

Centro de Estudios de Historia Política
Escuela de Política y Gobierno
Universidad Nacional de San Martín

JORNADA ACADÉMICA:
PARTIDOS ARMADOS EN LA ARGENTINA DE LOS SETENTA.
Viernes 27 de abril de 2007

El mandato sacrificial¹

Ana Longoni

Presento aquí algunos fragmentos del libro *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*, aparecido recientemente.² En él expongo una serie de hipótesis y preguntas acerca de la fuerte estigmatización que pesa sobre aquellos desaparecidos que reaparecieron, centrándome en particular en los modos en que la literatura se hizo eco de ella o incluso contribuyó a difundirla. En concreto, me centro en el análisis de tres novelas aparecidas en distintos momentos que implican la reelaboración y fuerte mediación autoral de testimonios de sobrevivientes. Orienta mi lectura la sospecha de que existen fuertes vínculos entre el estigma de traición que pesa sobre los sobrevivientes, las dificultades (de las organizaciones políticas, de la izquierda, del movimiento de derechos humanos, de sectores de la sociedad) para admitir la derrota del proyecto revolucionario y aprender de ella, y la imposibilidad de ejercitar un balance (auto)crítico acerca de las formas y el rumbo que asumió la militancia armada en los años '70.

Para intentar una comprensión de la construcción cultural que sostuvo (y todavía sostiene, en cierto sentido) la descalificación o estigmatización como traidores de los sobrevivientes, pienso que es útil referirme a los códigos éticos de la militancia revolucionaria. En ese aspecto es que voy a centrar mi exposición de hoy.

¹ Reelaboro aquí algunos materiales de un viejo artículo publicado por primera vez como “La pasión según Eduardo Favario. La militancia revolucionaria como ética del sacrificio”, revista *El Rodaballo*, Buenos Aires, verano 1999/2000.

² Buenos Aires, Norma, 2007.

Aclaro que muchas de las observaciones que propongo no son generalizables a todas las organizaciones de la izquierda revolucionaria argentina de los años '70. Cada grupo, por su origen, su cultura política, su modalidad organizativa, su inserción social, su historia, plantea un mundo específico que merece ser distinguido. E incluso dentro de un mismo grupo, se viven sucesivas etapas muy distintas, en las que hay tendencias que se exacerban y otras que se diluyen. Más allá de estos reparos, hay cuestiones similares, aires de familia que son comunes a aquellas organizaