that the individual acquires

a role and a social identity" (46). Ahora bien, ¿qué rol juega la máscara en la constitución de la subjetividad femenina? Si es igual de importante, pero partimos de la desigualdad estructural y de la dominación masculina como condicionantes, tendría entonces otro valor. Ese valor en la novela es lo que examinaré brevemente a continuación.

# 3.12 MASCARADAS ESTRATÉGICAS.

¿Cuál es el rol de las máscaras para esta antropóloga? ¿Cuánto dicen de ella y de su propia concepción de sí misma? En su estilo indirecto libre, el texto enuncia en segmento "Máscaras": "Cuando ella no sabe donde meterse, se mete con las máscaras. No para ponérselas o mirarlas, sino para intentar penetrar su secreto. *Las máscaras*, entiende, *dicen tanto más de lo que aparentan decir*, son la obra de arte más viva de todas las obras de arte; *soy yo, son todas mis caras*, son mi Joe y el otro Joe (el otro yo)" (287, énfasis míos). Luego llega incluso a decir que en frente a su colección de máscaras "la alteridad empieza a dibujarla" (287). De modo que la protagonista tiene una relación con las máscaras que trasciende el interés profesional que podría asumirse a priori, dada su condición de antropóloga. Se trata de una relación con las máscaras que la define a sí misma en diferentes versiones. No obstante es unas líneas más abajo, donde se propone una idea más radical sobre la máscara

Algún entrevistado alguna vez le dijo: "la máscara es como un tesoro que te pueden robar. Para mí es muy sagrada y si llego a perder la máscara es como si me arrebataran algo muy grande; hay que defenderla como si fuera tu propio rostro. La máscara es parte de mí, es carne de mi carne. Me fui acostumbrando a ella a tal

grado que me siento otra persona, sin fuerzas sin nada cuando me la quito. Con ella puesta me siento normal, como otra gente. Ella a la distancia le responde: *Mi cuerpo es mi máscara*. No puedo quitármelo, aquí está –estamos- pegados para siempre, y para siempre flaqueando. Nunca como Ava necesité un antifaz, *vengo con antifaz incorporado*, me oculta algunos rostros de mí que ni yo quiero ver. No quiero, no quiero ver, nunca (288).

"Mi cuerpo es mi máscara", dice la protagonista. Quiero analizar esta idea a la luz de las reflexiones anteriores de Cixous, que prefiero profundizar a través de Butler y las estrategias de la mascarada. Al cuestionar el carácter pre-ontológico de lo simbólico a través de Lacan, Butler plantea que en la ontología no hay una búsqueda per se si no hay una búsqueda anterior del "ser" del falo, que es lo que daría coherencia y legitimidad a la Ley que prescribe la tan mentada diferencia sexual. De modo que siguiendo el razonamiento butleriano ser y tener el falo implican cierta imposibilidad posicional; en sus palabras "Ser el falo es ser el "significante" del deseo del Otro y aparecer como ese significante. Es decir, es ser el objeto, el Otro de un deseo masculino (heterosexualizado), pero también representar o evidenciar ese deseo" (115). La elaboración o representación del deseo en el caso de Marcela, logra justamente llevar al extremo esta idea de evidenciar el deseo como un trabajo. Retomando este aire de familia entre el planteo butleriano y su coincidencia en la lectura del rol de la mujer como significante, también presente en la crítica de Guerlac al objeto erótico de Bataille, podría concluirse que lo erótico es masculino, pero para esto quiero volver a las ideas de Butler sobre la mascarada, que creo que van un paso más allá, logrando hacer estallar la posibilidad. Ese Otro del deseo masculino conceptualizado por Butler, tal como ella lo manifiesta

No es el límite de la masculinidad en una alteridad femenina, sino el lugar de una autoelaboración masculina. Para las mujeres, el hecho de "ser" el Falo es evidenciar el poder del Falo, significar ese poder, "encarnar" el Falo, facilitar el lugar en el que éste se introduce (N. del A. vale la pena recordar en este momento, el pasaje en que la protagonista se refiere al "invitar a pasar a la vagina") y significar el Falo al "ser" su Otro, su ausencia, su privación, la corroboración dialéctica de su identidad (115-116).

Tal como la propia Butler lo enuncia, esto nos recuerda inmediatamente a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, lo cual resulta aquí pertinente pero más interesante de leer, según entiendo, en una elaboración que aporta la figura del deseo como central, se trata de la lectura de Alexandre Kojève. Este autor, abre un interesante artículo titulado *Desire and Work in the Master and Slave* con la siguiente sentencia: "there is no human existence without consiousness or without self-consciousness- that is, without revelation of being by speech or without desire that reveals and creates the I" (49). De modo que para Kojève, el deseo es el que constituye la existencia humana, pero más aún, se trata del deseo de reconocimiento puesto en discurso. No obstante, este artículo interesa además, porque invierte la clásica pregunta freudiana respecto de qué quiere la mujer que ocupara a gran parte de la crítica feminista (y aquí, unas líneas más arriba a Cixous). Pregunta en cambio, qué es y qué quiere el hombre y lo responde al mismo tiempo: el hombre quiere ser amo y es para ello que ha arriesgado su vida, lo que busca es ser reconocido por otro (55). Como lo clarifica Kojève "Desear el Deseo del otro es pues en última instancia desear que el valor que soy yo o "represento" sea el valor deseado por ese otro: quiero que él "reconozca" mi valor como su

valor; quiero que él me "reconozca" como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo deseo humano, antropógeno, generado de la Autoconsciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de "reconocimiento" (15)". Ahora bien, como nos queda claro con Butler y complementando estas ideas, esa dialéctica del reconocimiento opera de modo bastante diferente según se trate de un hombre o de una mujer; siguiendo la lógica lacaniana que subyace en esta lectura y en la de Butler, tal como ella lo plantea, el hombre es un productor de significantes y es así como logra significar, mientras que la mujer es carencia; y cómo es posible entonces que la mujer parezca ser el falo, es la pregunta que se hace Butler o mejor dicho, que le formula a Lacan, siendo la respuesta, la idea de la comedia heterosexual, que se sintetiza en la idea de mascarada. A continuación propone Butler

Lacan prosigue esta explicación de la comedia heterosexual afirmando que esta "apariencia de ser" el Falo que las mujeres deben realizar es ineludiblemente una mascarada. El término es importante porque expresa sentidos contradictorios. Por un lado, si el "ser" —la especificación ontológica del Falo- es una mascarada, entonces reduciría todo el ser a una forma de apariencia, el parecer ser, con el resultado de que toda la ontología del género se puede reducir al juego de apariencias. Por otro lado, la mascarada implica que hay un "ser" o especificación ontológica de la feminidad anterior a la mascarada, una demanda o un deseo femenino que está enmascarado y que puede ser revelado y que, de hecho, es capaz de prometer un cambio futuro y el desplazamiento de la economía significante falogocéntrica (120).

Me quedo con la segunda opción. Creo que incluso la lectura de algunos otros textos butlerianos conduciría a la misma respuesta; la idea de falo lesbiano, sin ir más lejos, se presenta como esa "posibilidad de desplazamiento de la economía significante falogocéntrica". Y creo que en La travesía, se toma este riesgo. Creo que toda la recreación de la subjetividad que significa para la protagonista su rencuentro con la turbiedad de aquel pasado manifiesto donde se mezclan cartas eróticas con aventuras sexuales irrealizadas, vergüenza, miedo y amigos desaparecidos, y particularmente el propio deseo, que aparece como un imperativo a recordarle que también estaba allí, a empoderarla, juegan a este desplazamiento que se materializa metafóricamente el idea de la máscara como una indisociable. En el nivel de los elementos "literarios" que pueden darnos pistas en la novela, está Ava, la dominatriz que contribuye a "despertar" a Marcela, la relación entre Bolek y Vivian, con sus matices de travestismo o la propia relación que ella desarrolla con Joel, el que aparece como su relación más intensa post F, con quien el juego de la mascarada se torna en algún momento evidente "(...) se pone a buscar fotos que lo representen a Joel de frente y de perfil, como se estila, pero sólo encuentra la última serie de fotos que ella misma le tomó, y en todas aparece con máscara. Interesante variedad de máscaras, cuerpo desnudo". Ella aprendió con el tiempo, el juego de la mascarada y con los afectos que fue generando, aprendió sobre los desplazamientos de los que habla Butler, aprendió de las imposibilidades que teorizan Irigaray y Cixous. Lo que he intentado en esta lectura, es tender algunos puentes y contribuir a lecturas más productivas en la intersección muy general y trillada de sexualidad y política. Entender en qué medida la aparente distancia entre una relación epistolar erótica y el terror al que sometieron las dictaduras cívico militares a miles de personas durante largos y oscuros años, no es tal; de alguna manera hacernos creer en esa distancia, ha sido el desafío de los propios tiranos político-sexuales, su gran labor pedagógica.

#### 3.13 REFLEXIONES FINALES.

La relación entre Marcela y F. parece recrear la relación entre amo y esclavo, la tensión permanente entre la tiranía y el sometimiento, atravesada y condicionada por la culpa. Pero ¿qué aspecto cobran estas relaciones en un matrimonio secreto? ¿Hasta donde la dinámica perversa del tirano, del sometimiento culposo, barnizado de sensualidad y erotismo, no reinventa estas dinámicas en relación con el ejercicio del poder a través del terrorismo de estado? La propia novela puede seguir dándonos pistas. Bolek, es en quien de cierta forma, confluye en un principio, el cruce inevitable de las dos esferas más evidentes que he querido hacer confluir en este ensayo: lo erótico y lo político. Por ello quisiera citar un par de pasajes que sintetizan la idea de este trabajo

Después de semanas de mantener encuentros clandestinos con familiares de desaparecidos, de escuchar por ejemplo sobre la tortura de una nena para extraerles información a sus padres, o de oír sobre los cuerpos que habían sido arrojados vivos al río desde aviones militares, se volvió inevitable que la tal muestra tomara partido y aludiera al miedo, la represión y el delirio (...) fue cuando Bolek sacó a flote las cartas recientemente halladas que la cosa empezó a ponerse fea. Bolek en un principio creyó que se trataba de cartas de una desaparecida. No podía ser menos con el clima que reinaba entonces en la Argentina (...) Estas cartas tienen un valor testimonial incalculable (...) Claro que sí, estas cartas son la metáfora de mi arte, son alegatos contra la represión en el plano erótico y señalan con luz roja el erotismo solapado de toda dictadura." (131-132, énfasis míos).

Esta idea de un erotismo solapado de toda dictadura, es lo que he pretendido complejizar en las páginas que anteceden. Sin ocultar el horror de la represión ejercida por las dictaduras, ni el horror cotidiano de la represión sexual, es posible apreciar la importancia de complejizar las dicotomías. El sacerdote, el médico, el maestro, aquellas figuras tiránicas que crean la enfermedad, crean la necesidad, exaltan, finalmente, el deseo, para proveer la cura, la solución. Quizá, recuerda haber pensado entonces, F tenía razón cuando la instaba a dejar la carrera. Yo te protejo, le decía él, dejá todo y yo me ocupo de vos, decía, para eso soy tu marido, para hacerte las cosas: a ver, abrí la boca que te doy la comidita, cerrá los ojos que voy a ser bueno con vos si te portás muy bien. No quiero, no quiero se desesperaba entonces, y él reía. Se reía mucho de ella, es cierto, pero muy poco de sus bromas. La mujer es tierra viviente, solía decir F. en sus momentos inspirados; la mujer está en el mundo para nutrir al guerrero, para darle el descanso que merece, para ofrecerle su calor y su hombro quieto. ¿Y el hombre?, le preguntaba ella; vos, por ejemplo ¿para qué estás? Yo estoy para defenderte cuando ataque el enemigo, contestaba F sin que se le moviera un pelo (155). Este fragmento puede ayudar a pensar esta analogía que propongo entre la construcción del otro femenino como lugar de elaboración de la eroticidad en tanto masculina y la construcción del otro que hace el verdugo para confirmar su poder. Este tipo de giro teórico, según entiendo, habilita la verdadera potencia de la lectura de la novela en clave de articulación de opresiones, de modo que la dictadura no sea un mero subtexto. Marcela aprende. Pero aprende, a diferencia de lo que le sugería F, cuando abre los ojos; cuando se enfrenta a lo que supo años atrás y lo que de alguna forma sigue siendo. Aprende cuando se encuentra con su deseo y exorciza los demonios propios (y algunos ajenos) en una fiesta en la que ritualísticamente quema las cartas que tanto le han enseñado (ellas también le han enseñado); la fiesta es en el manicomio en el que Bolek trabaja como docente de plástica. Que la celebración de su exorcismo y la definición del retorno se lleven a cabo en un manicomio, también es interesante. Cuando se fue de Buenos Aires, Argentina el territorio de la locura, pero una locura terrible. Volviendo a la idea de las aparentes distancias, traigo a colación el artículo antes referido, en que Avelar tiende un puente interesante a los efectos de las oposiciones señaladas en este trabajo. Tal como lo planteaba más arriba, tanto Cixous (con la idea del master masculino) como Irigaray (con la idea de la pornografía) y desde luego Butler con la problematización de la mascarada y el rol de la mujer respecto del falo (además de lo que hace en otros trabajos como la idea de los cuerpos abyectos que en una dialéctica similar definen a los cuerpos que importan), van a la idea de la necesidad de otro que me constituya e identifique; otro que me confirme. Ideas estas, que tienen su correlato en el cuerpo testimonial del esclavo, por ejemplo. Siguiendo esta línea de reflexión, Avelar plantea su idea de la verdad encarcelada

Tal encarcelamiento – lo sabemos por Luce Irigaray y Judith Butler- no sólo es sexualizado, sino que funda el binarismo sexual en cuanto tal – funda tanto lo masculino, término marcado, como lo femenino que llega a ser, precisamente, como momento abyectado por lo masculino, como su suplemento ineludible (lo masculino, a su vez, claro, no prexiste a tal acto, sino que se constituye en él). En otras palabras, la producción misma de la oposición masculino/femenino tiene lugar a través del recurso de la metáfora privilegiada del estar atrapado, encerrado, circunscrito en cuanto interioridad (...) de allí derivamos un proyecto de relectura infinito, entonces, con el cual concluiríamos: en la fundación misma de la diferencia sexual (su invención, su constitución, su llegada inicial a la inteligibilidad), encontraríamos un capítulo fundamental, constitutivo, tanto de la historia de la tortura como de la historia de la verdad (194).

Creo que es posible un acercamiento a esta novela que la inscriba en un proyecto de lectura que piense la diferencia sexual en relación con otra serie de opresiones fundamentales; que sea capaz de reconocer el cuerpo abyecto en otros cuerpos y a partir de allí pensarse más allá. En el caso de la novela que me ocupa, la heroína para ello necesitó de la memoria. En la máquina de la memoria decidió entonces que metería lo que Bolek le contó esa tarde, para después poder zarpar tranquila a reanudar su desapegada vida neoyorquina. Pero no hay máquina de la memoria y ahora se pregunta a quién querría contarle todo esto. Contarle, nada menos, cuando el contar es apenas un soplo de viento. Decide ponerse a escribir. Y escribir es mirar hacia atrás, revolver el montón de escombros para ir encontrando las piedritas que marcarán el camino de retorno. Las piedras buscadas del hacia atrás, los escollos que encontrará a su paso y deberá sortear para retornar a lo que espera ser narrado, ese remolino (74).

En su lectura de Spinoza, Deleuze destaca que "la mejor sociedad será entonces aquella que exime a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado, que sólo rige las acciones. En tanto el pensamiento es libre, y por lo tanto vital, la situación no es peligrosa; cuando deja de serlo, todas las otras opresiones son igualmente posibles y, una vez llevadas a cabo, cualquier acción se vuelve culpable y toda vida amenazada (12). A continuación Deleuze aclara que, de todos modos, es en el Estado democrático que los filósofos encuentran "condiciones más favorables". Por tanto ¿qué sucede con el pensamiento y la

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Como sostiene Pierre Nora (1989): Memory and history, far from being synonymus, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its succesive deformations, vulerable to manipulation and appropiation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon (8). Tal vez por eso, la memoria ofrezca pistas para la autoconstrucción, en tanto cercana a la vida afectiva, y no tan ligada a la necesidad de fijación que exhibe la historia.

tensión entre el deber y el obedecer en un régimen totalitario como el de las dictaduras? Constituyen una clausura total de esa libertad del pensamiento, y por tanto, dan rienda suelta a todas las otras opresiones a las que alude el filósofo francés en el fragmento citado más arriba. ¿Y desde qué lugar observa-lee-piensa-siente una mujer en este contexto de opresiones? Esa mujer tiene el deber de pensarse más allá, en clave de una opresión que la vincula con otras. En el caso de la protagonista de la novela, logra tomar conciencia de la dictadura de F, en la medida en que problematiza su deseo y lo reconoce como el deseo del otro. Una operación similar, aunque mucho más radical en las dimensiones del dolor del aprendizaje, sufren Luz e Irene. Es en ese momento que se cuestiona su régimen. Volviendo a Deleuze, este trae a colación algunos datos de la biografía de Spinoza, como su afición a contemplar batallas entre arañas y moscas, lo cual lo llevaba a concluir que los animales enseñan el carácter exterior de la muerte, porque "ellos no han inventado todavía esta muerte interior, este sadomasoquismo universal del esclavo-tirano" (21-22). En su escritura, la travesía de Marcela Osorio, la doble vida de Irene y el infierno de Luz Arce, nos enseñan que hay formas de lidiar con esa muerte interior, ya sea desde el dolor del reconocimiento o desde la alegría como en la travesía donde tal vez por eso exorciza en una fiesta su dolor. Apostando a cartografíar la opresión propia en diálogo, no se corre ese riesgo, el de volverse una esclava-tirana pero para ello hay que recuperar el cuerpo que las lecciones de nuestros pedagogos han separado de la idea.

### 4.0 ¿UNA VICTORIA DE LAS PEDAGOGÍAS *QUEER*?

# 4.1 EL DETENIDO DESAPARECIDO COMO SIGNIFICANTE DESESTABILIZADOR

En uno de sus últimos textos, *Crítica de la memoria*, Nelly Richard abre con un breve repaso de los acontecimientos políticos en Chile que van del cierre del proceso de reconciliación nacional hasta la victoria electoral del derechista Rafael Piñera. Richard reflexiona sobre la posible sorpresa en el sentir de los familiares de desaparecidos que fueron espectadores del saludo de Piñera en su festejo por la victoria presidencial desde un balcón emblemático para ellos; balcón de la Moneda, bombardeado como bien señala la crítica por los mismos militares que contribuyeron a la victoria electoral del candidato de la derecha en Chile. No obstante, eso no es todo, ya que como señala Richard

[Pero] les hubiese resultado francamente inimaginable a estos familiares de las víctimas del régimen de Augusto Pinochet, un régimen criminalmente experto en desapariciones, que el discurso presidencial del 11 de marzo de 2010, pronunciado desde el mismo balcón, incluyera esta sorprendente mención: "los que siguen desaparecidos en el océano azul que no ha querido devolverlos... los vamos a seguir buscando". El terremoto de febrero 2010 hizo reaparecer la categoría de desaparecidos obligándola a desplazarse de repertorio el mismo día en que, literalmente, asumía como gobierno el programa del "cambio" anunciado por la Alianza por Chile. *La figura de los desaparecidos salió del campo de los derechos* 

humanos tradicionalmente movilizado por una sensibilidad de izquierda (que sabía de cuerpos tirados al mar por operativos militares durante la dictadura) e ingresó subrepticiamente al mundo de las catástrofes naturales, instrumentalizado por la derecha con el fin de legitimar su gobierno de "reconstrucción nacional" (10, énfasis míos).

Me parece que una entrada posible para comprender entonces la oposición a la memorística es, por más paradójico que ello suene, es el desaparecido o más específicamente la crisis o catástrofe de sentido que provoca el detenido-desparecido, que constituye el rostro del mecanismo de desaparición forzada de personas (literal y poéticamente a un tiempo, si pensamos en las icónicas imágenes de las fotografías/retratos en blanco y negro de los detenidos desaparecidos y cómo ellas han simbolizado los procesos autoritarios en el Cono Sur). Siguiendo la reflexión de Richard, podría decirse que el significante constituido por la figura del desaparecido, pasa de un campo semántico de izquierda a otro de derecha en lo que yo llamaría un giro disimulado y drástico al mismo tiempo. La crítica alude a los esfuerzos por posicionar la verdad de la desaparición en tanto parte de un pasado condenable en el ámbito público y cómo ello culmina en una "contraapropiación" que la retira del ámbito del universo conmemorativo que identificaba a las víctimas del régimen militar (11). Esto hace pensar en los significados y los usos políticos de la memoria, que paradójicamente algunas perspectivas ahistóricas terminan por ignorar. Tal vez una pista para dar con el problema de fondo sea la batalla entre dos memorias de la que habla Richard aludiendo a una cita de Edward Said; memorias de las cuales "una de ellas entiende que el pasado es una historia en lo básico acabada; la otra considera que la historia, incluido el propio pasado, está todavía sin resolver, todavía haciéndose, todavía abierta a la presencia y los desafíos de lo

emergente, lo insurgente, lo no correspondido y lo inexplorado" (28). De manera general, mi toma de posición implica optar por esa segunda forma de entender el pasado como irresuelto pero no sólo eso, sino como abierto a los desafíos del presente; un pasado que no deja de pasar y de habitar el presente; eso implica la diferencia básica para mí entre las funciones del conocer y el recordar. La memoria del horror, hermana a las experiencias traumáticas pero borra las razones; la principal operación política de la memoria del horror, fue desligar completamente mediante un corte quirúrgico, ese pasado reciente de sus antecedentes (tensiones políticas y sociales previas a los golpes de Estado) y de sus continuidades y consecuencias socio-políticas, económicas, culturales (ochentas y noventas). Para contrarrestar esto, la idea de lo queer tal como la pensamos en estas reflexiones (y como será aclarado en lo que sigue junto a Halberstam y Foucault) es la de una forma de vida opuesta a la heteronormatividad con todo lo que esto conlleva, no sólo desde el punto de vista del ejercicio de la sexualidad. Una forma de contra-apropiarse de los sentidos en disputa con potencial crítico. Esto genera múltiples respuestas desde lo nuevo en diferentes ámbitos, desde la plástica, pasando por la música a las letras. Aquí quiero poner el ojo en dos creadores, hijos de desaparecidos, que debaten seriamente desde sus obras las ideas heteronormativas y utilizan el significante desestabilizador del desaparecido, no ya como lo indecible sino como lo que empuja a buscar formas de decir.

# 4.2 *LA MÁS MARAVILLOSA MÚSICA* DE OSVALDO BAZÁN Y *LOS TOPOS* DE FÉLIX BRUZZONE.

Siguiendo las ideas de Foucault la pedagogía sería la transmisión de una verdad que tiene por función, dotar a un sujeto cualquiera de actitudes, de capacidades y de saberes que antes no poseía y que debería poseer al final de la relación pedagógica. Otra noción por él propuesta, es la de psicagogia, que a diferencia de la anterior implicaría la transmisión de una verdad que no tiene por función dotar a un sujeto de actitudes, de capacidades y de saberes, sino más bien, modificar el modo de ser de ese sujeto (Hermenéutica del sujeto 102). De acuerdo a Quinceno, en un artículo en que releva diferentes nociones de pedagogía, Foucault adquiere una perspectiva sobre la educación y la pedagogía, que será afín a aquella de Goethe o Nietzsche. Esto implica estas "disciplinas" no pueden ser consideradas experiencias de saber o de positividad, sino que deben ser entendidas como experiencias personales, directas, límites, experiencias de diferencias y de transformación. Traigo a colación a Kaminsky tal como aparece en Quinceno: "La experiencia es ese punto de vista que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo... la experiencia tiene la función de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente "otro" de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su dislocación" (Michel Foucault ¿Pedagogo? 213).

Propongo esta idea de una pedagogía de la experiencia, como un lugar productivo desde el cual leer entonces, la "victoria pedagógica de lo queer" que opera en Los Topos de Félix Bruzzone respecto de *La más maravillosa música*, de Osvaldo Bazán. Una primera particularidad que ofrece estas el análisis de dos novelas, es la posibilidad de trazar un continuum homosexual/travesti/queer. No se trata aquí de un continuum de radicalización sexual en términos de "enrarecimiento", sino que sólo sigo las propias pistas proporcionadas por ambos textos ficcionales. Al mismo tiempo, intentaré poner en tensión, esta tríada con las coyunturas histórico/políticas a las que se remite en estas narraciones; esto implicará una politización de dicha continuidad tanto en el sentido de *la política* como de *lo político*.

# 4.3 LA MÁS MARAVILLOSA MÚSICA: LA VOZ DEL PUEBLO ARGENTINO O LA COMPLICIDAD REPRESIVA.

Los atropellos llevados adelante por el terrorismo de estado, han sido considerados sin duda en cuanto crímenes de lesa humanidad por la opinión pública internacional. A su vez esta represión tuvo vertientes particulares y persecuciones y torturas específicas, como lo hemos visto más arriba en el caso de la sexualización de la tortura hacia las mujeres o en el caso de los judíos y los homosexuales (lo cual ya no sorprendía al mundo y ya había sido costumbre del fascismo). De cierta forma, como lo ha señalado Sebreli los homosexuales ya venían siendo víctimas de los edictos policiales represivos del peronismo, hasta que las relaciones con la Iglesia aflojaron, a partir del 52 (322). En la dictadura, la estrategia fue la patologización y criminalización de la homosexualidad (estrategia, sin embargo, no privativa de los autoritarismos). Como afirma Gabriel Giorgi la homosexualidad, construye en los cuerpos, territorios donde cristaliza la constitución política, siendo entonces los temas de contagio, contaminación, degeneración e improductividad se enlazan con las retóricas colectivas, dando lugar a los "sueños de exterminio" que el autor teoriza; ficciones en que la sociedad proyecta sus deseos de eliminación de grupos e identidades a partir de las conexiones siniestras que se establecen (Sueños de exterminio 12). Ahora bien, lo curioso de los terrorismos de estado y más aún, de los setenta como momento histórico tanto de la izquierda como de la derecha, es que estas fantasías no sólo operan socialmente de manera indirecta, sino que se les da rienda suelta, generando a su vez, interesantes reacciones.

Es en el umbral de la dictadura, durante 1971, que surgirá como reacción el Frente de Liberación Homosexual, espacio clave de reflexión y activismo/militancia que vinculó a escritores como Manuel Puig o Néstor Perlongher. En su momento de apogeo logra reunir cientos de militantes, pero empiezan a verse facciones internas más o menos influenciadas por partidos de izquierda que reclamaban el verticalismo y otra línea, anarquista, que rechazaba las pretensiones de la primera. La "Revolución", como señala Sebreli, estaba de moda en todos los ámbitos de la sociedad argentina de la época y el FLH, aunque principalmente un espacio de producción de documentos y textos reflexivos, también fue parte de la discusión. Comienza a sostenerse con fuerza la idea de revolución sexual indisoluble de la revolución social. Por otra parte, la línea más influenciada por el ideario libertario del 68, defendía la independencia de una y otra, dado que al lado de las clases sociales, estaban las clases sexuales, y el oprimido social podía ser un opresor sexual. Este FLH, será uno de los espacios retratados, avanzada ya la despareja novela de Bazán. Se trata de la historia de un amor peronista (e imposible) en momentos de agitación social y política, pero también de la militancia, de las persecuciones y de las hipocresías de la izquierda. Bazán realiza una reconstrucción verosímil de de la participación de los militantes gay en los grupos políticos de los setenta. Varios elementos dan cuenta de ello, entre ellos, el montonero Rubén, las menciones a Nahuel Moreno y las relaciones del FHL con el trotskismo, los cánticos homofóbicos de Montoneros. Siguiendo a Balderston y Quiroga, esta novela se inscribe en la línea ya propuesta por la magistral El beso de la mujer araña de Manuel Puig. Sin embargo, reforma aquel esquema, enfatizando la homosexualidad de Rubén y transformando a Molina en una loca internacional de nuestro tiempo (20). Así, desde el momento en que Héctor y Rubén se conocen, queda claro el rol de militante del segundo

-Ahora hablando en serio- siguió Rubén, y por el tono usado para decirlo, era evidente su seriedad-, sí creo que los artistas, los intelectuales, en esta hora, tienen una responsabilidad que es revolucionaria. Cada uno en lo suyo tiene que tener actitudes revolucionarias. No sirve solamente revolucionar la economía sino revolucionamos también al hombre. El arte revoluciona el espíritu sólo si el espíritu revoluciona al arte, digamos. Pero, ojo, ese arte revolucionado tiene que estar, necesariamente, al servicio de la otra revolución, mayor (*La más maravillosa música* 27).

El afectado monólogo de Rubén continúa, ante un Héctor caricaturizado con una irreverencia un tanto infantil, que "se atreve" a hacerle chistes al militante sobre Perón y Evita, aún ante las exageradas reacciones de Rubén. Frente al militante, Héctor se presenta más bien como el intelectual marxista. Luego de darle una nueva mini cátedra sobre el rol del artista de izquierda, Rubén invita a Héctor a sumarse al grupo de discusión de la inserción del intelectual en la lucha, consolidando así, en términos de relación pedagógica, el comienzo de su romance. Así comienza una serie de desencuentros, propios del amor clandestino que podría surgir entre ellos en ese momento. La narración intercala permanentemente el presente de Héctor, consolidado como famoso director de cine luego, en la vuelta a la Argentina, post exilio, para filmar justamente, cierta recreación de ese amor. Gran parte de la tensión narrativa, radica en los conflictos de Rubén para asumir su relación con Héctor en el marco de su compromiso político; el amor no es suficiente y

Rubén hace la opción por la militancia peronista por sobre la opción gay. Si bien esta última será la opción tomada por Héctor, para Rubén había un pedagogo mayor, que era capaz de determinar la forma en que el militante debía manejar su sexualidad y su afectividad; el padre contra el que el Héctor ya devenido estrella, escupe su rabia en el cementerio

-¡No eras *el equilibrio* de un carajo, viejo hijo de mil putas! ¡Siempre jugaste para ellos!... ¡*Nos mandaste* a morir! ¡*Nos dijiste* que nos armáramos y después nos dejaste solos! ¡Y *te hicimos caso*, viejo hijo de mil putas, te hicimos caso, *Rubén te hizo caso*... y todos los otros!... – ¡Había que luchar para que volvieras! ¡Y luchamos, viejo hijo de mil putas! ¡Y volviste para matarnos! ¿Ese era el padre que salimos a buscar? (131, énfasis míos).

Claramente la figura de Perón se erige como el padre, el maestro; el que manda y dice lo que hay que hacer. Pero evidentemente es la figura central de una estructura compleja, que se reproducía en cada militante. Perón era el pedagogo en el mal sentido y para sus militantes, había formas imposibles del amor. Un amor que no es posible definir en términos convencionales como se muestra en una de las primeras discusiones entre Rubén y Héctor; mientras viajan juntos en un tren deben fingir que no se conocen, un militar le pregunta Rubén cuando conoció a su novia y este responde que en el último verano. Ahora bien, Rubén y Héctor se habían conocido el día que "los yanquis llegaron a la luna", lo cual Héctor le recuerda luego en tono jocoso. Sin embargo, Héctor nota como Rubén se molesta con el comentario de Héctor, definiéndose como su "novia". Héctor le contestará

Bueno, está bien, perdóname. Entonces, ¿cómo digo? Conociste a tu novio el día ese... -¡No! ¿Qué novio? ¿Cómo novio? –Bueno, no sé como decirte. ¿Qué somos nosotros? Porque algo somos nosotros, ¿no? ¿No somos novios? ¿Qué carajo somos? – dijo Héctor enojándose. – No, novios no. ¿Cómo vamos a ser novios? Novios es un novio y una novia. Y nosotros no somos eso (76).

Así, se establece la imposibilidad de entrar en la institución del noviazgo por parte de Rubén de manera concluyente. Estas cuestiones, que como señalaré, no aparecen si quiera problematizadas en *Los Topos* de Bruzzone, son las cuestiones medulares de *La más maravillosa música*. Esa grieta que se abre entre la subjetividad de Rubén, de militante comprometido de izquierda, y la de Héctor, con su "debilidad ideológica" En este sentido, es significativo leer este romance a la luz del "amor no correspondido" entre el FLH y el peronismo de izquierda (ni que decir del de derecha), tal como lo conceptualiza Sebreli. Los integrantes del FHL no sólo fueron atacados por Osinde, el general que ejecutó la represión en Ezeiza a la vuelta del General, sino que la calificación de éste de la Juventud Peronista y Montoneros como "homosexuales y drogadictos", fue enfáticamente desmentida por la militancia en los cánticos ya mencionados "No somos putos, no somos faloperos. Somos soldados de Evita y Montoneros" (Sebreli 337). Si la militancia de Rubén lo aleja del cuestionamiento de su propia sexualidad, la de Héctor lo lleva a profundizar en ella y cuestionar los patrones heteronormativos y homosociales de la militancia

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Sobre esto quiero treaer a colación nuevamente a Sebreli, quien afirma que "según testimonio de Silvina Walger, los montoneros ejecutaron a dos compañeros homosexuales por considerar que todos los homosexuales eran –según la jerigonza-"apretables" (337).

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Echo mano en este caso a la noción de homosocialidad trabajada por Sedgwick: "To draw the "homosocial" back into the orbit of "desire", of the potentially erotic, then, is to hypothesize the potential unbrokenness of a continuum between homosocial and homosexual –a continuum whose visibility, for men, in our society is radically disrupted. It will become clear in the course of my argument that my hypothesis of the unbrokeness of this continuum is not a genetic one – I do not mean to discuss genital homosexual desire as "the root of" other forms of male homosociality

tal como la concibe la izquierda peronista. Estos roles que plantean diversas formas de ser homosexual así como asimetrías en términos de poder, parece constituirse como el centro del problema en la novela. Esto se vuelve claro en una conversación entre Héctor y Sergio, uno de los amigos que estarían en el bando de los violentados por las otras formas de entender la virilidad y la homosexualidad "Fijate, *intuitivamente* ellos saben que pueden tener sexo con hombres, de hecho, lo tienen. *Vencen dos mil años de educación judeocristiana* y le ponen la pija en la boca a otro hombre, vencen al sistema que le exige al sexo sólo función reproductiva y gozan. Pero las cadenas de la opresión no les permiten disfrutarlo." (154, énfasis míos). De modo que intuitivamente, los homosexuales que no salen del closet son capaces de contradecir la racionalidad impuesta por la pedagogía sexual de los diferentes eslabones de una cadena que parece pender desde Perón, el padre traidor, hacia abajo. Sin embargo, Héctor responde con una serie de puntualizaciones que agudizan la crítica de Sergio y la depositan más en el sujeto que en la objetividad histórica de la opresión

No, lo que pasa es que creen que así no son homosexuales. Para ellos "homosexual" es solo el que chupa. Eso se llama machismo. *El que penetra, el que manda, es el hombre y eso no se cuestiona*. Por eso les es imposible entendernos –y bajó la vista y la voz-¿Cómo nosotros que somos hombres, y que, en tanto hombres tenemos la posibilidad del mando, la posibilidad del privilegio del machismo, de la penetración, renunciamos a él voluntariamente? No te confundas, Sergio, para ellos, el que penetra nunca es puto, porque no pierde la condición de ser *el que* 

<sup>-</sup>but rather a strategy for making generalizations about, and marking historical differences in, the structure of men's relations with other men. "Male homosocial desire" is the name this book will give to the entire continuum" (2).

*impone las reglas*. No entrega su lugar de macho, que es lo que no se le perdona (155, énfasis míos).

Lo que está en juego en esta afectada reflexión de Héctor, es ni más ni menos que la discusión sobre los roles activos y pasivos en las relaciones homosexuales, y la reproducción de un esquema de subordinación análogo al de las relaciones heteronormativas, en el que quien penetra impone las reglas, y por tanto es considerado más "masculino". Jorge Salessi (1995) analiza la sanción ejecutada por el discurso medicalizador, cuando aún la ley no sancionaba las prácticas homosexuales, a comienzos del siglo XX. Así, considera "la educación anal" en algunos textos de F de Veyga. Allí, según Salessi

La definición de *sensaciones normales o anormales* notemos que no se relacionaba con la elección de objeto sexual sino con el *rol adoptado*, por eso en la narración de Veyga cuando Manón "actúa como *activo*... con otros hombres... sus sensaciones *son normales*". La práctica sexual *contra-natura* más que la relación sexual de un hombre con otro hombre era, en esa relación sexual, la adopción de la *posición receptiva* que desgenitalizaba al hombre y diseminaba su erotismo anal. (270).

En cierta forma esto es lo que da surgimiento a la idea de lunfardos, también estudiados por Salessi, como los inmigrantes pervertidos que sodomizaban a los criollos y luego, lo que en el argot de las culturas gay rioplatenses se conoce como "chongo". El varón bien varonil que no se define como homosexual porque en sus relaciones con otros hombres siempre es el activo, el que

penetra, el que en palabras de Héctor, "impone las reglas". El personaje que se cruza con la marica en espacios clandestinos, alternativos, muchas veces como práctica paralela a su vida social heterosexual. En síntesis, el militante, podía permitirse sus deslices de chongo (que de todas formas eran condenados), pero no ser homosexual. Volviendo a la novela, no debe obviarse, además, que la relación entre Héctor y Rubén aparece desde el comienzo como una relación pedagógica; Rubén es el militante, el que tiene las cosas claras, el que lucha y se entrega por sus ideales, en tanto Héctor se presenta como obnubilado por la madurez de ese hombre (aunque luego en términos de su sexualidad esto cambie a lo largo de la novela y se intercambien los roles). Izquierda peronista, trotskismo, Montoneros, guerrilla marxista-leninista (PRT-ERP): en todos estos espacios, la militancia ofrece su propia pedagogía machista, afiliada a una idea de masculinidad sexista y homofóbica. Con el General Perón con su imagen militarizada de macho dominante, en los 70s, mientras en el norte había revolución sexual, el imaginario sexual militante no distaba en lo absoluto de los manuales médicos de F de la Veyga. Lo interesante es que a la interna de las diferentes relaciones homosexuales y homosociales de la novela, cristalizan una serie de tensiones aparentemente paradójicas, que muestran el éxito de ciertas formas de imposición pedagógica. En el comienzo, cuando el personaje de Héctor asume por primera vez su homosexualidad, verbalizándola y hablando de ella con su mejor amiga, este dice "los que me critican o son también oprimidos por una sociedad machista burguesa y reaccionaria o son los opresores" (32).

Pero luego de que la relación entre Héctor y Rubén comienza y promete todas las características de un amor joven, idealista y apasionado, Rubén comienza a revelar su incapacidad de sostener esa relación públicamente, llegando a mantener una relación de apariencias (pantalla) con una compañera militante. El amor finalmente se ve obstruido por la insatisfacción de Gabriela, la hermana de Rubén. Hacia la mitad de la novela, de todas formas, el propio Rubén se niega a sí

mismo la posibilidad de su homosexualidad. Una escena que marca un punto de inflexión; Adolfo, compañero militante y compañero sentimental de Gabriela, encuentra a Rubén y Héctor teniendo sexo oral y "el que chupaba era Rubén" (145). Años después Gabriela le confesará a Héctor que él fue el único amor de Rubén (228). Y en este sentido, siguiendo la lectura de Balderston y Quiroga, es posible apreciar un retorno melancólico en Héctor, un retorno que no sabe de lo que puede haber sido de la relación, ni tampoco lo que fue de Rubén. Incluso tiene la duda de que Boni, el jovencito punk que representaría a Rubén en su película, sea el hijo de este (21). Respecto del final, ¿cómo comprenderlo? Ese sumergirse en la otredad de los cirujas y desclasados, compartiendo con ellos el vino, la miseria y la oscuridad, que los "desaparece". Elevando así la categoría de desaparecido a todos, los "olvidados de la noche argentina" (254). ¿Será entonces que ganó la pedagogía sexual de Perón y sus pedagogos sobre esa generación? ¿O la de los tiranos que llegaron luego y llevaron a la práctica los sueños de exterminio que se fueron elaborando lenta y cuidadosamente durante más de un siglo? Algunas pistas pueden encontrarse en *Los Topos*.

#### 4.4 ASOMAR LA CABEZA. LOS TOPOS.

Quiero comenzar este apartado con algunas consideraciones de Judith Halberstam respecto de la existencia de un tiempo y espacio *queer*. Los usos queer del tiempo y el espacio se desarrollan, como es de esperar, por oposición a ciertas *instituciones* (en el sentido biopolítico) como la heterosexualidad, la familia o la reproducción. A su vez tales prácticas *queer* se desarrollarían de acuerdo a lógicas *otras* de locación, movimiento e identificación. Siguiendo a Halberstam, "if we try to think queerness as an outcome of strange temporalities, imaginative life schedules, and eccentric economic practices, we detach queerness from sexual identity and come closer to

understanding Foucault comment in "Friendship as a Way of Life" that "homosexuality threatens people as a 'way of life' rather than as a way of having sex" (1). Me parece que aquí radica la clave para leer al protagonista de Los Topos, en relación a la historia de amor peronista de La más maravillosa música; si en la segunda la homosexualidad se presenta sobre todo y más que nada desde los actos corporales de la sexualidad, a través del énfasis en los actos y prácticas sexuales entre los personajes (coitos, felaciones, masturbaciones) así como en la reflexión y diálogo entre ellos, en Los Topos ya lo queer es una forma de vida, una forma de vivir el espacio y el tiempo, los desplazamientos, los trabajos, los oficios, los modos de habitar. Se trata de modos excéntricos de ser. La novela de Bruzzone comienza con la historia de un hijo de desaparecidos, que conoce a la chica de la cual se enamora y con quien decide tener una relación heterosexual cargada de cierto romanticismo e idealización. De hecho su "compañera" se muestra tan comprensiva de su situación, que llega al punto de militar en la agrupación H.I.J.O.S. (de desaparecidos), sin tener en su familia ninguna persona que haya corrido tal suerte. Algunos aspectos de cierta pedagogía heteronormativa se empiezan a colar en la relación; por un lado, el protagonista, que no hablaba de su madre, hasta que conoció a Romina. En cierto sentido, desde esta relación se comienza a esbozar cierto tono irónico o al menos escéptico respecto de las relaciones familiares. Al hablar de los amigos de Romina afirma "la que mejor que me caía era Ludo, una chica que también militaba en HIJOS -su tía había desaparecido en Córdoba: hubiera sido bueno que se juntara con Romina y juntas fundaran SOBRINOS, NUERAS, no sé (...)" (18). Asimismo la figura materna es problematizada numerosas veces, en particular, en Romina, que oficia en la novela como agente pedagógica de la institución familiar. Romina es ante todo la relación heterosexual con promesas de futuro, luego queda embarazada y es la posibilidad de la madre, de la reproducción. Al mismo tiempo es quien se preocupa por y quiere intervenir en la anomalía de la situación familiar del

protagonista "Así que cuando pasé a buscar a Romina estaba de mal humor y ella, para colmo, empezó a insistir con eso de que militar en HIJOS me iba a hacer bien, que la gente de ahí adentro era muy valiosa, lo que decía siempre, con el agregado de que ahora estábamos en el momento justo, que entrar esa semana a la organización iba a ser como homenajear a mamá en su día (...)" (20 y 21). Romina quiere darle al protagonista, una familia; la familia que no tiene, que perdió y parece no querer buscar, lo cual para Romina no deja de ser una excentricidad. Al mismo tiempo, la idea de Romina como la máster, la pedagoga que intenta señalarle el camino, es algo inevitable de ver para el protagonista "lo que me molestaba – y esta era una nuestras discusiones favoritas – era que ella siempre se empecinaba en ponerse por encima de mí, superior, ella mi salvadora y yo el *idiota*, el *ciego* que negaba trescientas veces la única verdad" (21). Pero la negativa a ese modo de vida que le ofrecía Romina, comienza con el aborto. Luego, al tiempo que muere Lela, la abuela, como si su existencia hubiera constituido un impedimento, el protagonista comienza a tener sexo con Maira, la travesti con quien había comenzado una amistad a la cual el sexo pareció no afectar, sino lo contrario, consolidar (33 y 34). Cuando Maira ante la confesión amorosa del protagonista, lo abandona, este comienza parte de su desplazamiento queer ocupando la casa de su infancia "volver allá iba a significar la recuperación de muchas cosas, algo fundamental para seguir avanzando. Un paso atrás que permitiría dar muchos hacia adelante. (...) al día siguiente iba a firmar la venta del departamento sin leer los papeles, iba a recibir el dinero sin contarlo, iba a trasladar, en varios viajes, todas mis cosas a la casa de Moreno" (39).

Entiendo que las nociones problematizadas por Halberstam son sumamente iluminadoras para comprender los procedimientos que tienen lugar en *Los Topos*; entendiéndola como situada ya en el momento post dictatorial y post construcción de un discurso de la memoria si bien en diálogo con esta. Si bien el momento de la narración en La más maravillosa música puede verse

como análogo, la narración en esta novela intercala permanentemente pasajes en los que las coordenadas espacio/tiempo son las del período de la represión, sin que haya desde el presente una intención de cuestionarlas. En cierta forma la grieta aparece al pensar desde la generación de los hijos, quienes parecen requerir como condición sine qua non, otros marcos de tiempo y espacio. Mario Santucho<sup>51</sup> escribe no más de un párrafo sobre esta novela, en el que dice algo que dialoga con lo que intento señalar "La metodología utilizada es genial: primero su hermano y luego el propio protagonista se hacen travestis, en una indagación afectiva que ya no puede ser meramente retórica ni identitaria. Se precisan otro tipo de cuerpos para encarnar sensiblemente lo que –por su propia desmesura— no admite expresión simbólica eficaz" (las itálicas son mías). En cierto sentido parecería que la narrativa de Los Topos propone desde la ficción, lo que Halberstam está teorizando. Me refiero a la sugerencia de nuevas formas de entender los comportamientos no normativos que proponen relaciones si bien claras, no esenciales con los sujetos gay o lésbicos. Esto resulta interesante, dado que en la narrativa de Los Topos, las tensiones en términos de identidad sexual son sólo una parte de una serie de comportamientos no normativos. Ahora bien, quisiera considerar cuáles son las definiciones de la autora respecto de estas coordenadas alternativas

"Queer time" is a term for specific models of temporality that emerge within postmodernism once one leaves the temporal frames of bourgeois reproduction and family, longevity, risk/safety and inheritance. "Queer space" refers to the place making practices within postmodernism in which queer people engage and it also

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup>Este texto ha sido consultado en el siguiente sitio: http://amontonadosamontonados.blogspot.com/

describes the new understandings of space enabled by the production of queer counterpublics (*In a queer space and time* 6).

En cierta forma, el protagonista de *Los Topos* rechaza claramente el marco de la reproducción burguesa y de la institución familiar que encarna por ejemplo, Romina. El rechazo a la paternidad y el dejar atrás esas posibilidades en pos de su intensa relación con Maira, la travesti matapolicías, implica una opción por una forma queer de vivir el tiempo. Un tiempo que se regirá por búsquedas en que se confundirán los objetos de las mismas "Mientras buscaba a Maira, además, empecé a sentir la necesidad de confirmar u olvidar para siempre la versión de Lela sobre mi supuesto hermano nacido en cautiverio, como si las dos búsquedas tuvieran algo en común, como si fueran parte de una misma cosa o como si fueran, en realidad, lo mismo." (41). Más aún, un gesto sumamente interesante en este planteo *queer* de la narrativa, radica en que las cosas que sucedieron cotidianamente durante el terrorismo de estado en la Argentina, como la persecución específica y puntual de homosexuales, se sugieren en el mismo tono delirante u onírico que otros de los acontecimientos de la novela.

La persecución duró bastante. Maira entró a un supermercado y salió sin comprar nada. Podía ser un espía o algo así, una agente. ¿Quién la mandaba? Imaginé un complot internacional para acabar con la homosexualidad en el mundo. Las travestis eran, en realidad, la forma encontrada por los complotados, una inabarcable organización-medusa clandestina- para tentar y descubrir homosexuales tibios –poco visibles- y bisexuales como yo, catalogarlos,

localizarlos, y una vez dadas las condiciones, coronar su plan con una razzia despiadada cuyo fin era eliminar a todos los putos del planeta (45).

Una de las estrategias de la pedagogía sexual tiránica ejercida por los represores durante el terrorismo de estado, consistió en los *procedimientos* llevados adelante por las *Brigadas de Moralidad*. Estas brigadas constituían verdaderos aparatos de divulgación pedagógica (sádica, hipócrita y perversa) de la sociabilidad esperada de los civiles durante el proceso. En un texto por momentos desprolijo pero que realiza una buena tarea de recopilación de testimonios e información, Rapisardi y Modarelli ponen el ojo en la relación entre homsexualidad y dictadura en Argentina. Entre otros testimonios está el de *La chiquita*, que cuenta cómo un policía lo extorsiona por haberse demorado en el baño. Se trata de un joven religioso y de clase acomodada, que dice haberse sentido víctima de dos violencias: la primera de ellas la de la extorsión (y robo); en el caso de la segunda dice

Lo realmente insoportable fue verme en seguida envuelto en una *cátedra sobre* sobre ética urbana, religión y obligaciones de buen hijo y, lo peor, sobre psicología sexual. Hoy pienso que toda esa docencia le venía de su formación en la Brigada de Moralidad, donde seguro recibía clases de sociología, psiquiatría o psicología, y sobre todo de cómo reconocer a una loca y pasar por loca" (46).

Michel Foucault ya puso el ojo en estas situaciones, particularmente en *Vigilar y Castigar*, donde analiza los regímenes de poder y el *ilegalismo* sostenido por la propia policía a la cual protege pero que al mismo tiempo lo victimiza. Creo que es en esa ventana de diálogo que se abre entre la corrupción policial y la sociedad civil en el momento en que interactúan (más aún cuando

media la violencia sexual), que se abre un lugar para pensar las perversiones que encierra una pedagogía tal, diversas de las que puede ofrecer el sistema educativo o la cárcel. Si en este caso los policías no ponían el cuerpo bajo fuego, como lo plantea Foucault, lo sexualizaban a la orden de sus tareas represivas. Respecto a esto, quiero traer a colación nuevamente a Rapisardi y Modarelli, en un pasaje que aunque un poco extenso, resulta clave para mi propuesta

Pero muchos de los expertos en el sexo de catacumbas eran , sin embargo, los mismos policías enviados en secreto como perros de caza que, de tanto exhibir sus protuberancias y su recién adquirida indumentaria de "degenerado", de tanto deambular en los andenes de las estaciones y en los baños más selectos de Corrientes o Santa Fé, acompasando a una cohorte de taxi-boys, algunos de ellos soplones, aprendían por fin que, con la extorsión o la represión, bien podían convivir otras formas del goce. No era infrecuente que un agente de la División de Moralidad llegase a tener de amante a un muchachito sin demasiados deberes ideológicos, de quien se convertía en una especie de pedagogo de supervivencia urbana o de protector frente a otros cazadores, parodiando en su nivel más pedestre, aquellas relaciones entre erasta y erómano, exaltadas en la Grecia antigua (43).

De modo tal que la estrategia de espionaje sexual, que el protagonista de *Los Topos* describe en tono delirante, era una estrategia común durante el terrorismo de estado. Asimismo, no sólo se termina en el registro o la captura del homosexual, sino que además puede resultar en una relación pedagógica sexual entre el pedagogo de la moral sexual del régimen y el joven homosexual. Volviendo a *Los Topos* y la historia entre Maira y el protagonista, esta sigue su escalada

apasionada. El protagonista cancela sus sospechas sobre la calidad de delatora de homosexuales por parte de Maira, cuando le cuentan que ella también es hija de desaparecidos, nacida en cautiverio y si bien había crecido con su familia, sospechaba tener una hermana melliza apropiada por los militares. Lo que sigue a continuación, puede leerse desde la ruptura de esta generación de autores que proponen narrativas cuestionadoras y desestabilizadoras de los patrones heteronormativos de la generación previa. Se trata de una larga escena en que el protagonista, en su oficio de repostero pasa una noche entera frente a una torta con motivos de Batman y Robin, pensando en ambos como imagen de su familia: Batman-papá junto a los dos Robin, él y Maira. Luego de que su casa es ocupada, comienza a vagabundear, hasta que una noche se queda en una parroquia, y la lectura de la Biblia parece iluminarlo respecto de la necesidad de irse a Bariloche. Llega allí buscando a un amigo y se encuentra con Mariano. Con él comienzan a tener una relación de ayuda mutua, hasta que el protagonista afirma "supongo que, en cierta forma, comencé a enamorarme de Mariano. No un enamoramiento como con Maira, mucho menos como con Romina. Con Romina había sido amor juvenil, con Maira amor desesperado y ahora, con Mariano, amor fraternal (93). Con Mariano, el protagonista parece haber logrado ese amor-amistad fraterno "de pares", sin las asimetrías que le habían deparado sus antiguas relaciones; un amor similar con el que él mismo fantaseo en un momento, para Ludo y Romina. Otra figura clave de Los Topos, que también puede leerse en clave de pedagogo perverso, es El Alemán. Se trata del ingeniero que está supervisando las tareas de trabajo de albañilería en Bariloche. Un patrón descrito como intimidante, que tiene su familia pero que disfruta de contar "aventuras nocturnas" que lo muestran como salvaje y despiadado, cruel. Entre las aventuras, cuenta como ata a una travesti a la parte de atrás de su camioneta y lo arrastra por la ruta o cómo corre a otro a tiros con la camioneta. Ahora bien, es interesante la crítica a la mirada sobre el travesti como cuerpo invivible, como cuerpo no

digno de vivir. <sup>52</sup> Como lo plantea Butler en al menos dos de sus textos, *Undoing gender* (2005) y *Agencies of Style for a Liminal Subject* (2000), existen cuerpos que desafían la categoría de lo vivible. En el segundo de los artículos, retomado por Halberstam, Butler plantea que los sujetos liminales, aquellos que son excluidos de "the norms that govern the recognizability of the human" son aquellos cuyo sacrificio permite mantener la coherencia de la categoría de lo humano y para ellos, el estilo es signo de exclusión al tiempo que es lo que les permite mantenerse con vida (153). Así, quiero traer a colación un fragmento de la novela que considero clave para leer desde estas puntualizaciones de Butler y Halberstam

Y sí, la gente con los travestis hace muchas cosas, no todo es pagar por sexo: uno puede matar travestis, hacerlos desaparecer, enamorarse. Travesti atropellado por un micro de larga distancia. Travesti cayó del tren y murió en el acto. Denuncia de la ALITT: en las comisarías torturan a travestis. Fuego en Ciudad Evita: dos travestis mueren calcinados. Travesti ahogado en el Río de la Plata. Hallan en Palermo a travesti muerto por sobredosis. Chacharita: travesti violado y muerto en el cementerio, cuatro sospechosos. As del fratacho: niegan trabajo a travesti albañil. Madre de travesti asesinado recibe amenazas. Niegan premio a travesti ganador del

Desde luego esto tiene que ver también con la relación entre la homosexualidad y la nuda vida problematizadas por Agamben en su análisis es la de los VPs; The particular status of the VPs (Versuchpersonen) was decisive: they were persons sentenced to death or detained in a camp, the entry into which meant the definitive exlusion from the political community. Precisely because they were lacking almost all the rights and expectations that we caracteristically atribute to human existence, and yet were still biologically alive, they came to be situated at a limit zone between life and death, inside and outside, in which they are no longer anything but bare life. Those who are sentenced to death and those who dwelt in camps are ghus in some way unconsciously assimilated to homines sacres, to a life that may be killed without the commision of homicide. Like the fence of the camp, the interval between death sentence and execution delimits an extratemporal and extraterritorial threshold in which the human body is separated from its normal political status and abandoned, in a state of exception, to the most extreme misfortunes (154).

Quini. Prepaga no reconoce cobertura a joven travesti. Choque en Zárate: mueren dos personas y un travesti (118).

La narración logra construir al cuerpo del travesti como lugar de proyección de abyecciones; como lugar de exclusión y de amor al mismo tiempo, desafiando entonces, cualquier tipología sencilla o simplificadora. La idea es la de que la gente usa estos cuerpos, y generalmente, los usa para marcar una línea, para excluirlos de la vida deseable o vivible, tal como queda claro en todos los ejemplos de "usos" que la gente da a los travestis. El desborde con el que la sociedad se desborda. Y es justamente aquí donde radica lo más interesante de la novela; no se idealiza la figura del travesti, sino que desde toda su complejidad y desde su consideración en tanto lo abyecto, se transforma en objeto de amor para el protagonista y más allá, en forma/proyecto de vida.

El poder crítico y cuestionador del carnaval travesti y pagano, de *esa* corporalidad deseante travestida, en particular de la figura del travesti en tanto figuración poética *camp*, es analizado por el crítico argentino José Amícola (2002) quien sugiere que el camp es una nueva *forma de ver la realidad*; su aparición coincide con una corriente que hace de la sospecha sobre la tradición – incluidas las propias vanguardias- su piedra de toque. Por otra parte Amícola destaca el potencial de crítica política de tal ejercicio "Al imitar las diferencias sexuales, este travestismo o drag pone en tapete la estructura imitativa de esas diferencias, produciendo una resignificación de las imposiciones sexuales creadas por la sociedad" (55). Echavarren también teoriza sobre el rol de la figura del travesti en Arte andrógino, al analizar la muerte del hombre y la mujer en la época contemporánea. Esta reflexión es una deriva según el autor, de la reflexión foucaultiana sobre la muerte del hombre (luego de la muerte de Dios) en tanto fantasmagoría decimonónica dependiente

de aquella divinidad perdida. Siguiendo con su planteo, se abren nuevas posibilidades pero no en términos de cultura gay o queer, dado que se trata de categorías demasiado rígidas. Así, toma dos de las figuras masculinas centrales de las últimas décadas según el: el travesti y la loca por un lado y el supermacho por otro (52). Me interesa la propuesta de Echavarren en este sentido, porque contempla algunas características como el desborde, el exceso, la hipérbole o la burla. En Los Topos, el protagonista plantea lo siguiente sobre su imagen de las travestis "Ver a esas chicas, las curvas perfectas, los cuerpos que eran como cuerpos dobles, doble piel, doble intensidad, sensualidad desenfrenada, todo eso me llevaba a levantarlas sin pensar, pagar, sentir que mi vida subía a las nubes, se quedaba un rato allá, bien arriba, nubes altísimas, colchones brillantes, carne electrizada" (las itálicas son mías, 26). De acuerdo con Echavarren, la figura del travesti es desestabilizadora y diferente a la del homosexual, dado que la tentativa del homosexual a integrarse al conjunto de la comunidad, fijado en una imagen tranquilizadora, es algo claramente perceptible desde hace un tiempo a esta parte. Por otro lado, los travestis constituyen un grupo asimilado a la prostitución, mientras los gay "masculinos" de alguna manera se "funden en el barrio". Siguiendo el planteo del crítico en *Arte Andrógino* 

Un(a) travesti, un(a) transformista, o un(a) transexual fortalecen los polos opuestos del hombre y la mujer (...) Los travestis (si son hombres disfrazados) simulan una mujer que puede resultar excesiva, exagerada, más mujer —o más adornada- que una mujer verdadera, la imagen de una prostituta femenina. (...) los fenómenos estilísticos de la segunda mitad del siglo hacen ver al travesti —que era la figura predominante de un estilo diverso o alternativo durante la primera mitad del siglocomo algo anacrónico (55).

En este caso, lo anacrónico tiene que ver con la forma de vivir la identificación sexual a finales de siglo. No obstante, no es necesario irse tan lejos para ver en el travesti un estilo alternativo; durante las décadas de los sesenta y setenta en el Cono Sur, aún el travesti era considerado un recinto de lo alternativo. Un estilo de vida a la vanguardia en términos de disidencia sexual. En La más maravillosa música, un detalle interesante que guardé para este momento, aparece en una especie de bitácora sobre la película; allí Héctor repasa qué es lo que quiere contar y de qué forma quiere hacerlo y en particular se pregunta cuál puede ser el final de Rubén "1. Muerto en un enfrentamiento con la Triple A/2. Desaparecido en la dictadura/3. Gobernador en la actualidad/ 4. Travesti (olvídalo)" (36). ¿Por qué debía ser una cosa impensable el travestismo de Rubén? ¿Era demasiado? ¿Rubén era demasido hombre, demasiado macho, demasiado no travestible? Es importante la idea de la doble identidad. Si se piensa en la forma de ocultamiento que se da en los nombres. Curiosamente (y no tanto) las travestis y los militantes ocultan su verdadero nombre; así, lo que los militantes llamaban "nombre de guerra", en el caso de las travestis se lo cita en ocasiones como "nombre de juego". En el texto de Rapisardi y Modarelli, esta cuestión del doble nombre de las travestis aparece tematizada a raíz del testimonio de La Richard

La praxis del apodo absorbe el apellido (paterno) y así, Ricardo G. será la Richard o, para otros, la señorita Ricaella. Si se conserva el apellido es sólo para anteponerle el artículo femenino, y travestir y teatralizar una nueva identidad. Así, nuestros "atípicos" ironizan sobre la cultura que los identifica y los estigmatiza, pero

también *construyen un anonimato que les sirve en las "trayectorias infames" para su supervivencia.* (las itálicas son mías, 25).

De hecho la construcción de ese anonimato protector de la infamia de sus vidas aventuradas, une a militantes y travestis en un aura de clandestinidad que se les impone, por diversas razones, como la única forma de hacer sus vidas vivibles. Este puente entre anonimatos y clandestinidades sexuales y políticas, encuentra en una novela como Los Topos, su punto alto. Así, finalmente el protagonista se trasviste para seducir al Alemán y vengar las atrocidades que este cometió, en particular, según sus sospechas, contra la desaparecida Maira. Pero en un punto, el caos de la filiación vuelve, desde un lugar ya desacralizado, en relación, por ejemplo, a lo que sucede con La más maravillosa música. Así, el protagonista, luego de sus tareas de espionaje en la casa del Alemán enuncia una sentencia clave en términos de mi propuesta: "Todo caía donde tenía que caer y todo iba a ser como tenía que ser. El Alemán podía ser el padre de Maira, mi padre, el torturado, el entregador, el torturador, el boxeador golpeador de travestis – ese era su deporte, el boxeo. Su vida en los pueblos del sur podía haber sido la del desaparecido con vida, la del exiliado interno, la del perseguido, ¿perseguido por quién" (174)? De modo que el Alemán encarna en esta sentencia, la percepción del protagonista sobre las subjetividades/identidades. El puede ser el desaparecido y el torturador, su padre o un perseguido y evidentemente una lectura posible es la de cierto desencanto postmoderno. No obstante, también hay otra lectura, que es la de la forma queer de vida que adopta el protagonista y que en esta sentencia expone las fallas de todos, radicaliza la expresión de las opresiones cotidianas. En las últimas páginas, el objeto de amor idealizado es Maira, un amor que trasciende la relación amorosa-afectiva y se radicaliza en un modelo. El protagonista termina "haciéndose las tetas" y viviendo con El Alemán. Así, Los Topos

de Bruzzone puede leerse casi como un bildungsroman que acompaña las diferentes mutaciones que va sufriendo el el narrador. Hijo de desaparecidos que como tantos es criado por su abuela y luego inicia un romance con una novia "progre" que lo incita todo el tiempo a la militancia en HIJOS de la que el se mantiene al margen, rechazando esa opción heteronormativa y familiar, del tiempo heterosexual y burgués, como señalara Halberstam más arriba. Luego se enamora perdidamente de una travesti matapolicias y en su búsqueda, se enamorará de un amigo, Mariano para pasar a su última versión, como travesti. En tal sentido, esta narrativa encarnaría a la perfección la idea butleriana de performatividad del género y, lo más interesante para mi análisis, mostrará una voluntad de apartarse de otras narrativas en que la identidad de HIJO, da el tono de la narración. Ese énfasis en los procesos de construcción estrechamente relacionados al a micropolítica está por cierto mas cerca de la cultura que que de la estrechez con que la mayor parte de las corrientes políticas de izquierda en los sesenta y los setenta (como se analizara anteriormente) abordaban la construcción del sujeto y particularmente en lo concerniente a lo sexual. En cierto sentido concluyo que puede hacerse una lectura de Los Topos, que consagre la victoria de una pedagogía sexual alternativa: la de las travestis, la de las locas de las fiestas, que ya no constituyen en el tiempo/espacio queer de Bruzzone una excentricidad, sino más bien casi un anacronismo, una imagen cercana a la del ama de casa, como en el final Los Topos. Sobre todo, la de las identificaciones en constante mutación, que no dejan de ser un espacio de lucha y de resistencia. Por ello la idea de pedagogía del comienzo, a la que quiero volver brevemente "la experiencia tiene la función de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente "otro" de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su dislocación". Esta es la transformación operada por una "pedagogía de la experiencia", queer en

este caso, en *Los Topos*, la del sujeto que llega a ser completamente otro de sí mismo y desde esa dislocación, pierde el miedo.

#### 4.5 VOLVER A CASA: LOS RUBIOS

Peregrinación a un monumento, nostalgia, recuerdos cariñosos de los vecinos, azar, nada de eso es perceptible en el caso de Los Rubios, de Albertina Carri, en donde sí hay un retorno a una casa. No es la primera escena, pero es la tercera y en el minuto 4, por lo cual podría decirse que es *casi* la primera. Sin embargo, un par de apuntes son importantes respecto de lo que aparece previamente a modo de prólogo. La primera escena es una recreación de una familia con muñecos playmobil, que va reapareciendo con frecuencia como un relato paralelo dentro del documental. Mientras vemos esto, se escuchan los gritos de la directora dando órdenes varias al resto del equipo de filmación, mostrando desde el primer momento las costuras que se verán a lo largo de todo el documental. Luego aparece la actriz que interpreta el papel de Albertina en la película, leyendo un fragmento de Isidro Velázquez, texto perteneciente al sociólogo Roberto Carri, padre de Albertina. Esta será la forma de introducir a uno de los supuestos núcleos centrales del recuerdo en la narración y acto seguido, se asiste a la llegada al barrio. En Los Rubios vemos la llegada de Carri, cámara en mano, caminando ágilmente junto a su asistente rumbo a esa cuadra de su infancia. El intercambio con la vecina que vive allí comienza con un tono levemente inquisitivo, luego de que ésta le preguntara a Albertina cómo se llamaba, a lo que Albertina contesta : "¿Ud. Me reconoció?" No, no, yo por el nombre, agrega la vecina; "pero me preguntó enseguida cómo me llamaba. ¿por qué no le preguntó a ella?" remata Carri, señalando a una joven del equipo de filmación.

Luego la vecina comienza a relatar emocionada que ella alimentaba a "esa bebita", la propia Carri, quien le repite que ella no se acuerda de nada, pero en un tono claramente distante. A continuación comienzan a realizarle a la vecina unas cuantas preguntas más, en particular sobre las circunstancias del día de la detención de los padres de Albertina, Roberto Carri y Ana María Carusso, que tuvo lugar el 24 de febrero de 1977. Allí la vecina comienza a repetir que no sabe nada al respecto, en un tono por momentos defensivo. Cuando la escena termina se escuchan los comentarios de Albertina y el equipo con frases como "no se hizo cargo en ningún momento". Un tono entonces para nada agradecido o nostálgico, sino más bien de denuncia del "no te metas" que gobernó gran parte de las relaciones sociales entre quienes "no tenían nada que ver". Una escena que parece buscar dar cuenta de la complicidad de quienes "no se acuerdan"; de hecho la vecina en un momento se encarga de aclarar "uno se encariña con los chicos", dirigiendo su narración sólo a los recuerdos de los niños, pero sin mencionar en ningún momento a los adultos, de quienes dice no recordar ni sus nombres. Se percibe una sensación de extranjería respecto del barrio. Comenzando por Los Rubios, ya el nombre del documental da cuenta de esta extranjería, ya que así era como los identificaban en el barrio. En un momento del documental dice la actriz interpretando a Albertina sobre las tomas en el lugar donde vivieron los Carri hasta su secuestro, que se sentían "como un *punto blanco* que se movía y era muy evidente que no éramos de ahí, que éramos extranjeros para ese lugar y me imagino que sería parecido a lo que pasaba en ese momento con mis padres, estábamos desde otro lado." (énfasis míos). Así, da cuenta de situaciones comunes a lo que se ha considerado en numerosas ocasiones como estigmas de los militantes guerrilleros en el Cono Sur, y es su pertenencia a la clase media, blanca, intelectualizada. Carri va "al lugar de los hechos" y comparte con el espectador la forma en la que ella y su familia eran reconocidos por los vecinos del barrio. La idea de *lugar* es, en definitiva, el punto de partida del relato.

#### 4.6 EL CUERPO Y LA FAMILIA.

¿Qué formas cobra la nostalgia en el caso de la directora de *Los Rubios*, que tenía tres años cuando secuestran a sus padres, que no recuerda casi nada, que no estuvo detenida, cuyo cuerpo no quedó herido literalmente? Esa nostalgia es evaluada por un instituto de cinematografía que resuelve negarle los fondos para la realización del documental, arguyendo que el reclamo por la ausencia de los padres "requiere una búsqueda más exigente de testimonios propios que se concretaría con la participación de compañeros de sus padres, con afinidades y discrepancias." Exigencia curiosa, dado que los testimonios están, tal vez el problema es cómo están. Luego, en una conversación de Carri con todo el equipo, la directora señala que "esa es la película que ellos necesitan como generación, yo lo entiendo, lo que pasa es que es una película que tiene que hacer otro, no yo." Y más adelante, escuchamos el siguiente fragmento en *off* 

Dice Régine Robin que *la necesidad* de *construir la propia identidad* se desata cuando esta se ve amenazada, cuando no es posible la unicidad. En mi caso, el estigma de la amenaza perdura desde aquellas épocas de terror y violencia en las que decir mi apellido implicaba peligro o rechazo [...] *construirse a sí mismo sin aquella figura que fue la que dio comienzo a la propia existencia, se convierte en una obsesión*, no siempre muy acorde a la propia cotidianeidad, no siempre muy alentadora, ya que la mayoría de las respuestas se han perdido en *la bruma de la memoria*.

El problema es que a las claras y a diferencia de la gran mayoría de los documentales existentes sobre militantes y sobrevivientes (como los que reclama la institución cinematográfica

que niega los fondos para la realización de *Los Rubios*) Carri no quiere re-construir la identidad de sus padres, quiere construir su propia identidad pero con una vuelta más de complejidad, que es construirla como ella misma lo enuncia, desde esa obsesión que implica intentar esa autoconstrucción *sin* los padres. Quiero sumar a estas consideraciones, algunas reflexiones/testimonios de hijos de desaparecidos, que me parece que van en el sentido de la contramemoria y de la reivindicación del pasado más que como recuerdo, como potencia. En un libro que presento a continuación, aparece citado este fragmento de una entrevista a un hijo de desaparecidos

No sólo somos hijos de las víctimas de la represión, somos hijos de militantes, somos hijos de una historia de lucha y ahora nosotros también queremos hacer nuestra lucha, queremos continuar esa lucha [...] nosotros somos testimonio de que hubo una represión, pero también de que hubo otra historia de lucha, de que las luchas de hoy no salieron de la nada, salen de esas otras luchas. (Gatti 193, énfasis míos).

De modo que como se ve en este fragmento, hay hijos dotan a sus padres de sentido en tanto militantes y protagonistas de una lucha a la que no quieren recordar, sino que quieren habitar, en la que quieren inscribirse. Como es posible notar, hay una voluntad por desmarcarse y rechazar las constelaciones de sentidos en torno a la victimización y a la represión, en pos de la militancia y la lucha. No son los únicos, también hay *otros* hijos, que comparten con los primeros el rechazo por la lógica de la memoria y el recuerdo, pero la desarticulan desde un lugar que rechaza y cuestiona los elementos característicos de esos padres. Otro entrevistado del texto antes citado

plantea que "creo que hay mucha idealización y creo que es inevitable que no la haya (...). No me gustaría que ganara la imagen de guerrillero romántico, héroe... a mí no me interesa que haya remeras con la cara de mi viejo" (Entrevistado 27, Gatti 193). Otro que reflexiona sobre estas cuestiones es el escritor argentino Félix Bruzzone, también hijo de desaparecidos cuya novela analizara anteriormente en este capítulo. Al pensarse desde el distanciamiento respecto de sus posibles destinos, afirma que

Los que pertenecen a mi generación –y más si somos hijos de desaparecidostenemos esta cuestión de repetir un discurso que parece ya cristalizado, que es el de
los derechos humanos y la búsqueda de la verdad y justicia y demás (...) sin
embargo, hay una serie de características que tienen que ver con la formación
precisamente de esta generación por fuera de estos discursos y que tiene que ver
con la formación de nuestra generación en la realidad, que es la realidad de los
noventa mayoritariamente, que choca con esto" (Gatti 194, énfasis míos).

Creo que el aporte de Bruzzone es central, porque pone en juego la experiencia formativa (las estrategias pedagógicas en juego, para pensar en uno de los ejes de mi reflexión) propia de esta generación hija que es por cierto sumamente heterogénea y rica por su variedad de sentires y construcciones de sentido, pero que parece compartir en lo general un rechazo por la memoria estática como espacio de subjetivación. Ese discurso de la memoria transicional, también fue funcional en muchos aspectos a las siniestras lógicas del neoliberalismo salvaje que se iban naturalizando en un aletargado consumismo *espectacular*, en la *espectacularización* de la política, la flexibilización laboral de la que estos mismos jóvenes comenzaron a ser víctimas, el debilitamiento de una serie de lazos sociales que generaban comunidad (sindicatos, organizaciones

estudiantiles, partidos políticos, comisiones barriales). Una lógica perversa en la que comparado con aquellos sombríos años del horror, nada podía ser peor. Otro de los elementos en que me gustaría hacer hincapié y al que ya he comenzado a referirme, es en la centralidad de los lazos familiares por encima de la ciudadanía como abstracción. El primer reclamo, el primer gesto reivindicativo y desesperado de búsqueda de la verdad, parte de la sangre, de los úteros, del ADN, de los cuerpos. Elizabeth Jelin (2009) ha sido una de las pioneras en abordar las relaciones entre los vínculos familiares y los reclamos de justicia, y más aún, en señalar un detalle más que significativo "De esta forma, la paradoja del régimen militar argentino de 1976-1983 (con similitudes en los otros regímenes militares del Cono Sur en esa época) consistía en que el lenguaje y la imagen de la familia constituían la metáfora central del gobierno militar, pero también la imagen central del discurso y las prácticas del movimiento de derechos humanos<sup>53</sup>" (S/P). La primera aproximación a una búsqueda de sentido que acompaña a la experiencia del cuerpo de quienes estaban dispuestos a morir y de quienes murieron, de quienes expusieron su cuerpo en la lucha y la militancia; un cuerpo, vale recordar, portador de ideas. Me refiero a los grupos de familiares de detenidos desaparecidos: MADRES Y ABUELAS, HIJOS, FAMILIARES<sup>54</sup>. Estas son las denominaciones que estos grupos han elegido, y que condicen con el lugar desde el cual

.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Esta paradoja tiene enormes implicancias que son abordadas en el desarrollo de la disertación.

<sup>54</sup> la militancia de madres de Plaza de Mayo ha sido criticada desde varios frentes. Héctor Leis (2012), ex militante montonero en un texto reciente, *Testamento de los años 70*, plantea que En los años 60 y 70, la democracia no se diferenciaba mucho de la dictadura en la cabeza de los jóvenes revolucionarios: ambas eran igualmente "burguesas". Sin embargo, después de la derrota política y militar de sus fuerzas, los 80 los conducirían sin mucha reflexión hacia la democracia y los derechos humanos. Estos temas, lejanos de sus antiguas preocupaciones revolucionarias, serían ahora su vía de acceso al poder. Surgió entonces un oportuno revisionismo histórico impulsado por un conjunto heterodoxo de ex-militantes y movimientos de derechos humanos, primero de manera ingenua y luego con más conocimiento de causa. Intentando darle voz al dolor de las víctimas, estos movimientos se atribuyeron el derecho de hablar también en nombre de la verdad histórica. Las consecuencias serían nefastas. En particular, el rol de Madres de Plaza de Mayo, asociado posteriormente a las estrategias políticas de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, resultaría en una manipulación tan brutal como exitosa de la frágil memoria de los años 70, sin duda los más trágicos de la historia argentina del siglo XX. (63). Otra serie de críticas a la fijación de la militancia de MADRES como modelo se erigen en el texto ya citado de Blas de Santos, *La fidelidad del olvido*.

erigen sus reivindicaciones identitarias. Gabriel Gatti es un uruguayo hijo y hermano de desaparecidos. En una reflexión que el describe como "sociología del estómago", analiza la crisis de sentido provocada por la figura de la desaparición forzada de personas; texto este que cité anteriormente para presentar los testimonios de algunos hijos de desaparecidos. Al reflexionar sobre los reclamos de identidad por parte de los familiares, plantea lo siguiente

No hablamos, pues, de una identidad cualquiera, sino de la que va asociada a *viejos sustantivos (familia, origen, verdad, genética, biología...), algunos de ellos, teñidos de tonalidades conservadoras*. En otros lugares estos sustantivos dificilmente funcionarían juntos. No así aquí. Se explica por el lugar donde todo se concentra: si la desaparición forzada de personas devastó individuos, si quebró e hizo catástrofe de la lectura local de sujeto e identidad, parte importante de las reacciones que procuran anular sus efectos se juegan, también ellas, en el terreno de la identidad. Abuelas de Plaza de Mayo constituye la apoteosis, el epítome, de esas reacciones. Con ellas *la retórica de la sangre*, la de la indisolubilidad del lazo que en torno a ellas se imagina, toma el protagonismo (127).

Para estas búsquedas de sentido, provenientes del ámbito de las reivindicaciones de la sangre, la identidad se encuentra en una relación de continuidad inmediata con la genética y la biología. Se entra así, en un terreno complejo, descartado *a priori*, podría asumirse, por la intelectualidad bien pensante y en particular la feminista, los enfoques culturalistas, la performatividad del género, las *identity polítics* (curiosamente), entre otros: ¿habrá alguna feminista dispuesta a enfrentarse a estas abuelas y tratarlas de retrógradas, conservadoras,

patriarcales, pre modernas? En un campo minado de paradojas y contradicciones, no son feministas enardecidas ni académicos indignados sino los propios hijos de desaparecidos los que dan algunas pistas (mucho más lúcidas que las de la academia, por cierto) que desacomodan fieramente estas identidades biológicas sostenidas por *sus* abuelas desde su propia reflexión. Tal vez un caso paradigmático de estas operaciones sea *Los Rubios*, una forma de expectación emancipada, en que se descarta de plano al maestro ignorante y explicador y se proponen formas auténticas de cuestionar la identidad. Quiero traer a colación una excelente síntesis que proporciona Gatti de la escena final y clave del audiovisual

Mientras cantada por Charly García, suena de fondo *Influencia* ("Yo no voy a correr ni a escapar de mi destino...), Albertina Carri y su equipo avanzan calzados con una peluca rubia, travestidos en la familia Carri, que el recuerdo deformado de algunos transformó en *Los rubios* que dan título a la cinta. La familia auténtica es reemplazada por la nueva, el original por el simulacro, la verdad por su parodia. Travestidos en Los Rubios, estos jóvenes resignifican la familia [...] dijo Butler del travestismo de género: "no es una imitación vana o inútil, sino la construcción discursiva y social de una *comunidad*, una *comunidad* que une, cuida y enseña, que protege y habilita. Pues eso. (202, énfasis míos).

Un par de apuntes sobre esto y sobre las ideas de maternidad y familia. Antes me preguntaba si alguna feminista indignada levantaría la voz para señalar lo retrógrado de estos lazos sanguíneos como primer movimiento hacia los reclamos de justicia. Una de ellas es Diana Taylor cuando afirma que las madres "re-presentaban la misma historia de siempre" en tanto cumplían

con el papel que para ellas tenía estipulado el discurso militar (205). A esto se le ha opuesto como en el caso de Forcinito el hecho de que en realidad los hijos terminan oficiando de madres, invirtiendo el gesto, dado que gracias a ellos, ellas desarrollan su actividad militante, naciendo de ese modo a la esfera "pública", algo que ya había sido sugerido por las propias madres en varias oportunidades y testimonios públicos. Ambas lecturas de género son conocidas y esperables. Por mi parte opongo un tercer movimiento posible, y que tiene que ver con dejar de pensar en el esquema de la maternidad o la familia, que es lo que están proponiendo los propios familiares como Carri, y pensar en el esquema de la comunidad que es el que sugiere el travestismo de *Los Rubios*. Ese grupo de personajes de la misma edad, adultos jóvenes, travestidos con sus pelucas remiten más a la idea de comunidad de pares que de familia; remite al grupo de amigos, a las afinidades electivas, a la *communitas*, a esa conjunción, a *ese estar juntos* que se genera originariamente y al igual que en este caso, luego de la catástrofe y en pos de la reconstrucción y que se diferencia de la *sociedad* a la que sus miembros tienen que aceptar.

De modo que estos hijos, eligen dejar que *el pasado habite activamente su presente*, lo cual implica un gesto activo; no rechazan el lugar testimonial que tanto incomoda a Sarlo, sino que lo *activan* desde el presente; por eso puede verse su acción como contra memoria, al igual que la de los militantes que rechazan haberse convertido, tanto ellos como los que no sobrevivieron, en víctimas de la represión. El tejido de estas reflexiones es un intento de dar cuenta de las múltiples contradicciones, paradojas y tensiones que dan forma a las relaciones con el pasado, para mostrar que las fisuras son tantas que el discurso de la memoria institucional jamás ha podido dar cuenta de ellas, cual una pared con más huecos que pared; ha intentado reconciliar, pero no hay *una* memoria posible, como no hay *una* reconciliación posible; la historia en esto ha sido más contundente que cualquier *otra* explicación pueda arriesgarse, por lo tanto, no hay *un no olvidar* 

posible. Más allá (y más acá) de la memoria esto tiene una repercusión concreta en las formas de aprehender la acción política. Me refiero a lo que de Santos afirma en *La fidelidad del olvido* 

La diferencia entre *la política como acto indelegable, que promueve el conocimiento de la realidad y de los sujetos, y la pedagogía como medio de inducir comportamientos de "actores" sociales*, es el índice distintivo de una concepción de subjetividad política que la asimila al reclutamiento y la conducción, más acorde con una manera de pensar la política para el gobierno de la sociedad y la administración de sus bienes tal cual la conocemos, que para concebirla como el acompañar su cuestionamiento y, con él, *la emergencia de subjetividades y lazos sociales nuevos* (103, énfasis míos).

Esta oposición entre distintas concepciones de la política: acto indelegable vs. pedagogía, puede echar cierta luz sobre la forma en que Carri cierra el documental; *Los Rubios* culmina con una comunidad de pares travestidos caminando hacia el horizonte. Carri está diciendo aquí lo que una generación, la de sus padres, no puede. Lazzara trae a colación el problema de la nostalgia en una entrevista a la chilena Carmen Castillo, en la que ella agradece a sus lecturas de Deleuze y Guattari "el no haberse matado de nostalgia"; en una frase clara enuncia que "In order to live, it was important to destroy nostalgia"(5). ¿Luego de ver *Los Rubios*, alguien podría imaginar a Albertina Carri rematando el documental entonando el himno montonero, al menos en un gesto que no fuera claramente irónico? ¿Y es esto razón para decir que Carri y su obra *Los Rubios* no son políticos?

### 4.7 ¿LO POLITICO?

"Más político, menos político, no tan político"... estas apreciaciones sobre *Los Rubios* hacen que uno realmente se confunda respecto de la época en la que se escribe sobre ella. El uso totalmente indiscriminado y acrítico del término *político*, su total indistinción del término militante o militancia, entre otras (in)operaciones críticas, da lugar a una serie de simplificaciones y malentendidos que incluso violentan a las propias obras y sus propuestas, lo que se ve en ellas. Uno de estos análisis que es el del escritor Martín Kohan, citado por Sarlo, quien afirma lo siguiente

Los compañeros de los padres entregan una visión demasiado política de las cosas ("arman todo políticamente"); el testimonio donde se admite que en aquel tempo lo político invadía todo sí tiene cabida, pero se lo admite como quien admite la confesión de una culpa (*Tiempo pasado* 146).

En el caso de Sarlo, esta afirma que "ciertamente, el film de Carri muestra poco interés por lo que dicen de sus padres quienes los conocieron" (147). ¿A qué llama la crítica "poco interés"? Lo que sí es evidente en *Los Rubios* es el gesto (y los mecanismos técnicos que operacionalizan) de intentar *quitarle centralidad* a esos testimonios. Sin embargo, ese, que tal vez según entiendo puede ser el gesto central del documental, puede también leerse como una forma vivir la política como ese "acto indelegable, que promueve el conocimiento de la realidad y de los sujetos" del que hablara más arriba y al mismo tiempo una negación a "la pedagogía como medio de inducir comportamientos de "actores" sociales". Una forma evidentemente diferente de concebir la

subjetividad política que se opone a la lógica del reclutamiento y la conducción. Una búsqueda de nuevos lazos sociales, que es lo que va cobrando forma y finalmente puede ser la propuesta del final. Además, si hay "poco interés", como dice Sarlo, ¿por qué la directora transmite tanta bronca y repudio a la actitud de Paula, la fotógrafa del matadero, que se niega a testimoniar frente a la cámara? ¿Y sobre la preocupación (o mejor dicho, falta de) en relación a lo político en el documental, no es posible leer una voluntad de denuncia en el juego que va tejiendo Carri con los testimonios de las vecinas? ¿Marcar las evidencias de las microcomplicidades del sentido común no es político? En tal sentido considero productivo pensar que en lugar de hostilidad hacia la generación anterior, lo que hay es una extrema complejización (como el acto de evidenciar las costuras a la interna del documental, las múltiples apariciones de Albertina dialogando con la actriz, los blanco y negro) de los mecanismos de aprehensión de ese pasado militante y político (en el sentido militante/partidario/guerrillero/de combate) por medio de la memoria histórica/oficial y cómo esas formas de aprehensión chocan brutalmente en ocasiones con las subjetividades en juego; ¿qué otra opción le queda a quien tenía tres años en aquel entonces y se resiste al esquema pedagógico? ¿Puede Carri ser "política" de la misma forma que los compañeros de sus padres? En su crítica a Hannah Arendt, Badiou plantea una distinción entre la política y lo político que encuentro pertinente traer a colación para echar luz sobre estas peligrosas adjetivaciones de los críticos. En ella, Badiou sugiere que la filosofía política ejerce una operación de fijación de la política como un dato objetivo, invariante de la experiencia universal; según el crítico la operación de tal filosofía consiste en "reducir previamente la política, no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes que, hay que decirlo, son los únicos que merecen dicho nombre, sino al ejercicio del "libre juicio" en un espacio público donde en definitiva sólo cuentan las opiniones" (1). Para Badiou, la política es un procedimiento de verdad y por lo tanto

esto lo enfrenta con la concepción de política en la esfera de la opinión pública y lejos de la esfera de la acción pública, lo cual termina encerrando a la política, debido a cierto "sofismo moderno" en la promoción exclusiva de la política parlamentaria. En esta distinción, lo que plantea es una negación de "lo político" como una facultad específica. En definitiva el proyecto de Carri tiene algo de una definición de la política como vocación de conocimiento de las circunstancias que definen el sentido en el que un sujeto se reconoce como tal en las respuestas que asuma darles. Evidentemente, lo que está de fondo también es una preocupación por el estatuto de lo testimonial en el trabajo de Carri del cual nadie dudaría en el caso de Castillo, de un Patricio Guzmán o un José Pedro Charlo. La solemnidad que tienen la mayoría de los documentales no deja lugar a dudas y es inevitable reconocer que la relación entre esa centralidad testimonial y la verdad ha definido en buena medida el "documental político". Resulta pertinente tener en cuenta que como señala Aguilar

A diferencia de los documentales de evocación de los setenta que se habían hecho anteriormente, *Los Rubios* introdujo una serie de procedimientos estéticos que tuvieron como fin mostrar la complejidad de la memoria y lo insuficiente que resulta querer activarla a partir de un género que se había cristalizado en el uso de entrevistas, imágenes de archivo y el uso informativo del *telegraph* (18).

Esto no implica desestimar los logros del documental de evocación, sino simplemente reconocer que la apertura a estos nuevos procedimientos, posibilita un acceso distinto que permite también pensar distinto en particular para esa generación "post-post<sup>55</sup>". El problema por un lado,

 $<sup>^{55}</sup>$  Me refiero aquí a la generación post- post dictadura que se definiera más arriba

radica en pensar que el documental de imaginación es mejor que el testimonial, en el estilo de Sarlo. Pero también radica en negarle el estatuto político y testimonial a *Los Rubios*. En tal sentido, lo que se considera falta de política o de interés en la política, tiene que ver con la utilización de estos procedimientos que simplemente apuntan a enfatizar las grietas del discurso monolítico. Desde luego estas polémicas también se dieron en relación a la literatura testimonial y en particular con el caso de Alicia Partnoy y la lectura de su obra que realizara Beatriz Sarlo como mencionara al comienzo. Jean Franco plantea una cuestión interesante a la hora de analizar la literatura testimonial de Partnoy, por ejemplo, que genera tantas divergencias en términos de su ubicación genérica (testimonio ficcionalizado, ficción testimonial, testimonio estetizado/distanciado, etc.). Para entender esto traigo a colación la definición de testimonio con la que opera Franco en su artículo

En esta ponencia tomo en cuenta aquellos textos en que un testigo habla para contestar a un interlocutor implícito. Esta forma de composición supone una distancia y un diálogo desde posiciones diferentes –intelectual/activista, extranjera/indígena, escritura/oralidad, clase media/clase trabajadora, como se puede apreciar en una lectura de Si me permiten hablar, testimonio de Domitila, y Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Este dialogismo entre distintas posiciones sociales se encuentra también reproducida en algunas novelas escritas por mujeres –por ejemplo, *Conversación al sur* de Marta Traba, *A hora da estrela* de Clarice Lispector, y *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska (109).

Este espacio de apertura en lugar de clausura, es el que entiendo que potencia la apreciación de las narrativas testimoniales. En lugar de leerlas "por oposición a" o "en desmedro de" es posible leerlas "junto a" otros discursos como las novelas. Ahora bien, esta lectura en conjunto, no implica negar lo testimonial, ni ver cómo conspira contra el discurso literario estéticamente "valioso", sino darle un lugar en la conversación. Al respecto de ese lugar dice Partnoy "when considering the contribution of testimonial subjects who have survived the repression, a shift from speaking to listening might prove useful. If we listen, we will realize that, contrary to Sarlo's belief, many texts do not resist ideological analysis but beg for it; they do not claim to deliver the truth but just want to be included in the conversation" (1668).

En mi opinión, como lo hiciera en su momento con Partnoy, Sarlo se vuelve a equivocar con Carri, realizando en realidad casi la misma lectura, pero incluso tal vez peor. En lo que pareciera proponer como una crítica "por la izquierda", Sarlo apunta que la excepcionalidad de la obra de Carri en relación a otros testimonios, tendría que ver según ella con el origen social de los desaparecidos (156). En su momento, al hablar del giro subjetivo, como lo viéramos al comienzo, Sarlo resalta de estas narrativas testimoniales, no ya la verdad política en el sentido de Badiou, sino una verdad íntima; al hablar sobre los testimonios, la autora afirma que el detalle individual *conspira* contra la intriga y ejerce una pretensión de representación totalizadora que estaría garantizada por una de las principales fallas, tal como se desprende de su concepción del testimonio, siendo esta falla según entiendo, el detalle (herramienta por excelencia del giro cultural que tanto le molesta en las narrativas testimoniales). Sin embargo, para la autora hay narrativas en las que afortunadamente (si bien Sarlo no utiliza este adverbio parece sugerirlo) "el detalle está controlado por la idea de una representación restringida de la situación carcelaria y en

consecuencia, bastante más atenida a sus condiciones" (71). Uno de los tres textos puestos como ejemplo, es *The Little School*. Como lo señala Beverley "Sarlo elogia especialmente a Partnoy por la transformación de su próxima experiencia personal (...) en una obra literaria que habla de la naturaleza general, compartida, de la situación de la desaparición y la tortura, más que de su propia experiencia" (153). Es interesante contrastar esta apreciación de Sarlo, con la siguiente afirmación de la propia Partnoy (2005)

Since my own disappearence at the hands of the military dictatorship in Argentina, *I have explored a myriad of ways to tell* about those who did not survive and to demand justice on their cases. In that quest, I have struggled to access to as many spaces as possible with my testimony, and even when the notion of being a Writer, one of the few "gifted to publish", carries for me a weight of elitism, *I have posed as one when necessary*. *I also pose as a Scholar to access other spaces* (180).

La respuesta de Partnoy es por demás clara y contundente, no habría mucho que agregar. Sí considero que en cierta forma, *Los Rubios* puede verse como una radicalización de esta estrategia de la pose, puede verse como un artefacto que nos permite acceder a la elaboración de esas poses.

# 5.0 EL OJO SADICO DEL *SOCIUS. HISTORIA DEL LLANTO* DE ALAN PAULS Y \*\*PARIS\* DE MARIO LEVRERO

### 5.1 ¿VER VS. ACTUAR?

¿Qué es un espectador? Casi por definición desde el sentido común, puede pensarse en el rol del espectador como la pasividad de lo contemplativo por oposición a la acción del actor/protagonista. Espectador es aquel que mira pero esa mirada no siempre concluye en la acción. Si analizamos la función y el rol de este espectador en relación a la política, esta distinción cobra una relevancia radical. Para Badiou, la política es un procedimiento de verdad y esto lo enfrenta con la concepción de política en la esfera de la opinión pública que según él termina encerrando a la política, debido a cierto "sofismo moderno" en la promoción exclusiva de la política parlamentaria. En esta distinción, lo que plantea es una negación de "lo político" como una facultad específica. Para el filósofo francés

Sólo hay políticas, irreductibles unas a las otras y que no componen ninguna historia homogénea. (...) Nos opondremos a toda visión consensual de la política. Un acontecimiento no se comparte jamás, aunque la verdad que se infiera de él sea universal, porque su reconocimiento como acontecimiento hace uno con la decisión política. Una política es una fidelidad arriesgada, militante y siempre parcialmente

no compartida, por la singularidad del acontecimiento, bajo una prescripción que se autoriza a sí misma. La universalidad de la verdad política resultante sólo es legible retroactivamente, como toda verdad, en la forma de un saber. Y, por supuesto, el punto desde donde se puede pensar una política, el que permite, incluso después, comprender la verdad, es el de los actores y no el de los espectadores. Es a partir de Saint-Just y de Robespierre que se entra en esa verdad singular que libera la Revolución francesa, de la que se constituye un saber, y no a partir de Kant o de François Furet (subrayados míos, 7).

Es interesante la división establecida por Badiou entre actores y espectadores, en tanto opuestos y más aún, negando la capacidad de verdad política en el espectador. Aquí la referencia a Rancière y su reflexión en torno al concepto del espectador emancipado se vuelve inevitable. Vale la pena recordar que el esfuerzo de Rancière en esta propuesta está relacionado al binomio emancipación intelectual/espectador, siendo este último considerado en relación al teatro y la performance pero tal como él mismo lo aclara, más allá de eso al corazón de las relaciones entre arte y política. La categoría de espectador en su definición del sentido común, sería negativa *per se*. Una categoría definida por la carencia (de acción). Así, según los detractores de la idea de espectador, ver sería lo opuesto a saber; el espectador es ignorante frente al proceso de producción de una apariencia y también su realidad. Pero no sólo la ignorancia es inherente a la categoría de espectador, sino también la inacción, la pasividad absoluta; ser espectador es para estos detractores, lo opuesto de actuar: el espectador es pasivo (2). Este espectador pasivo e ignorante, parece a todas luces ser el espectador que elige Badiou para contraponerlo a los actores, aquellos que son pura fidelidad arriesgada y militante. Cabe entonces preguntarse, ¿el espectador activo es

entonces impensable? ¿El acto de contemplación inhibe desde el vamos la esfera de la acción? Para abordar esas interrogantes, es pertinente partir de un aspecto común en el enfoque de Rancière y el de Luc Boltanski respecto de la idea de espectador; me refiero a la cuestión de la distancia. 56 Este último en su reflexión sobre el sufrimiento a distancia, se pregunta en qué condiciones el espectáculo del sufrimiento distante es moralmente aceptable en las formas en que nos es presentado, llegando a la conclusión de que tal pregunta abre una discusión sobre el compromiso y la ideología. Según Boltanski, las demandas morales convergen eventualmente en el imperativo de la acción. Como mostraré más adelante para el caso de Rancière, hay una confianza en el espectador que tiene varios puntos en contacto entre ambos autores, dado que al preguntarse acerca de cuál sería una respuesta aceptable ante el espectáculo del sufrimiento, Boltanski enfatiza que se trataría de un discurso que no sólo alude a lo que se ve sino a la forma en que ello afecta al espectador (15). Esta idea de la distancia, también está presente en las reflexiones de un pionero en el análisis de las relaciones entre espectáculo y política, Guy Debord. Tal como lo señala Rancière, lo que está en el corazón de la propuesta de Debord, es el espectáculo como exterioridad, lo cual se resume en la fórmula "cuanto más se contempla, menos se vive". En palabras de Rancière "[T]he contemplation denounced by Debord, is contemplation of the appearence separated from its truth; it is the spectacle of the suffering produced by that separation: 'Separation is the alpha and omega of the spectacle'. What human beings contemplate in the spectacle is the activity they have been robbed of; it is their own essence become alien, turned against them" (7). Tal vez sea por lo antes mencionado, que en comparación a la idea de víctima (directa) o victimario, el rol de espectador es uno de los menos abordados por la crítica y la teoría en torno a las diversas posiciones

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> En esta versión no me extiendo sobre la perspectiva brechtiana sobre *el distanciamiento*, pero esta será incluida en el proceso de la disertación.

ocupadas por las sociedades que han sobrevivido al terrorismo de Estado en el Cono Sur. Aún cuando paradójicamente, tal vez sea el rol que calce a la mayor parte de esa población construída discursivamente como víctima de "los dos demonios".<sup>57</sup>

Tal como lo señala Hugo Vezzetti para el caso argentino, en el contexto de los autoritarismos se termina por construir un escenario de guerra en el que opera "una suerte de delegación tácita a la que en verdad la sociedad se había librado bastante antes de la irrupción de la dictadura, a partir de esa lógica que celebraba como un espectáculo las muertes que otros producían" (subrayados míos, 43). Viene a cuento recordar aquí, que una de las discusiones más frecuentes a la interna de la izquierda, era la responsabilidad por parte de la guerrilla, de una radicalización nociva que implicaba el abandono de una política de masas. Si bien esta discusión existió en el seno de la izquierda, hay algo mucho más complejo y abarcador de la sociedad civil no organizada. Se trata nuevamente, de la exterioridad/la distancia (binomio clave para la idea de espectador como ya fuera señalado). En el análisis de Vezzetti, lo que tiene lugar a través de las operaciones de exteriorización y distanciamiento es una "proyección de la violencia por parte de amplios sectores de una sociedad que no era capaz de reconocerse en ella. En esa posición espectadora de un enfrentamiento de aparatos armados se resume a posteriori, el efecto más pernicioso de eso que se conoce como los "dos demonios": una sociedad básicamente inocente que recibía los golpes de una violencia que caía desde el cielo" (82). Tal vez lo que hace tan poco

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> La "teoría de los dos demonios", una de las perspectivas privilegiadas de análisis sobre las dictaduras del Cono Sur, en particular en las transiciones democráticas, postuló una responsabilidad compartida durante las dictaduras por el Estado y los "grupos subversivos" (donde se contaban las guerrillas y partidos de izquierda que ya habían sido seriamente desarticulados cuando no masacrados y anulados para el momento de inicio de las dictaduras), victimizó a la sociedad, eximiéndola de toda responsabilidad en ellos. Esa misma sociedad, que por cierto no estuvo al margen de los procesos políticos que se vivían; sin ir más lejos, el caso de Uruguay es considerado por la historia del pasado reciente como un golpe cívico-militar. Además, esta sociedad se comportó sádicamente en las transiciones, desde su avidez por consumir el horror de los "protagonistas". Y en una serie de tensiones esquizoides y complejas, colaboró de múltiples formas con los regímenes así como también resistió.

común, difícil y hasta doloroso el abordaje de la categoría espectador/a, sea el hecho (ya señalado anteriormente) de que escapa (a la vez que está atrapada en ellas) a las dicotomías más clásicas desde las que se ha entendido el período, sobre todo al binomio víctima/victimario. Así, complejiza la dialéctica amo-master/esclavo que también ha marcado el tono de la reflexión sobre esta parte de nuestra historia. La espectadora hace estallar esas dicotomías por una sencilla razón: ella puede serlo todo (y lo ha sido).

#### 5.2 VER Y SABER (ACTUAR).

Volviendo al final del apartado anterior, es posible intentar aprehender la categoría con un giro que complejice el estatuto de la mirada del espectador, y este giro es el pedagógico. En parte no es ni más ni menos que el nudo de la propuesta *Rancièreana* del espectador emancipado, que viéramos antes, en el que ata su interés por el espectador con su concepto del maestro ignorante y aquí me interesa llegar para proponer una posibilidad de emancipación en acuerdo con Rancière. ¿Por qué es tan importante la idea de distancia mencionada anteriormente? Pensada desde el punto de vista de la relación pedagógica, la función del maestro es ni más ni menos que la de eliminar una distancia; aquella entre su conocimiento y la ignorancia del aprendiz. Pero el problema, y aquí radica la tesis central de Rancière, es que en el intento por eliminar esa distancia, la recrea constantemente. La razón es que en esa relación, el aprendiz ignorante, no sólo ignora lo que el maestro sabe, sino también ignora la forma de saberlo (8). Pero evidentemente esa ignorante, ha aprendido muchas cosas por sí misma, sin mediación del maestro, mediante la observación o el ensayo y el error. Ahora bien, tal como lo señala Rancière, para el maestro ignorante, ese es un *saber ignorante*. Por lo tanto, el punto de partida de la lógica pedagógica de la verificación (por

parte del maestro) es la desigualdad de las inteligencias. ¿Por qué interesa esto a los efectos de la lectura que sigue? Porque para los militantes, la relación pedagógica ha sido una constante, <sup>58</sup> sea para los partidos de tradición marxista en el caso de la cultura libresca o para la pedagogía radical de la acción en la guerrilla. El militante, al igual que el ignorante descrito por Rancière, lo primero que conoce de sí antes de formarse, es su incapacidad. Sin formación durante los sesenta y los setenta, en la gran mayoría de las organizaciones de izquierda, no existía la posibilidad de proyección a futuro en una organización política. Una formación que abarcaba todos los aspectos de la vida militante, desde su conocimiento de Marx, su capacidad organizativa o su vida sexual. Pero siguiendo el razonamiento de Rancière, esta relación pedagógica, entra en conflicto con la idea de emancipación intelectual, por una sencilla razón, la emancipación intelectual es la verificación de la igualdad de las inteligencias. Por lo tanto y en palabras del filósofo

The distance the ignoramus has to cover is not the gulf between her ignorance and the schoolmaster's knowledge. It is simply the path from what she already knows to what she does not yet know, but which she can learn just as she has learnt the rest; which she can learn not in order to occupy the position of the scholar, but so as better to practise the art of translating, of putting her experience into words (...) (11).

Parece ser entonces que hay una respuesta posible de parte del espectador, que consiste en una labor de *traducción*, de *poner en palabras*, de construir un *discurso* (ya sea para comunicarlo

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Ver el texto ¿Comunistas sin comunismo? (2009) de Rancière. Por un tema de extension no lo abordaré en esta versión de mi trabajo, pero allí está desarrollada una extensa crítica a los partidos comunistas clásicos y su establecimiento de relaciones pedagógicas.

a otro o a modo de monólogo interior). ¿Y qué pasaría si esa emancipación tomara la forma de una erotización del espectador desde el horror? ¿Y si la respuesta del espectador, uno que ha perdido la capacidad de llorar, en lugar de palabras, consistiera en llanto? Lo que sigue a continuación entonces, intentando rastrear posibles respuestas a estas preguntas, es una lectura que consta de varias aristas: por un lado, entiendo que esta narrativa opone a la idea clásica de relación pedagógica (a la que critica duramente en la figura del cantautor de protesta), un espectador emancipado, no un militante, sino un espectador emancipado. A su vez, este espectador emancipado puede funcionar como un sádico, pero no en el uso vulgar (y erróneo) del término que asocia al victimario con este rol, sino como intentaré desarrollar y justificar más adelante, como una víctima. Una víctima que se pone de pie.

#### 5.3 HISTORIA DEL LLANTO. UN TESTIMONIO.

Una de las particularidades más interesantes que tiene *Historia del llanto*, novela del escritor argentino Alan Pauls publicada en el 2011, es el hecho de que sólo aparece una fecha en toda la novela: 11 de setiembre de 1973, día del bombardeo al Palacio de la Moneda en Chile. Es únicamente respecto de este acontecimiento, que este "testimonio" (tal como reza el título), adquiere referencialidad; el resto conforma una narración casi fantasmal, sin orden cronológico, donde la voz de un niño de cuatro años, se vuelve la de un adolescente de catorce, a veces en una misma frase. Se trata justamente de una narrativa que da cuenta de la educación sentimental del protagonista. Un niño que comienza lastimando su cuerpo entero disfrazado de Superman al atravesar un vidrio y que no cesa de sufrir a lo largo de su crecimiento en la Argentina de los sesenta y setenta. Parte de lo que está en juego en esta narrativa, es la forma en que se procesa el

pasado reciente desde lo que puede denominarse la post-postdictadura. Con este término me refiero al período que se abre luego de la consolidación del neoliberalismo en los noventa en la Argentina, que siguió asimismo a la transición democrática que tuviera lugar en los ochenta. No obstante como ya lo aclarara, las décadas clave que se adolecen en esta novela, son las de los sesenta y setenta. El lugar de enunciación de esta generación post-post, ha sido problematizado por Elizabeth Jelin quien ha sugerido respecto de las relaciones entre la perspectiva de los protagonistas y la de las miradas recientes "the experience of loss, and the veneration of the victims and their memory could become a frightening and paralyzing mechanism for the young, who have not personally lived through that experience" (43).

Entiendo que *Historia del llanto* como escritura reciente, logra revertir ese efecto al destejer la subjetividad militante a través del rol de espectador, así como con la cristalización de una *sexualización* de esa subjetividad política. Es posible leer en *Historia del llanto* de qué forma el sexo puede oficiar de pedagogía emancipadora del espectador.

## 5.4 ESOS RAROS PEINADOS NUEVOS. SEXO, POLÍTICA Y MODA.

Al reflexionar sobre las desventuras del pensamiento crítico, Rancière se detiene en ciertos montajes realizados por algunos artistas en los que el dispositivo crítico tenía por objeto concientización respecto de una realidad invisible y al mismo tiempo la culpa por la negación de la realidad. Uno de los ejemplos que utiliza el autor y que resulta más que pertinente para ver las operaciones que *Historia del llanto* pone en acción, es el de la artista británica Josephine Meckseper. La artista reúne elementos que a priori podrían entenderse como de una heterogeneidad radical en vitrinas comerciales. Respecto a estos objetos reunidos dice Rancière

que en la instalación "En venta", coexisten un libro sobre la historia de un grupo de guerrilleros urbanos ingleses con artículos de moda masculina; en otra un maniquí con lencería femenina junto a un afiche de propaganda comunista. En principio, estas cosas estarían en franca contradicción, sin embargo, los artistas que generan estas combinaciones intentan señalar que estos elementos constituyen la misma realidad, pero sobre todo que la radicalidad política no escapa a la moda juvenil (33). Como lo mencioné al comienzo, la narración no sigue un orden cronológico, por lo cual tampoco lo seguiré yo en mis referencias a la misma. Quiero anotar ahora las implicaciones de ese 11 de setiembre de 1973 para la subjetividad de la voz que narra. Ese día el narrador se encuentra de visita en la casa de un amigo dos años mayor y lo encuentra en medio de un llanto desconsolado frente al televisor en el que el Palacio de la Moneda arde. Es en este momento en que la narración abre el intervalo de definición política del sujeto narrador; respecto de su amigo,

Lo ve llorar, y antes de que entienda con todas las letras por qué llora, antes de conectar todo lo que sabe de las convicciones políticas de su amigo, muy parecidas a las suyas pero, según la impresión que siempre lo ha torturado, tanto más convincentes, a tal punto que desde que lo conoce y se familiariza con su *posición política, como ambos llaman a eso que por entonces es obligatorio tener, que nadie puede darse el lujo de no tener*, siempre se ha sentido de algún modo como un impostor (...) (las itálicas son mías, 84).

Tal como queda en evidencia en esta sentencia, para estos jóvenes es imposible no tener una posición política y más aún, una que no sea lo suficientemente radical. Volviendo a la elaboración crítica de Rancière respecto del derrotero del pensamiento radical, esas imágenes de

coexistencia de elementos heterogéneos, que dan cuenta de los posicionamientos políticos operando como modas, nos están diciendo, por ejemplo, que los manifestantes que aparecen en una de las imágenes están allí desde el lugar de consumidores de otras imágenes, las de una guerra. Así, también ellos se tornan en un espectáculo. De modo tal que el terrorismo y el consumo terminan equiparados desde una lógica de mercado. A tal punto lleva el filósofo su planteo, que sugiere que la mezcla artística de propaganda revolucionaria y moda joven es una réplica de la forma en que operaba la lógica de la intervención militante de ayer. Quiero tomar estas ideas de Rancière para leer los dos niveles que están operando en Historia del llanto: la subjetivación política del narrador así como la coexistencia de los elementos heterogéneos en el constructo narrativo. Respecto de esa operación de la intervención militante, la idea es plantear una vez más que hay una realidad que no se sabe ver pero también la que se niega. Así, un ejemplo de este paradigma es el de Sloterdijk; para él la vida ha perdido gravedad tanto en un sentido físico como en términos del peso de la realidad. El argumento de este filósofo invierte la propuesta marxista de ver a los hombres proyectando en la religión la imagen invertida de su miseria real; para Sloterdijk la realidad es una ficción en la que la sociedad contemporánea proyecta la imagen de ese aligeramiento (35). Desde luego esta proposición es criticada por Rancière; según él nuevamente se nos trata como víctimas de la ilusión y la ignorancia, negando la desmaterialización y la consiguiente pérdida de ideales. De un modo más que lúcido, Rancière llama la atención sobre cómo esta argumentación replica en todo a la estructura retórica del Manifiesto Comunista. La crítica, así como el sujeto (lo que intentaré mostrar más adelante con Butler), se ve víctima de su propia sujeción. Tal como señala Rancière, estas tesis, que pueden avanzar en diferentes tipos de provocación, no dejan de estar atrapadas en la lógica de la tradición crítica. Así, casi de manera espectral, siguen dependiendo de la tesis de proceso histórico necesario y de causas y efectos. El mecanismo que pasa de transformar la ilusión en realidad o viceversa. En palabras del filósofo francés "continúan denunciando una incapacidad de conocer y un deseo de ignorar. Y señalan siempre una culpabilidad en el corazón de la negación. Esta crítica de la tradición crítica emplea siempre, pues, sus conceptos y sus procedimientos. Pero algo, es verdad, ha cambiado. Todavía ayer esos procedimientos se proponían suscitar formas de conciencia y energías encaminadas a un proceso de emancipación. Ahora están, ya sea enteramente desconectadas de ese horizonte de emancipación o bien claramente *vueltas contra su sueño* (las itálicas son mías, 36).

Ahora bien, estas dinámicas del pensamiento crítico, no sólo que no se diferencian, sino que más bien replican lo que sucede a nivel de sujeto. Žižek en Organos sin cuerpo, una obra en que dialoga con algunos de los principales postulados deleuzianos, trae a colación algunas ideas de Jameson sobre Deleuze, y su filiación al monismo. Con esta reflexión, Zizek abre la grieta/pregunta del dualismo y su significación, al tiempo que plantea que una posible respuesta radica en la complementariedad de la relación entre Deleuze y Foucault; se refiere a la tensión que parece adquirir la forma de una implicación mutua. En uno de los extremos estaría el ya referido Vigilar y Castigar junto al primer volumen de Historia de la Sexualidad. En estos textos, de acuerdo con Zizek, Foucault concibe la emancipación del poder como inherente al poder mismo (tal como he intentado señalar). Como el poder genera su propia resistencia, el sujeto que trata de liberarse de las garras del poder, ya es un producto de este y de sus mecanismos disciplinarios tal como lo señalaba al comienzo con la idea de sujeción de Butler. No es casual que tanto Rancière como Butler empleen (al menos como consta en sus traducciones al español) la idea de volverse contra sí, en un caso para la teoría y en el otro para el sujeto. Volviendo a la narración en *Historia* del llanto, el sujeto que carece de la capacidad del llanto ante la muerte de Allende, más allá de devorar con ansias toda la literatura militante que cae en sus manos, tiene su redención al final,

como señalaré, y de esa forma, logra escapar según entiendo, a la simple melancolía de izquierda a la que se refiere Rancière y que alinea nuestros deseos de subversión con la ley del mercado.

# 5.5 EL CANTAUTOR DE PROTESTA Y LA NÁUSEA DEL MODELO PEDAGÓGICO.

La novela construye una crítica clara al modelo pedagógico dentro de la izquierda, encarnado particularmente en la figura del cantante de protesta. Uno de los episodios centrales que se narran en la novela, consiste en el encuentro que tiene el protagonista con un amigo de su padre, un cantautor exiliado que vuelve a la Argentina después de años. En ese momento, tal como si se tratara de las muestras artísticas de lo heterogéneo que analizara Rancière, el siente que está participando "de un acontecimiento híbrido, mucho más perturbador, en el que "lo clandestino", quizá para no asustar y no perder del todo sus prestigios, ha aceptado confundirse con "lo exclusivo" (37). Desde este complejo lugar es que se articula lo que propongo como el "sentido común" del "ojo social" durante las dictaduras del Cono Sur. Un *ojo social* morboso (sea del signo político que sea), que se siente tentado por cierta fascinación sádica del dolor ajeno casi como espectáculo de lo sublime, pero que elige mantenerse tan lejos como le sea posible. Así, esa atmósfera condiciona al cantante que a tono con la época

Decide revestir la humanidad de sus canciones con la capa de agresividad, crispación y denuncia que exigen para pasar sin problemas de la industria de lo sensible al mercado político, y llama a desalambrar la tierra o a expropiar los medios de producción con el mismo tono próximo, cómplice, confidencial, con que hasta

entonces celebra el milagro cotidiano del chaparrón, invita al bar a la chica que ve todos los días en la parada del colectivo o contempla envejecer a su padre en una ensoñación piadosa (41).

Si existen, como he aludido brevemente, instituciones disciplinarias: el Estado, el Partido, la familia, cada una de ellas tiene un lugar/función más o menos claro en la sociedad, identificable con roles, estatutos, agencias. Ahora bien, los micropoderes que operan a escalas mínimas, colándose en todas estas instituciones y "por fuera" de ellas, se difuminan también en una zona gris (no es casual la referencia a este concepto de Primo Levi sobre el que volveré) de lo social, del anonimato. Esta zona es la que puede permitirse, sin mayores inconvenientes, el sadismo silencioso o el voyeurismo imperceptible del que participa sin más el pretendido arte político como el que se caricaturiza en el pasaje anterior. Esa industria de la sensiblería es lo que se ha confundido con la idea de arte político. Y en este sentido es clave la propuesta de Rancière sobre esta idea tan difundida y particularmente relevante para comprender el mapa artístico de los años sesenta y setenta en América Latina. La propuesta del francés es revulsiva porque sencillamente niega la posibilidad de ese tipo de arte. Desde su perspectiva, diferentes manifestaciones artísticas como la fotografía, el cine o más allá cualquier performance del cuerpo, lo que hace es mover el marco de nuestras percepciones y así, de nuestros afectos. Es en esta operación dinámica que según Rancière "se abren pasajes posibles hacia nuevas formas de subjetivación política" (84). Quiero detenerme aquí por un momento, para añadir una consideración a lo que propone Rancière. Según él, el arte crítico sabe que el efecto político pasa por el distanciamiento estético pero ese distanciamiento lleva una parte indecible. Así las cosas, dentro de su concepción existen dos formas de pensar y obrar lo indecible: una que se jacta de su destreza artística para mostrar que todo es equivalente y una que reconoce en lo indecible el disenso o el entrelazamiento de diversas políticas como él lo llama, pero da a ese cruce diferentes formas y figuras, explora las tensiones y trabaja en los desplazamientos de sentidos y capacidades (84). No obstante mi acuerdo con esta forma de ver las posibilidades de lo indecible, considero que la industria de la sensiblería de izquierda de la que se da cuenta en *Historia del llanto* a través de la figura del cantor de protesta exiliado, es una tercera manera de pensar lo indecible. No creo en lo absoluto que los cantautores de izquierda intentaran mostrar una equivalencia en los opuestos y mucho menos, en el caso que se caracteriza en este cantautor, se trata de virtuosismo. Pero asimismo, tampoco se trata de una forma de reconocimiento del disenso en lo indecible. Más bien considero que esta tercera forma de pensar lo indecible, se propone justamente, decirlo. De esta forma, el "arte comprometido" o "arte político" así como el fascismo, termina volviéndose pornográfico. En lo que refiere al protagonista, la experiencia del cantautor de protesta, lejos de abrir en su percepción la posibilidad de nuevas formas de subjetivación política, genera revulsión. Luego de escucharlo, paradójicamente

Entiende todo. Es quizás el gran acontecimiento político de su vida: eso que le revela la verdad de la causa por la que ha militado es al mismo tiempo y para siempre lo que más le revuelve el estómago. De ahí en más lo llama la náusea. De ahí en más no puede ver ni oír ni enterarse de nada relativo al cantautor de protesta, que dicho sea de paso aprovecha el cambio de aire general, vende su famoso molino y vuelve a afincarse en el país y con el tiempo deja la guitarrita criolla y el carpintero blanco para dedicarse a la caridad política pero jamás abandona la sonrisa, ni los anteojos de miope, ni el tono de complicidad sencillista (46).

En el apartado siguiente, analizaré la otra experiencia del protagonista, que entiendo rompe con las formas anteriores.

#### 5.6 SOBERANA SEDUCCIÓN.

Lo que propongo pensar es que el sexo puede emancipar políticamente al espectador y hacer poner de pie a la víctima. Para entrar en este apartado vale la pena apuntar que el niño con el que se abre la narración, es hijo de una familia de clase media y padres divorciados, que tan sólo por este detalle son considerados "progresistas". La virtud que lo destaca desde sus primeros años es su hipersensibilidad y la capacidad ilimitada de escucha. "Ya a los cinco, seis años, él es el confidente", y los demás "reconocen en él a la oreja que les hace falta y se le abalanzan como náufragos". Asimismo, se apunta también desde el comienzo que "el dolor es su educación y su fe. El dolor lo vuelve creyente" (16). En cambio desconfiará siempre de la felicidad a la que considerará un mero artificio. No obstante, este sujeto sólo puede llorar ante su padre, lo que termina mediando su relación y generando la aceptación de parte del progenitor. Sin embargo, recupera la capacidad del llanto, ante una imagen del horror sexualizado y a ese marco dedicaré algunos breves apuntes, pero no sin antes traer a colación una extensa pero necesaria cita de la novela (y que como se verá por la propia estructura narrativa es imposible cortar) en la que el protagonista se cuestiona el por qué de su deseo febril previo a la hora de consumir su revista La causa peronista,

Es más, es mucho más que eso. Es tanto más que eso que se acercan las ocho y entra en una dimensión de *opresión física*. *Tiembla*, *se le seca la boca*, *el corazón* 

se le acelera. ¿Es política eso? ¿Es sexo? No es la acción, no es sólo la ilusión de sumarse, comprando la revista a la clandestinidad de la guerrilla montonera, una condición cuyos atractivos, aunque intensos, se disipan de manera irremediable siempre que ve que el kiosquero le entrega La causa peronista con la misma sonrisa de despreocupación bovina con que entrega un semanario deportivo, una revista de labores o el último fascículo escolar– no es eso lo que lo excita así, lo que lo aísla en esa especie de microclima febril, a la vez insalubre y embriagador, en el que los ardores que experimenta de muy chico, cuando descubre en un tomo de la enciclopedia Lo Sé Todo las viñetas que reproducen las escalas más sublimes de la pasión de Hércules - Hércules abrasado por la túnica envenenada que Neso ha confeccionado para vengarse de él, Hércules ardiendo para siempre en la pira-, fermentan ahora en un mismo caldo con los que le despiertan los portentos de la lucha revolucionaria- la historia del arsenal militar expropiado en un operativo comando, por ejemplo, con su cuota igualmente inevitable de caídos y bajas enemigas, o el jefe de policía que paga su vieja pasión por el tormento volando en pedazos por el aire- y los que lo estremecen algunas mañanas en que se finge enfermo para quedarse en casa y desde la cama oye cerrarse la puerta de calle, señal de que tanto su madre como el marido de su madre han salido, señal de que no hay obstáculos que se interpongan entre él, que ha estado esperando esa señal desde que se ha despertado, y las revistas pornográficas que el marido de su madre esconde en el armario del dormitorio, entre los pulóveres ingleses que guarda envueltos en sus fundas originales. Ya no es estar cerca, no, lo que lo pone al límite de sus fuerzas. Es la inminencia de leer. Y así sale de su casa como una exhalación,

pensando que sale no al mundo exterior sino al anexo más o menos público del horno malsano y voluptuoso en el que empieza a consumirse, con las ojotas y la ropa casi de ciruja que usa en verano, cuando permanece encerrado en su cuarto todo el día, mal abrigado en invierno, sin medias, con las mangas del piyama asomando bajo la tricota escuálida (120).

Teniendo estas primeras ideas presentes, es posible ver que el protagonista se cuestiona a sí mismo el por qué de sus sensaciones físicas ante la inminencia de leer. Sin embargo, el sabe que allí se encontrará con operativos comando o con un jefe de policía volando en pedazos por el aire. Considero más que pertinente traer por un momento la consideración de Susan Sontag sobre la iconografía del sufrimiento y su antiguo linaje. Asimismo, nos aclara la crítica que son los sufrimientos que resultan de la ira, humana o divina los que más a menudo se consideran dignos de representación. Así, según la crítica lo apunta en su trabajo *Ante el dolor de los demás* 

Al parecer, la apetencia por las imágenes que muestran cuerpos dolientes es casi tan viva como el deseo por las que muestran cuerpos desnudos. Durante muchos siglos, en el arte cristiano, las descripciones del infierno colmaron estas dos satisfacciones elementales. De cuando en cuando, el pretexto puede ser la anécdota de una decapitación bíblica (Holofernes, Juan Bautista) o el folletín de una masacre (los varones hebreos recién nacidos, las once mil vírgenes), o algo por el estilo, con rango de acontecimiento histórico real y destino implacable. También se tenía el repertorio de crueldades, que es duro mirar, proveniente de la antigüedad clásica; los mitos paganos, aun más que las historias cristianas, ofrecen algo para todos los

gustos. La representación de semejantes crueldades está libre de peso moral. Sólo hay provocación: ¿puedes mirar esto? Está la satisfacción de poder ver la imagen sin arredrarse. Está el placer de arredrarse (52).

Más allá del acuerdo o no con su perspectiva crítica, esta reflexión histórica de Sontag es útil para comprender cómo *la erótica de la perversión* y el morbo son una dupla esencial para la definición de espectador y para la representación del dolor en particular. Es interesante este rescate de Sontag, que escapa a la idea de modelo pedagógico vs. espectador emancipado, y se centra en cambio en el placer de ver la imagen sin temor o en el placer de atemorizarse; un placer sin lugar a dudas perverso. En *Fascinating Fascism*, una reseña sobre el trabajo de Leni Riefenstahl, Sontag reflexiona sobre las relaciones entre el arte y el fascismo. En esa reflexión, Sontag entiende al arte fascista desde sus características propias, en particular las que lo vuelven una variante especial del arte totalitario. Mientras que el arte oficial de países comunistas está basado en una utopía moral, el arte fascista desarrolla una utopía estética, como puede preverse, la de la perfección física. Si bien tanto pintores como escultores nazis empleaban el desnudo, este ocultaba siempre cualquier imperfección; en palabras de Sontag "their nudes look like pictures in male health magazines: pinups which are both sanctimoniously asexual and (in a techincal sense) pornographic." Más adelante, continua apuntando que

In contrast to the asexual chastness of official communist art, Nazi art is both prurient and idealizing. A utopian aesthetics (identity as biological given) implies and ideal eroticism (sexuality converted into the magnetism of leaders and the joy of followers). The fascist ideal is to transform sexual energy into a "spiritual force",

for the benefit of the community. *The erotic is always present as a temptation, with* the most admirable response being a heroic repression of the sexual impulse.

Desde aquí es posible entender que los autoritarismos dialogan entonces en un mismo nivel de intensidad con la pornografía. Los regímenes que impusieron el terrorismo de Estado, se han caracterizado en buena medida por el exceso. Tal como lo plantea Baudrillard, "el trompe-l'oeil sustrae una dimensión al espacio real y eso es lo que provoca su seducción. Al contrario, el porno añade una dimensión al espacio del sexo, lo hace más real que lo real —lo que provoca su ausencia de seducción." (32, énfasis míos). Al mismo tiempo, la búsqueda de una alternativa sería posible con el ocaso del "psicoanálisis y la sexualidad como estructuras fuertes"; se podría establecer según Baudrillard, un universo paralelo que podría incluso cumplir una función respecto de la complementariedad del sujeto/deseo de Deleuze y sujeto/poder de Foucault. Se trata de un universo (paralelo) que no se interpreta en términos relacionales (psíquico/psícologico) sino en términos de juego, de desafío, de relaciones duales y de estrategia de apariencias: en términos de seducción –en absoluto en términos de oposiciones distintivas, sino de reversibilidad seductora-. Se trataría de un universo, según Baudrillard, en que lo femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que seduce a lo masculino. En tal sentido, la perspectiva de Baudrillard, niega la salida feminista. Su propuesta es que a una sexualidad masculina se le opone como estrategia feminista, la autonomía, un deseo o un goce específicos. Sin embargo, la seducción avergüenza a las mujeres porque es una puesta en escena, una hiperbolización del cuerpo, un destino de prostitución. Para Baudrillard, la seducción es el dominio del mundo simbólico, mientras que el poder representa sólo el dominio del mundo real. Dice el filósofo "la soberanía de la seducción no tiene medida común con la detentación del poder político o sexual" (15). Tal como sigue la

reflexión de Sontag, en cada caso lo espeluznante nos induce a ser *meros espectadores*, o *cobardes*, incapaces de ver. "Los que tienen entrañas para mirar desempeñan un papel que avala muchas representaciones gloriosas del sufrimiento. El tormento, un tema canónico en el arte, a menudo se manifiesta en la pintura como espectáculo, algo que otras personas miran (o ignoran). Lo cual implica: no, no puede evitarse; y la amalgama de observadores desatentos y atentos realza este hecho" (las itálicas son mías). Así, Sontag iguala al mero espectador con el cobarde o el incapaz de ver. En tal sentido, sería posible interpretar que su modelo termina siendo el pedagógico, centro de la crítica de Rancière y a esto volveré más adelante, pero quiero introducir otro punto de Sontag en el quiero inscribir la reflexión sobre Historia del llanto. Según la crítica, la práctica de representar sufrimientos atroces como algo que ha de deplorarse y, si es posible, evitarse, entra en la historia de las imágenes con un tema específico: los sufrimientos que padece la población civil a manos del desbocado ejército victorioso. Por otro lado las fotografías objetivan: convierten un hecho o una persona en algo que puede ser poseído. La convergencia de lo erótico y lo horrible reaparece en Regarding the pain of others. Sontag alerta sobre la posibilidad de sentirse obligado a mirar fotografías que registren grandes crueldades o crímenes. Pero asimismo, exhorta a que la obligación también sea la de reflexionar sobre las implicaciones de ver esas fotos y la capacidad de asimilación de su espectáculo. Y aquí agrega lo que considero un elemento fundamental para comprender la erótica del horror y es que "la mayor parte de las representaciones de cuerpos atormentados y mutilados incitan, en efecto, interés lascivo (...) todas las imágenes que exponen la violación de un cuerpo atractivo son, en alguna medida, pornográficas. Pero las imágenes de lo revulsivo pueden también fascinar".

Así, la crítica cala en el deseo de consumir lo espeluznante. Este deseo, o la atracción ejercida por los cuerpos mutilados se encuentran en los orígenes de la reflexión sobre el conflicto

mental. Esta reflexión según lo refiere Sontag, parte de la elaboración platónica de la función mental como tripartita, integrando razón, cólera y apetencia/deseo. Durante su argumentación Sócrates cuenta una historia sobre el deseo de Leoncio, hijo de Aglayón, por la contemplación de cadáveres. Sin poder resistir vencido por la apetencia, termina cediendo y mirando. Sontag llama la atención sobre el hecho de que se evite recurrir al ejemplo obvio de una pasión sexual ilícita para mostrar las tensiones entre razón y deseo. Así, en lugar de eso Platón parece dar por sentado que sentimos apetencia por la degradación, el dolor y la mutilación. Volviendo al narrador, este se desespera con esa misma apetencia por la mutilación y el dolor ante las imágenes de la revista

La claridad de la vidriera se derrama primero sobre la tapa de la revista, que anuncia eufórica la caída de un ministro en un restaurante familiar de suburbios, y después sobre una doble página cualquiera, abierta al azar de su voracidad donde da con *la foto que le hiela la sangre. Es la primer mujer que ve desnuda en su vida* –no cuentan las chicas años cincuenta de las cartas de póker, no cuenta la mujer pintada de oro que James Bond descubre muerta en su cama en Dedos de oro, no cuentan las bailarinas del Crazy Horse de París que posan en Oui, no cuenta la negra con el sexo afeitado de Penthouse – y aun así, viéndola no sólo desnuda sino *baleada*, *sucia de tierra*, *como si, ya muerta, la hubieran arrastrado boca abajo por el terraplén del destacamento militar donde cayó*, según dice el epígrafe que acompaña la foto, y borroneada por la mala calidad de la impresión, que podría convertirla en un cadáver más, indigno de atención – aún así esa cara, la cara de la comandante Silvia, como la llama el epígrafe, le dice algo. Es algo que quizá no sea capaz de decirle a nadie en el mundo, pero se lo dice en un idioma que él no ha

escuchado nunca y que no entiende. Ahora está condenado a leer (...) él se acerca aún más, como la boca sedienta al pico de la canilla que gotea (...).

La mujer que ve desnuda, baleada, sucia de tierra, claramente asesinada, es asociada por el protagonista con sus primeros deseos sexuales. Puesta en un mismo orden de su sensibilidad junto a la mujer pintada de oro de James Bond o la fotografía de una revista pornográfica como Penthouse. Al mismo tiempo, esa imagen es capaz de decirle algo sólo a él. Si bien esa imagen le dirá algo a muchos, a todos los que con la misma fiebre que él compren la revista, hay algo que sólo le dirá a él y se lo dirá a través de esa mezcla particular de sexo y horror. Una puntualización que vale la pena realizar, tiene que ver con la reacción del narrador ante la revista. Tal como lo señala Adriana Cavarero respecto de la etimología de la palabra "horror", esta se remonta al latín "horreo" y al griego "phrisso". De esta forma se propone que la idea del horror "alludes to a bristling sensation (gooseflesh), especially the bristling of the hair on one's head (...) this wellknown manifestation of the physics of horror is often linked to another, equally well-known symptom, that of feeling frozen, probably because of the obvious connection with gooseflesh as a physiological reaction to cold (...) (7). A continuación, la filósofa se extiende en su definición de este concepto y llama la atención sobre un punto central que la asociación que se realiza a menudo entre horror y terror. No obstante, esta inscripción del horror en la línea del miedo resulta problemática, dado que si bien existe un componente de temor, más que con el temor, el horror tendrá que ver con la repugnancia. (8). Más adelante, siguiendo la escena de ese encuentro entre el protagonista y la imagen de la comandante Silvia,

Lee: infancia en la provincia de Tucumán, madre maestra, padre empleado de correo, visita de Evita y deslumbramiento, Revolución Libertadora y caída de Perón, padres presos, tío en la resistencia, mudanza a Buenos Aires, encuentro con Cooke, la clásica biografía de la que está llamada a vencer o morir- y en un momento la luz es tan pobre, las palabras parpadean tanto, que cierra los ojos y sigue leyendo como imagina que leen los ciegos, rozando las frases con las yemas de sus dedos, hasta que un golpecito frío en el dorso de la mano, uno y después otro, y otro, y otro lo obligan a detenerse. Abre los ojos. ¿Llueve? No: llora. Llora, en la ciudad como llueve en su corazón. (122 y 123).

Es significativo el hecho de que la capacidad de llanto que ha perdido antes, sólo la recupera ante el cuerpo desnudo y muerto de la comandante Silvia; de ella descubrirá luego, revolviendo en sus sensaciones y su memoria, que es ni más ni menos que el militar (travestido) que cuidaba de él en su infancia y a quien ha dado forma en su memoria a través de una fantasía sexual

Se pregunta que habría sido de él, qué vida tendría, si la comandante Silvia lo hubiese tocado, si en vez de limitarse a ofrecerle el tazón de sopa le hubiera acercado una mano a la cara y metido los dedos en la boca, si le hubiera hundido la lengua y explorado el lado de adentro de los labios, las encías, las paredes carnosas de la boca, si en vez de tenerlo ahí parado, con alfileres entre los labios y el centímetro alrededor del cuello, lo hubiera obligado a meterle una de sus manitos de niño abandonado hasta el fondo último, húmedo de la concha. (124).

De modo que lo que desata en el protagonista el encuentro con Silvia en la foto de su maltrecho cadáver, no es sólo el llanto antes sólo reservado para el pater familias, sino también un claro deseo sexual. Según Leo Bersani, el placer del libertino en Sade depende de la transmisión de la conmoción de la víctima a sus propios nervios. En algún sentido entonces, el crimen en Sade ayuda a preservar la vida dado que crea espectáculos de movimiento sin los cuales los individuos permanecerían inertes. Con esto presente, es posible comprender la sexualidad desde un efecto de movilidad psíquica que se activa en función de la movilidad de los otros. Ahora bien, estas vibraciones, agitaciones o movimientos no necesariamente tienen que ver con la virtud. De acuerdo con Bersani "virtue is irrelevant to the agitation induced by the suffering of others. It is the identification itself- that is, a fantasmatic introjection of the other- which appears to be intrinsically sexual. Such introjections make us "vibrate"; they destroy psychic inertia and shatter psychic equilibrium" (25). Teniendo esta aclaración bien presente, considerando que la virtud no tiene que ver con la agitación sexual que puedan producir las vibraciones ajenas, es posible comprender a nuestro protagonista como un sádico. Nótese entonces, vuelvo a aclarar, que el uso de sádico al que me limito tiene que ver con esta puntualización de Bersani y asimismo con un punto de acuerdo entre Bataille y Deleuze. El primero, vía Deleuze, explica de qué forma el lenguaje de Sade es paradójico porque es esencialmente el de una víctima. Sólo una víctima puede describir la tortura, ya que el torturador necesariamente emplea el lenguaje del orden y el poder. Según lo leemos en Bataille via Deleuze entonces "As a general rule the torturer does not use the language of the violence exerted by him in the name of an established authority; he uses the language of the authority... the violent man is willing to keep quiet and connives at cheating... thus, Sade's attitude is diametrically opposed to that of the torturer. When Sade writes he refuses to cheat, but he

attributes his own attitude to people who in real life could only have been silent and uses them to make self-contradictory statements about other people." (23) Con esta aclaración, planteo que el espectador/ojo sádico en el contexto del terror, en este caso es él mismo una víctima. Una víctima que puede ponerse de pie, eventualmente, pero una víctima al fin. En La idea de justicia (2004), Badiou problematiza la noción de víctima, de quién la define y por qué debe ser definida. Si se piensa en América Latina, por ejemplo, los desaparecidos de las dictaduras del Cono Sur parecen ser "un poco más víctimas" que los desaparecidos el mismo siglo en Centroamérica. La propuesta de Badiou es apostar a una visión política (opuesta a la visión humanitaria que también critica Rancière) y ver la definición política de las víctimas, partiendo de éste como un término variable. Para el filósofo francés existen dos posibilidades: la víctima que se define a sí misma como tal a través de la queja (más demanda que testimonio de injusticia) y la víctima que se revela en el espectáculo del sufrimiento. Se trata en este último caso del cuerpo sufriente visible, de aquellos que son torturados, heridos, hambreados. En este sentido, la justicia sería solamente, según Badiou, una cuestión del cuerpo sufriente, el cuerpo espectáculo (2). El problema aparece cuando se quiere fundar una idea de justicia desde ese cuerpo espectacular. Lo que implicaría un tránsito sin escalas de la piedad a la justicia, según Badiou, a lo que yo agregaría y que considero aún más central, del morbo y el sadismo social a la justicia. En todo caso, existe la necesidad de que la víctima sea testimonio de algo más que de sí, portador de idea y de pensamiento. Siguiendo a Badiou, lo opuesto sería el cuerpo del esclavo, separado de toda idea. Por lo tanto, la víctima espectacular sería, según él, la esclavitud moderna. Aquí llego entonces al punto clave de acuerdo con Badiou y que me enfrenta con la tendencia de la "crítica de la memoria" estancada en la oposición torturador/víctima: la justicia será todo intento (político) de oponerse a la esclavitud moderna, a volverse o cuerpo consumo o cuerpo víctima (3). Desde luego se asume que el cuerpo no debe

separarse de la idea y que ninguna víctima puede reducirse al sufrimiento, porque en la víctima se golpea a la humanidad. Badiou termina por dar una idea clara y concluyente respecto del binomio víctima/justicia: "La justicia es eso: pasar del estado de víctima al estado de alguien que está de pie". El protagonista de *Historia del llanto* se pone de pie en el momento en que recupera su capacidad de llanto, la que sólo tenía ante la figura patriarcal. Pensemos entonces en este narradorvíctima, nuevamente como espectador. De hecho, es lo que ha sido a lo largo de su vida: desde niño, espectador de los mundos de historietas, a medida que crece, del mapa político de la izquierda y en particular de América Latina y de su país. Y en este sentido, vale la pena recordar lo que mencionaba unos párrafos antes; esta imagen del horror, el cadáver que lo erotiza, *le dice algo sólo a él*. Siguiendo la reflexión de Rancière

El poder común a los espectadores no reside en su calidad de miembros de un cuerpo colectivo o en alguna forma específica de interactividad. Es el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera aquello que *él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual* singular que los vuelve semejantes a cualquier otro aun cuando esa aventura no se parece a ninguna otra. Ese poder común de la igualdad de las inteligencias, liga a los individuos, les hace intercambiar sus aventuras intelectuales, aun cuando los mantiene separados los unos de los otros, igualmente capaces de utilizar el poder de todos para trazar su propio camino. Lo que nuestras performances verifican —ya se trate de enseñar o de actuar, de hablar, de escribir, de hacer arte o de mirarlo- no es nuestra participación en un poder encarnado en la comunidad. Es la capacidad de los anónimos, la capacidad que hace a cada uno/a igual a todo/a otro/a. Esta capacidad se ejerce a través de distancias

irreductibles, se ejerce por un juego imprevisible de asociaciones y disociaciones (subrayados míos, 23).

Este narrador en tanto espectador, podría aprehenderse desde una lectura superficial, que lo inscribiera en una más de las narrativas melancólicas de izquierda. Sin embargo, hay un gesto, que tal vez pueda escaparse a una lectura así, y es la recuperación por parte del protagonista narrador de su capacidad de llanto. Por escandaloso que suene para el arte político, su capacidad de llanto (su capacidad de trazar su propio camino en términos de Rancière) es recuperada a través de la sexualización explícita del cadáver de una militante de izquierda asesinada por el terrorismo de Estado, cuya foto encuentra en la revista política que le quita el sueño. Incluso se puede pensar como un gesto doblemente subversivo, a partir de que no logra llorar con Allende, pero sí con una mujer, joven, una militante más de los miles y miles que pasaron por las peores condiciones de vida y muerte durante las dictaduras, casi anónima. De modo que este protagonista, su performance, se comporta como ese juego imprevisible de asociaciones: lo que no pudo un cantante de protesta con toda su jerga izquierdista y comprometida, lo pudo una foto de un cadáver que terminó asociada a James Bond o a Penthouse. En ese poder, al decir de Rancière, de asociar y disociar, reside la emancipación del espectador.

## 5.7 PARIS HOLLYWOOD Y EL VOYEURISMO NO EMANCIPADO

*Paris*, publicada en 1970, es la última de las novelas de la Trilogía Involuntaria de Mario Levrero. Nos ofrece un personaje principal, que será el centro de nuestra discusión, que viene de un largo viaje de unos disparatados 30.000 años y ha llegado a París, que le genera la extrañeza de un incierto dejà vu. Su lugar de estadía ser el ASILO PARA MENESTEROSOS, en el cual las fuerzas represivas se hacen visibles impidiéndole salir. Si bien no quiero detenerme demasiado en esta idea, considero interesantes algunos puntos del Panopticon de Betham, que dialogan con la propuesta del Asilo de París. Según Foucault "basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar ... tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado o constantemente visible." (233). El argumento conduce a pensar que la visibilidad es una trampa mucho peor que la oscuridad. En el asilo, la primer figura que aparece es la del portero/cura para reafirmarnos esta idea de la visilibidad como peligro.

¿Por qué la insistencia con Foucault? Porque el autor expande su perspectiva sobre el panoptismo a la sexualidad en general y esto tendrá un correlato importante en París. Volviendo a nuestro personaje, aún cuando este se puede liberar, da cuenta de que el encierro en el contexto represivo trasciende las fronteras físicas y tiene que ver con la comunicación y las dificultades en general que ofrece. Pensemos en Juan Abal, para luego volver con otra fuerza a la reflexión. Juan Abal se presenta como una especie de militante que llega a editar unos folletos descubiertos por "la Organización" y destruidos. Hasta este momento en la novela se había hecho mención de los carabineros y de los monjes, también de las torturas, por el propio Abal, pero no de la Política. Es en el momento de la mención de los folletos en que aparentemente habla de ellos, que comienza a ser perseguido. A continuación, Abal comienza una simple pero contundente reflexión sobre el poder

Es todo muy sencillo. Piense en el poder, por ejemplo. O en el dinero. O en la libertad. Todas cosas abstractas. Pero ¿quién tiene el poder? Un gobernante, me dirá usted. Un político, un rey, un dictador. Pues no, no es así. Un gobernante es un *instrumento* del poder, como podemos serlo usted o yo; casi podríamos decir, una víctima. Lo mismo sucede con el dinero. ¿y entonces? ¿De dónde surge el poder? Le hablo del poder porque es el caso más claro, más visible (48).

En esta reflexión, Abal adopta una posición que podría decirse foucaultiana respecto al poder. Descarta las respuestas más obvias sobre la relación del poder con la Política, planteando que en todo caso el gobernador o el político serían meros instrumentos. Al mismo tiempo, va más allá, incluyéndose tanto a sí mismo como al protagonista, como posibles instrumentos del poder, y más aún, como víctimas. La idea de que el instrumento de poder, es o puede ser víctima al mismo tiempo, aparece en la línea de las dualidades dialécticas seguiré analizando, y plantea en cierta forma, la pista de lectura de toda la narración. A continuación, Abal cuenta de su cambio radical y de cómo se convierte en propaganda "se ve la botella, un ingenioso medio de propaganda, y nada más. Sin embargo, siempre hay un hombre adentro, no lo olvide." (49). Esta idea del hombre adentro de la propaganda, resulta por demás sugerente en el entendido del rol de la propaganda en el ambiente proto fascista que va dibujando la narración. Sobre todo si se tiene en cuenta que luego la narración de Abal dará cuenta de las estrategias de persuasión que se emplearon con él en el Asilo; cuenta como ellos no matan siempre que pueden evitarlo, en forma similar a lo que sucedía con los centros clandestinos de detención, donde los torturadores aclaraban todo el tiempo a los detenidos que ellos no decidían cuando morir. No obstante, a diferencia de los chupaderos, en que la experiencia de la tortura comenzaba desde el primer momento, la narración ofrece una

experiencia más compleja de represión. Abal describe como estos sujetos "usan la persuasión"; así, cuenta que lo trataron muy bien, proporcionándole los bienes de primera necesidad, así como mujeres y bebidas. Pero luego afirma

Poco a poco empecé a dudar de mí mismo, aquella gente tan buena, que me hacía tanto bien, claro, ellos debían tener razón. Poco a poco me fui viendo a mí mismo como un monstruo. ¿Cómo pude dejar a mis hijos? ¿Cómo pude dejar la cátedra? ¿Cómo pude pasearme todos estos años adentro de una botella? Yo era un monstruo, un desequilibrado... y después, aceptando mal que bien todas estas cosas, haciendo trabajar mi mente en la revaloración de todas las cosas –usted no sabe, usted no puede saber lo que es esto, tres años replanteándose todo, reajustando todo, una tuerca aquí, un tornillo allá, al fin el mundo que uno se ha construido se tambalea, uno duda de todo... especialmente con gente tan buena, que a uno le da tantas cosas sin pedir nada a cambio-. Persuasión. Tienen elementos psicológicos de los más avanzados. Conocen los mecanismos de la mente al dedillo. Uno va perdiendo fe, voluntad, inteligencia, todo (las itálicas son mías, 50)...

En buena medida "los ellos" o "los otros", convencen a Abal de su monstruosidad. En particular, queda clara la idea de proceso, dado que el "poco a poco" comienza a adquirir una perspectiva totalmente negativa de sí mismo. La monstruosidad llega al punto de acaparar su apariencia física, sus manos como garras. Al mismo tiempo comienza la autocensura a través de los planteos que lo hacen dudar de todo. Si bien esto hace parte, como vengo mostrando, de la sujeción sin más, no estrictamente ligada a la idea de regímenes de terror, en estos regímenes las

consecuencias son las que cobrarán una radicalidad absoluta. Y en los personajes de París, las grietas son permanentes. Este es el proceso de Abal, pero resulta por demás sugerente, ver la interacción de Abal y el protagonista, el extranjero y aquí quiero traer algunas de sus palabras, que si bien aparecen casi al final de la novela, son una marca de identidad desde el comienzo. Cuando funciona como mensajero para Sonia, enuncia tres frases por demás significativas "no sé de que se trata ... en realidad yo soy extranjero... creo... Sonia no me explicó nada y no tengo nada que ver con asuntos políticos... no quiero meterme en asuntos que me son ajenos... pero la verdad es que tengo curiosidad..." (105).

Estas frases, dan cuenta del lugar que ocupa el protagonista en la historia, el extranjero que no quiere tener nada que ver, que no sabe, que no se quiere meter, pero que tiene curiosidad. Desde este complejo lugar es que se articula lo que propongo como el sentido común del "ojo social" durante las dictaduras del Cono Sur. Un ojo social morboso, que se siente tentado por cierta fascinación sádica del dolor ajeno casi como espectáculo de lo sublime, pero que elige mantenerse tan lejos como le sea posible. Si existen, como he aludido brevemente, instituciones disciplinarias: el Estado, el Partido, la familia, cada una de ellas tiene un lugar/función más o menos claro en la sociedad, identificable con roles, estatutos, agencias. Ahora bien, los micropoderes que operan a escalas mínimas, colándose en todas estas instituciones y "por fuera" de ellas, se difuminan también en una zona gris (no es casual la referencia a este concepto de Primo Levi sobre el que volveré) de lo social, del anonimato. Esta zona es la que puede permitirse, sin mayores inconvenientes, un sadismo silencioso, un voyeurismo imperceptible, como el de los onanistas y coprófagos que disfrutarían de *París-Hollywood*; como los cómplices de la violencia estatal. Será central entonces, comprender cómo funciona el deseo en el terror. Zizek recurre al ejemplo del mecanismo represivo que regula lo sexual (la célebre "hipótesis represiva") y la forma en que éste

genera el Sexo como exceso, como desborde que requiere regulación. De esta forma, Zizek plantea una simetría exacta entre estas proposiciones foucaultianas y el Deleuze del *Anti-Edipo*, que concibe a la represión como inherente al deseo. A continuación cito al filósofo esloveno en un fragmento un tanto extenso pero capital para este trabajo

En una especie de genealogía niezcheana, Deleuze y Guattari tratan de explicar, a partir del propio despliegue inmanente del deseo, la actitud reactiva, negadora de la vida, de la falta y la renuncia. En ambos casos, la estructura es la de la inmanencia absoluta de los dos polos opuestos. Así pues el círculo se cierra, salvo, por decirlo así, desde la dirección opuesta. Por expresarlo en términos hegelianos, en Foucault, el poder es la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto (es decir la resistencia al sí mismo), mientras que en Deleuze, el deseo es la unidad que abarca al sí mismo y su "represión"... por supuesto la pregunta crucial en este caso [y que es una pregunta que atraviesa la novela de Levrero] es, ¿son esas dos operaciones completamente simétricas o hay una disimetría oculta entre ambas (91).

Para dar respuesta a esta interrogante, Zizek convoca a Hegel y la cuestión del Sujeto omnicomprensivo de todo el proceso. En el caso de Deleuze, el Sujeto (acéfalo, anómalo, impersonal...) es el Deseo, que abarca/genera su opuesto, la "represión". En el caso de Foucault, el (también acéfalo, anónimo, impersonal...) Sujeto es el Poder, que abarca/genera su opuesto (la resistencia). (91). De modo que el "paso especulativo de sujeto a predicado" en Hegel, viene a ser la bisagra que permite resolver, a través de su síntesis dialéctica, las actitudes de Deleuze y Foucault. El monismo, con el desplazamiento permanente del sujeto, permite superar el dualismo.

En cuanto al deseo, ¿cómo funciona en la novela? En el comienzo, Angeline, una mujer sacada de un catálogo de mujeres desnudas, es entregada al protagonista, ni más ni menos que por el cura, lo cual recuerda a Deleuze y Guattari (2008) en la conceptualización del CsO. Así, el cuerpo sin órganos es el campo de inmanencia del deseo, o sea, donde el deseo deja de referirse a una instancia exterior, como carencia, como búsqueda de placer. De modo que según Deleuze y Guattari, cada vez que el deseo es maldecido o arrancado de este campo, hay un sacerdote. Considero que estas ideas son claves para leer al sacerdote, dado que el deseo, en particular en el protagonista, aparece desde el cura, arrancado de su campo de inmanencia, o sea, del CsO. El sacerdote sería el responsable en D y G de la triple maldición: ley negativa, regla extrínseca e ideal trascendente. De modo que, sacerdote mediante, el deseo se articula como falta/castración. Luego, también por medio del sacerdote, el deseo se relaciona con el placer la satisfacción del placer. Y finalmente está la imposibilidad del goce (160). Esta es justamente la trayectoria del protagonista desde el comienzo. Luego del proyecto sádico, comienza el tortuoso camino de búsqueda de satisfacción en la mujer. Sobre el final, desesperanzado, llega a decir sobre la prostituta, como siguiendo el mandato del sacerdote deleuziano "algo había cedido en mí, tal vez la secreta esperanza de encontrar placer en Angeline o, al menos, de encontrar en ella un punto de referencia; el anhelo de que esa mujer pudiera contribuir a ubicarme a mí mismo, que pudiera devolverme algo que había perdido, que pudiera hallar en ella lo que era incapaz de hallar en mí" (137).

La imposibilidad de estar solos, luego la complicidad entre Angeline y el viejo, que lo excluía per se, desatan en el protagonista una serie de ansiedades múltiples: generan el deseo y la represión en el personaje, una vuelta *contra* sí, el repliegue sobre su propia persona. Si es cierto que hay un gozo como plantean Deleuze y Guattari, no tiene que ver con el sufrimiento, sino que es inmanente al deseo. Mientras tanto, el protagonista de París se pregunta "Cómo puede vivir un

hombre con dos carabineros que lo vigilan constantemente? ¿Cómo puede un hombre vivir con una mujer que no le permite aproximarse? ¿cómo puede vivir en perpetua incomodidad en un mundo que tiene muy pocos atractivos y donde las cosas parecen por completo irrealizables? (122). A esto podría responderse que el placer es lo que debe retrasarse para no interrumpir el proceso del deseo positivo. El campo de intensidades que implica del CsO, es negado desde el vamos por el régimen del terror y allí es donde la mujer aparece como la promesa de una solución a esa imposibilidad.

## 5.8 SOBERANA SEDUCCIÓN II

Si se parte de la base de que cada estado construye sus propios *pedagogos sexuales* como lo venimos viendo, así como sus consiguientes estrategias de subversión, es posible entender en buena medida cómo funcionan los roles en *París*. Ahora bien, el terrorismo de estado construye pedagogos sexuales *tiránicos*, que transforman el cuerpo de sus objetos en mediación e instancia de reconocimiento, análogamente a otras manifestaciones tiránicas. Al mismo tiempo intentaré mostrar las estrategias sexuales subversivas de los oprimidos que la llevarán a un redescubrimiento (o tal vez re-elaboración) de su subjetividad y de su deseo como intentaré mostrar, en parte gracias al ejercicio del testimonio y la memoria o sea, narrando incansablemente, lo cual es paradójico. En cierta forma, los regímenes dictatoriales se caracterizaron por su verborragia. Como lo afirma Feitlowitz en su *Lexicon of terror* "Brutal, sadistic, and rapacious, the whole regime was intensely verbal. From the moment of the coup, there was a constant torrent of speeches, proclamations and interviews; even certain military memos were made public" (22). Así, el deseo y el terror adquieren

características muy particulares en una zona que como propongo desde el comienzo, bien podría considerarse un espacio pedagógico: la zona gris y las diferentes razones que permitían su ocurrencia como el terror, la seducción ideológica o la mímica. Todos estos componentes entraban en juego, con el móvil de mantener cierta zona de privilegios frente a los más desamparados. Traigo a colación esta idea de la zona gris, por dos razones: primero, porque constituye un espacio pedagógico en el sentido del aprendizaje de ambos lados y porque en cierta forma, es una zona/tensión que está presente en la novela de forma silente. Hay permanentemente una negociación del deseo, de la censura, de la represión en tensión con los carabineros y con el cura en particular, saliendo de ellos en general. La zona gris se transforma en una zona de aprendizaje para el represor, que mediante la tortura, la extracción de confesión, la persecución, adquiere un conocimiento científico de su perseguido, pero también funciona en el sentido negativo para el oprimido, que logra internalizar, como Abal, su propia monstruosidad y por sobretodo, el miedo. Tal como lo afirma el protagonista, siente miedo de los carabineros pero también siente "una inseguridad interior que me asusta más; me asusta el hecho de ignorar una serie de pautas dentro de las cuales moverme..." (55). En segundo lugar, la zona gris cobra intensidad en París. Con Abal enfermo en su cuarto, Angeline reposando en su cama, y los carabineros abajo, el protagonista observa que sucede algo con el color de las cosas

Las cosas no tienen colores – me dije lentamente, lleno de asombro-. Las cosas no tienen colores. *Es mi afectividad que las colorea*. Soy yo quien pinta las cosas con la imaginación. Ahora todo es gris, blanco y negro. Angeline sobre la cama, parece la fotografía de una revista obscena. El cura es quien permanece más fiel a sí mismo... *es un mundo gris, donde la gente gris está sin duda bien ubicada*" (124).

Más allá de la afinidad cromática, entiendo que la idea de zona gris dialoga con lo que intenta señalar el protagonista. Como si se tratara de las intensidades del CsO, los colores son intensidades que en esta coyuntura, se pierden, y todo se vuelve gris por la perdida, justamente, de afectividad. Por un lado, la prostituta como fotografía obscena y por otro el cura, negro, más fiel que nadie a su color, también aluden a la coyuntura. La gente que no sufrirá por sus posiciones, son aquellos que han logrado encontrar su lugar en la zona gris: ese es el modelo para el ojo sádico del socius. Ahora bien, quien ve todo esto (desde cierta pretendida objetividad), es el protagonista. Aquí vuelvo entonces a mi propuesta de leerlo como un "ojo sádico" que remite a u ocupa el lugar de la complicidad de la sociedad, la opinión pública o el sentido común y su relación con el terrorismo de estado. Desde el comienzo de la novela, el narrador protagonista se presenta como fotógrafo, lo cual es significativo para esta idea del ojo; en este caso, el ojo detrás del lente que registra, recorta imágenes de la realidad, como la obscenidad de Angeline. Por otra parte, vale la pena recordar su proyecto fotográfico

Un viejo proyecto, un número especial de la revista *París-Hollywood*. Sobre la necrofilia, y etcétera- digo, echándome un poco sobre el borde del asiento delantero para que no pierda ninguna de mis palabras y al mismo tiempo pueda apreciar, con el rabillo el ojo, algunos de mis ademanes-. Modelos que comenzaban a decaer firmaron contrato para documentar las etapas de su envejecimiento y fotografiar su muerte violenta veinte años después; será un número sensacional, esperado ansiosamente por un millón de onanistas, coprófagos y tipos así, de esa clase, en todo el mundo (28).

A continuación de su entrada en el "ASILO PARA MENESTEROSOS" se da la entrada de una mujer con aspecto de prostituta. Allí, en la recepción, espera un "cura o portero" que luego es referido como "portero (o cura)" y que por último se presenta definitivamente como cura. Esta idea de la iglesia y la vigilancia como marco de su llegada al asilo, da la pauta desde el vamos, de que no se trata de un asilo común. Más interesante aún, es el hecho de que lo primero que le proporciona el cura al protagonista, es un catálogo de mujeres desnudas, entre las cuales él elige a Angeline, que será central en el transcurso de la novela. Volviendo a la idea del ojo, es interesante la forma en que el personaje nos revela su incapacidad de comprensión y acto seguido hace mención de su imposibilidad de dormir, no así de soñar, el cual describe así: "es cierto que no trae descanso verdadero a la mente ni al cuerpo; en la mente se forma un estado pasivo de alerta, un espectador que al mismo tiempo es actor de la obra que se va a representar; pero el espectador ignora el argumento, y asimismo lo ignora el actor, y el escenario es infinito." (37). En este sentido, una serie de planteos de Baudrillard (1981) echan luz sobre las relaciones con el sexo en *París*. El sexo aparece desde el comienzo de la novela, en el proyecto París Hollywood. Luego el protagonista llega al hotel y de inmediato se le proporciona un catálogo de mujeres desnudas. Nuevamente la idea de exceso, de proliferación de cuerpos, siempre de mujeres. Acto seguido, la aparición de Juan Abal parece querer poner las cosas en claro. Por primera vez se alude al término tortura, y es en relación a un cuerpo masculino. Aquí, considero, radica parte de la idea de una pedagogía sexual sádica, que escinde la tortura de la forma en la que se abordan los cuerpos de mujeres en esta narración –ni en el proyecto *París-Hollywood* ni en la entrega de mujeres mediante un catálogo. Así, la narrativa da cuenta de la identificación de la mujer con el sexo, con el puro sexo, con la satisfacción del deseo sexual desenfrenado. En el marco del autoritarismo, como ya lo advirtieron en la figura del sacerdote (y el psicoanalista) se puede identificar con el placer que podría colmar el deseo en el esquema post sacerdote de Deleuze y Guattari en el CsO. Y desde aquí es posible entender que los autoritarismos dialogan en un mismo nivel de intensidad con la pornografía. Los regímenes que impusieron el terrorismo de Estado, se han caracterizado en buena medida por el exceso. Tal como lo plantea Baudrillard, "el trompe-l'oeil sustrae una dimensión al espacio real y eso es lo que provoca su seducción. Al contrario, el porno añade una dimensión al espacio del sexo, lo hace más real que lo real -lo que provoca su ausencia de seducción" (32, énfasis míos). Al mismo tiempo, la búsqueda de una alternativa sería posible con el ocaso del "psicoanálisis y la sexualidad como estructuras fuertes"; se podría establecer según Baudrillard, un universo paralelo que podría incluso cumplir una función respecto de la complementariedad del sujeto/deseo de Deleuze y sujeto/poder de Foucault. Se trata de un universo (paralelo) que no se interpreta en términos relacionales (psíquico/psícologico) sino en términos de juego, de desafío, de relaciones duales y de estrategia de apariencias: en términos de seducción -en absoluto en términos de oposiciones distintivas, sino de reversibilidad seductora. Se trataría de un universo, según Baudrillard, en que lo femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que seduce a lo masculino. En tal sentido, la perspectiva de Baudrillard, niega la salida feminista. Su propuesta es que a una sexualidad masculina se le opone como estrategia feminista, la autonomía, un deseo o un goce específicos. Sin embargo, la seducción, que es la apuesta de este *París*, avergüenza a las mujeres porque es una puesta en escena, una hiperbolización del cuerpo, un destino de prostitución. Para Baudrillard, la seducción es el dominio del mundo simbólico, mientras que el poder representa sólo el dominio del mundo real. Dice el filósofo "la soberanía de la seducción no tiene medida común con la detentación del poder político o sexual" (15). De hecho esa aparece como la estrategia fatal de París: el proyecto París Hollywood como una seducción mediada por el lugar

del espectador, una seducción desde el punctum, desde el detalle, desde la fragmentación y vejación del cuerpo de la mujer. Con Angeline, la seducción lleva el destino no sólo de prostitución, sino de muerte, ya que termina participando del proyecto París-Hollywood y se la llevan frente a los propios ojos del protagonista sin que pueda siguiera disputar la propiedad de la mujer; sin embargo, luego se la encuentra en una manifestación, junto con otros miembros de "la zona gris" de la narración: Juan Abal y Marcel. Con Sonia, la integrante de la Resistencia, que también adquiere momentáneamente el disfraz de prostituta como estrategia de seducción, el gesto revolucionario parte de ella, que también va hacia la muerte. Mi propuesta entonces, ha sido leer París desde la lógica de las tensiones que desatan los mecanismos del deseo en el terror. Así, el protagonista, entre fotógrafo y sádico casi involuntario, aparece jugando todo el tiempo en las fronteras de la seducción de los otros y su deseo, en particular, de las mujeres. Su final, es el final de la medianía, la incapacidad de volar en el último momento de la narración, lo priva de la posibilidad de lo heroico, de la que han estado más cerca "sus mujeres". El asilo, en tanto, se erige como institucionalidad disciplinaria (cárcel, asilo, manicomio, hospital, prostíbulo), como contención del desborde. En última instancia, y según mi propuesta, como zona gris de la pedagogía sádica. Como en la última escena de Saló, en que el escenario de la tortura termina disolviéndose en una cerradura, en esta zona gris amenazada por los carabineros, se esconde la complicidad de un ojo, ya sea detrás de la cámara o no (aún sin la cámara ve en clave fotográfica obscena). Un ojo que se mantiene extranjero... pero curioso

## 6.0 CONCLUSIONES

¿Qué tiene que ver un testimonio de una mujer colaboradora durante la última dictadura militar chilena, en el que da cuenta de los abusos sexuales de los que fue víctima y de las lecciones que diferentes pornógrafos tiranos le dan allí, con el París-Hollywood levreriano? ¿Qué tiene que ver la levinasiana autoinculpación de Óscar del Barco con Los Topos de Bruzzone? Considero que el desafío de las páginas que anteceden ha sido poner a dialogar estos diferentes registros con algunas obsesiones: los intercambios pedagógicos, la distribución de lo sensible, la posibilidad de una sexualidad emancipadora, la posibilidad de un sadismo productivo, la comprensión de que el intercambio sobre viejos problemas aún no está acabada si se la mira desde la potencia de sus interrogantes. En tal sentido, la zona gris como espacio pedagógico es una herramienta conceptual que permite comprender estos problemas antes mencionados desde el movimiento. Proponer como alternativa una forma de reflexionar sobre estos puntos que tiene que ver con los desplazamientos; con los modos de devenir, formas de cambiar y transformarse. Para esta reflexión encuentro particularmente sugerente el acercamiento de Elizabeth Grosz cuando define las cuestiones que dan sentido a su planteo y a su énfasis en los movimientos y sostiene que

I have called these movements [modes of becoming, forms of change, and evolutionary transformations that make up natural, cultural and political life], "becomings" but what it is that becomes and what it becomes are less clear and less interesting than *the movement itself*. Movement does not attach to a stable thing, putting it in motion; rather, movement preexists the thing and is the process of

differentiation that distinguishes one object from another. I am interested in the processes that *make* and *unmake* objects, whether these are natural objects, manufactured objects or those objects that live and experience (41, énfasis míos).

Lo que radica en estas líneas es una idea del movimiento como creación; justamente, la apuesta de Grosz (y de un pensamiento de la diferencia) es que el movimiento no pone algo en acción sino que preexiste a las cosas, podría decirse que las crea. Esta creación se da en tanto la diferenciación marca diferencias entre objetos y desde allí también crea. Esta concepción se enmarca en la imposibilidad tanto del arte como de la ciencia, de comprender la perseverante fuerza universal de la diferencia al tiempo que su absoluta especificidad, dado que al tocar una, elide la otra. En todo caso, como propone Grosz, la filosofía funciona precisamente "somewhere between these approaches", buscando el movimiento de doble cara de la universalización y la particularidad a través de aquello que los une, "the force of duration, which is also the movement of difference" (42, énfasis míos). En definitiva, mi enfoque en la cesura (que en este caso sería una suspensión en movimiento, como una rueda que gira en el aire) que constituye la instancia pedagógica no teme sumergirse en ocasiones en el pánico de la indeterminación para analizar. Debería decirse que se trata de una cesura que al mismo tiempo es dinámica, dado que interrumpe lo que se es pero en un movimiento ágil de lo que se aprehende. De hecho los cortes que he propuesto, si a algo atienden, es a las fisuras: las disidencias sexuales y las animalizadas en el marco de la militancia, los aprendices que logran subvertir la pedagogía sexual tiránica (y los que no), el socius en su heterogeneidad, dado que si bien llamo la atención sobre la dimensión de la complicidad, también lo hago sobre el sadismo (que es víctima) y sobre la perversión, que es pura fuga e indeterminación. Evidentemente el conflicto y el antagonismo, la interacción de las

subjetividades enfrentadas, no es pasible de dejarse a un lado al abordar la producción cultural conectada con los autoritarismos. A la vista está, que este tipo de análisis y perspectivas han sido dominantes la hora de reflexionar: el paradigma del duelo, el paradigma de la derrota, el paradigma del heroísmo, el paradigma del torturador asesino, el del sadismo mal entendido, el de la víctima y todas las aristas de su sufrimiento que han incluso cambiado las formas de nombrar y de sentir (tortura, exilio, asesinato, desaparición). Sin dejar de mirar allí, como también se podrá apreciar, intenté proponer otros cortes que nos lleven a dejar de buscar traductores y al menos a indagar en la aventura de una política como acto indelegable.

## BIBLIOGRAFIA

- Achugar, M. What we remember: The construction of memory in military discourse. Ed. Myers, Ruth Wodak and Greg. University of Lancaster: John Benjamins Publishing Company, 2008. Print.
- Agamben, Giorgio. Infancia e historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007. Print.
- ---. *Language and death : the place of negativity.* Theory and history of literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. Print.
- ---. *The open : man and animal*. Meridian, crossing aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004. Print.
- ---. Remnants of Auschwitz: the witness and the archive. New York: Zone Books, 2000. Print.
- Agamben, Giorgio, David Kishik, and Stefan Pedatella. *Nudities*. Meridian, crossing aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011. Print.
- Aguilar, Gonzalo Moisés. *Otros mundos : ensayo sobre el nuevo cine argentino*. Biblioteca Km 111. 1a. ed. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2006. Print.
- Anderson, Jon Lee. *Che Guevara : a revolutionary life*. 1st ed. New York: Grove Press, 1997. Print.
- Arce, Luz. El infierno. 1. ed. Santiago, Chile: Planeta, 1993. Print.
- Avelar, Idelber. *Alegorías de la derrota : la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Serie Ensayo. 1a ed. Providencia, Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000. Print.
- Badiou, Alain. El siglo. Buenos aires: Manantial, 2005. Print.
- ---. Manifesto for philosophy: followed by two essays: "The (re)turn of philosophy itself" and "Definition of philosophy. SUNY series, Intersections: philosophy and critical theory. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999. Print.
- ---. "Rancière y la política." *Revista Acontecimiento* 18 (1999): 25-38. Print.
- Badiou, Alain, et al. The idea of communism. London; New York: Verso, 2010. Print.
- Badiou, Alain, and Gregory Elliott. The rebirth of history. London; New York: Verso, 2012. Print.

- Balderston, Daniel, Jose Quiroga, and Centro Cultural Rector Ricardo Rojas. *Sexualidades en disputa : [homosexualidades, literatura y medios de comunicación en América Latina]*. Ensayos. Buenos Aires: Libro, de Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2005. Print.
- Barco, Oscar; Luis, García [Comp.]; Palti, Elias; Robles, Gustavo; Thoni, Luis; Tarcus, Horacio; Ferrer, Christian; Hilb, Claudia; Basualdo, Victoria; Ferrán, Roque; Andermann, Jens; Derbyshire, Philip; Kraniauskas, John. *No matar : sobre la responsabilidad : segunda compilación de intervenciones*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, 2010. Print.
- Bataille, Georges. *Death and sensuality; a study of eroticism and the taboo*. New York: Walker, 1962. Print.
- Baudrillard, Jean. De la seducción. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1981. Print.
- Bauman, Zygmunt. Modernity and the Holocaust. 1989.
- Bazán, Osvaldo. *La más maravillosa música : una historia de amor peronista*. Narrativa contemporánea. 1. ed. Buenos Aires: Perfil Libros, 2002. Print.
- Belzagui, Pablo René, Héctor Jouve, and Oscar del Barco. *No matar : sobre la responsabilidad*.

  1. ed. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope : Universidad Nacional de Córdoba, 2007. Print.
- Bersani. "Is the rectum a grave?" AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism 43 (1987): 197-222. Print.
- Beverley, John. *La interrupción del subalterno*. Entretejiendo crítica y teoría cultural latinoamericana. 1. ed. La Paz, Bolivia, Pittsburgh, PA: Plural Editores ;Department of Hispanic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, 2010. Print.
- Beverley, John, and Hugo Achugar. *La Voz del otro : testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima Peru ; Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992. Print.
- Boltanski, Luc. *Distant suffering : morality, media and politics*. Cambridge cultural social studies. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1999. Print.
- Bonasso, Miguel. *Recuerdo de la muerte*. Espejo de la Argentina. Edición definitiva ed. Buenos Aires: Planeta, 1994. Print.
- Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America: politics, psychoanalysis, and religion in times of terror*. London; New York: Verso, 2012. Print.
- Bruzzone, Félix. Los topos. Literatura Mondadori. Buenos Aires: Mondadori, 2008. Print.

- Butler, Judith. Cuerpos que importan. Sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidos, 2002. Print.
- ---. Frames of war: when is life grievable? Pbk. ed. London; New York: Verso, 2010. Print.
- ---. Mecanismos psiquicos del poder. Valencia: editiones catedra, 2010. Print.
- ---. Undoing gender. New York: Routledge, 2004. Print.
- Calveiro, Pilar. *Poder y desaparición : los campos de concentración en Argentina*. Puñaladas. Buenos Aires: Colihue, 1998. Print.
- ---. *Política y/o violencia : una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Militancias. 1. ed. Buenos Aires: Norma, 2005. Print.
- Carter, Angela. *The Sadeian woman : and the ideology of pornography*. 1st American ed. New York: Pantheon Books, 1979. Print.
- Casullo, Nicolás A. *Las cuestiones*. Sección de obras de sociología. 1a. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. Print.
- Cavarero, Adriana, and William McCuaig. Horrorism Naming Contemporary Violence. 2011. New Directions in Critical Theory Ser.
- Corradi, Juan Carlos, and en Hugo Quiroga y Cesar Tcach (comps). *El método de destrucción. El terror en la Argentina*. A veinte años del golpe. Con memoria democrática, Rosario, Homo Sapiens, 1996. Print.
- De santos, Blas. *La fidelidad del olvido* El cielo por asalto, 2006. Print.
- Deleuze, Gilles. Spinoza: Filosofia práctica. Barcelona: Tusquets, 1984. Print.
- Demasi, Carlos. *La dictadura cívico militar : Uruguay, 1973-1985*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental : Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos, 2009. Print.
- Derrida, Jacques. Politics of friendship. Phronesis. London; New York: Verso, 1997. Print.
- Derrida, Jacques, and Marie-Louise Mallet. The animal that therefore I am. 2008.
- Diken, Bülent. *Revolt, revolution, critique : the paradox of society.* International library of sociology. New York: Routledge, 2012. Print.
- Dove, Patrick. "Memory between politics and ethics: Del Barco's letter." *Journal of latin american cultural studies* 17 (2008): 279-97. Print.

- Draper, Susana. Afterlives of confinement: spatial transitions in postdictatorship Latin America. Illuminations: cultural formations of the Americas. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2012. Print.
- Duchesne Winter, Juan. *La guerrilla narrada : acción, acontecimiento, sujeto*. Colección en fuga Ensayos. San Juan, P.R.: Ediciones Callejón, 2010. Print.
- ---. *Política de la caricia : ensayos sobre corporalidad, erotismo, literatura y poder*. San Juan, P.R.: Libros Nómadas : Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1996. Print.
- Echavarren, Roberto. *Arte andrógino : estilo versus moda en un siglo corto*. Puñaladas. Buenos Aires: Colihue, 1998. Print.
- Eltit, Diamela. *Puño y letra : juicio oral*. Biblioteca breve. 1. ed. Santiago, Chile: Seix Barral, 2005. Print.
- Eltit, Diamela, and Leonidas Morales T. *Emergencias : escritos sobre literatura, arte y política*. 1. ed. Santiago: Planeta/Ariel, 2000. Print.
- Feitlowitz, Marguerite. *A lexicon of terror : Argentina and the legacies of torture*. Rev. & updated, with a new epilogue. ed. New York: Oxford University Press, 2011. Print.
- Forcinito, Ana. Los umbrales del testimonio : entre las narraciones de los sobrevivientes y las señas de la posdictadura. Ediciones de Iberoamericana Historia y crítica de la literatura. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2012. Print.
- ---. Memorias y Nomadías : Géneros y cuerpos en los margenes del posfeminismo. Santiago: Editorial cuarto proprio, 2004. Print.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Cuadernos marginales. Buenos aires: Tusquets, 1992. Print.
- ---. Hermeneútica del sujeto. Madrid: La PIqueta, 1994. Print.
- ---. *Historia de la sexualidad*. Teoría. 1. ed. 3 vols. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2002. Print.
- ---. Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews. Cornell paperbacks. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977. Print.
- ---. Tecnologias del yo y otros textos afines. paidos iberica, 1991. Print.
- Foucault, Michel, and Aurelio Garzón del Camino. *Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. Nueva criminología y derecho. 1. ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002. Print.
- Franco, Jean. Cruel modernity. Durham: Duke University Press, 2013. Print.

- Gallop, Jane. *Intersections, a reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981. Print.
- ---. *Thinking through the body*. Gender and culture. New York: Columbia University Press, 1988. Print
- Garretón Merino, Manuel A. *El espacio cultural latinoamericano : bases para una política cultural de integración*. Colección popular. 1. ed. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica: Convenio Andrés Bello, 2003. Print.
- Garretón Merino, Manuel A., and ebrary Inc. *Incomplete democracy political democratization in Chile and Latin America*. 2003. *Latin America in translation/en traducción/em tradução*.
- Gatti, Gabriel. *Identidades desaparecidas : peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina: Prometeo Libros : EDUNTREF, 2011. Print.
- Georgin, Robert, and Jacques Lacan. Lacan. CISTRE essais. Belgique: CISTRE, 1984. Print.
- Germani, Gino, Alma Idiart, and Mariana Podetti. *Autoritarismo, fascimo y populismo nacional*. 1. ed. Argentina, Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella: Universidad Torcuato di Tella; Temas, 2003. Print.
- Giorgi, Gabriel. Sueños de exterminio : homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea. Ensayos críticos. 1. ed. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 2004. Print.
- González, Horácio. *La memoria en el atril : entre los mitos de archivo y el pasado de las experiencias*. Colihue Universidad Sociología. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue, 2005. Print.
- González, Patricia Elena, and Eliana Ortega. *La Sartén por el mango : encuentro de escritoras latinoamericanas*. Colección La nave y el puerto. la ed. Río Piedras, P.R.: Ediciones Huracán, 1984. Print.
- Graff Zivin, Erin. Figurative inquisitions: conversion, torture, and truth in the Luso-Hispanic Atlantic. FlashPoints. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014. Print.
- Grosz, E. A. *Becoming undone : Darwinian reflections on life, politics, and art.* Durham N.C.: Duke University Press, 2011. Print.
- Guerlac, Suzanne. *The impersonal sublime : Hugo, Baudelaire, Lautréamont.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990. Print.
- Halberstam, Judith. *In a queer time and place : transgender bodies, subcultural lives.* Sexual cultures. New York: New York University Press, 2005. Print.

- Halperín Donghi, Tulio. *La larga agonía de la Argentina peronista*. Segunda edicion. ed. Buenos Aires: Ariel, 1994. Print.
- Hélène, Cixous. "Castration or decapitation." signs 7 (1981): 41-55. Print.
- Irigaray, Luce, and Luce Irigaray. *This sex which is not one*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. Print.
- Jelin, Elizabeth. "Sexual abuse as a crime against humanity and the right to privacy." *Journal of latin american cultural studies* 21.2 (2012): 343-51. Print.
- Karl, Marx. Cuestión Judía. 2009.
- Kohan, Martín. *Museo de la revolución*. Literatura Mondadori. 1a. ed. Buenos Aires: Mondadori, 2006. Print.
- Kojève, Alexandre. "Desire and Work in the Master and Slave." *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary.* Ed. O'Neill, Ed. John. Albany: State University of New York 1996. Print.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Sección de obras de sociología. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005. Print.
- Lazzara, Michael J. *Luz Arce : después del infierno*. Serie Ensayo. 1a. ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2008. Print.
- Levi, Primo. *If this is a man : remembering Auschwitz*. Book Club ed. New York: Summit Books, 1986. Print.
- Levrero, Mario. París. Barcelona: Random House Mondadori, 2008. Print.
- Lewis, Tyson E. Aesthetics of education: theatre, curiosity, and politics in the work of Jacques Rancière and Paulo Freire. New York, NY: Continuum International Pub. Group, 2012. Print.
- Longoni, Ana. *Traiciones : la figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Militancias. 1. ed. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2007. Print.
- Mac Kinnon, Catherine. "On Torture: A Feminist Perspective on Human Rights." *In Human Rights in the Twenty-First Century: A Global Challenge*. Kluwer: Norwell, Mass., 1993. Print.
- Marchart, Oliver. *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau.* Taking on the political. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. Print.

- Mariano, Mestman. "La exhibicion del cine militante." *La comunicacion mediatizada : Hegemonias, alternatividades, Soberanias.* 1999. Print.
- ---. "Raros e inéditos del Grupo Cine Liberación ".
- Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Pensamiento crítico/pensamiento utópico. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 1991. Print.
- Merino, Marcia. Mi verdad. Santiago de Chile: AGT, 1994. Print.
- Molloy, Sylvia. *El común olvido*. Colección La otra orilla. 1. ed. Buenos Aires, República Argentina: Grupo Editorial Norma, 2002. Print.
- O'Donnel, Guillermo. Catacumbas. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Print.
- ---. Estado burocrático autoritario : triunfos, derrotas y crisis. Argentina: Editorial de Belgrano, 1996. Print.
- ---. Modernización y autoritarismo. Buenos Aires: Editorial Paidos, 1972. Print.
- Ostiguy, Pierre. "Argentina's Double Political Spectrum: Party System, political Identities, and strategies, 1944-2007." *The Hellen Kellog Institute for International Studies*.361 (2009). Print.
- Partnoy, Alicia. *The little school : tales of disappearance & survival in Argentina*. 1st ed. Pittsburgh, PA: Cleis Press, 1986. Print.
- Pauls, Alan. *Historia del llanto : un testimonio*. Narrativas hispánicas. 1. ed. Barcelona: Anagrama, 2007. Print.
- Piglia, Ricardo. *El último lector*. Narrativas hispánicas. 1. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005. Print.
- Quiceno Castrillón, Humberto. "Michel Foucault ¿Pedagogo? ." *Revista Educación y Pedagogía* 15: 201-16. Print.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Bordes Manantial. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2010. Print.
- ---. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre emancipación intelectual.* Buenos Aires: Libros de Zorzal, 2007. Print.
- ---. *The flesh of words : the politics of writing*. Atopia. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004. Print.
- ---. The politics of aesthetics: the distribution of the sensible. London; New York: Continuum, 2004. Print.

- ---. Politics of literature. Cambridge: Polity, 2011. Print.
- ---. Short voyages to the land of the people. Atopia: philosophy, political theory, aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. Print.
- ---. Staging the people: the proletarian and his double. London; New York: Verso Books, 2011. Print.
- Rancière, Jacques, and Steve Corcoran. Dissensus on politics and aesthetics. 2010.
- Rapisardi, Flavio, and Alejandro Modarelli. *Fiestas, baños y exilios : los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001. Print.
- Reati, Fernando O. *Nombrar lo innombrable : violencia política y novela argentina, 1975-1985.* Omnibus. Buenos Aires: Editorial Legasa, 1992. Print.
- Richard, Nelly. *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Colección Huellas. 1. ed. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. Print.
- Richard, Nelly, and Alberto Moreiras. *Pensar en/la postdictadura*. Serie Ensayo. 1. ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2001. Print.
- Rilla, José Pedro. La actualidad del pasado: usos de la historia en la política de partidos del Uruguay (1942-1972). Debate historias. Montevideo, Uruguay: Debate, 2008. Print.
- Robespierre, Maximilien, and Slavoj Zizek. *Virtue and terror*. Revolutions. London; New York: Verso, 2007. Print.
- Romero, Luis Alberto. *Breve historia contemporánea de Argentina*. Colección popular. 1. ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994. Print.
- Roudinesco, Elisabeth. *Our dark side : a history of perversion*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity, 2009. Print.
- Rozitchner, León. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Editorial quadrata, 2011. Print.
- ---. *El terror y la gracia*. Colección Biografías y documentos. 1. ed. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2003. Print.
- Rubinich, Lucas, et al. *Nueva historia argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998.

  Print

- Salessi, Jorge. *Médicos maleantes y maricas : higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires, 1871-1914)*. Estudios culturales. 1. ed. Rosario Argentina: B. Viterbo Editora, 1995. Print.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado : cultura de la memoria y giro subjetivo : una discusión*. Sociología y política. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2005. Print.
- Sartora, Josefina, and Silvina Rival. *Imágenes de lo real : la representación de lo político en el documental argentino*. 1. ed. Buenos Aires: Libraria, 2007. Print.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, and Adam Frank. *Touching feeling : affect, pedagogy, performativity*. Series Q. Durham: Duke University Press, 2003. Print.
- Sloterdijk, Peter. *Critique of cynical reason*. Theory and history of literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Print.
- Solanas, Fernando, and Octavio Getino. *Cine, cultura y descolonización*. Buenos aires: Siglo veintiuno, 1973. Print.
- Sontag, Susan. Fascinating Fascism. The New York Review of Books, 1975. Print.
- ---. "Persona." Sight and Sound 36 (1967): 186-91. Print.
- Sotomayor, Aurea María. *Hilo de Aracne : literatura puertorriqueña hoy.* 1. ed. San Juan, P.R.: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995. Print.
- Taylor, Diana. Disappearing acts: spectacles of gender and nationalism in Argentina's "dirty war". Durham, NC: Duke University Press, 1997. Print.
- Valdés, Hernán, and Gate Theatre (London England). *Tejas verdes*. Oberon modern plays. London: Oberon Books, 2005. Print.
- Valenzuela, Luisa. *La travesía*. Colección La Otra orilla. 1. ed. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001. Print.
- ---. *Peligrosas palabras*. Temas en el margen. 1a ed. Buenos Aires, Argentina: Temas Grupo Editorial, 2001. Print.
- Vezzetti, Hugo. *Pasado y presente : guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Sociología y política. Buenos Aires: Sigo Veintiuno Editores Argentina, 2002. Print.
- Zizek, Slavoj. El acoso de las fantasías. Mexico: Siglo XXI, 1999. Print.
- ---. Organos sin cuerpo. Spain: Pre-texos, 2007. Print.

Los rubios. 2003.

La hora de los hornos. 1968.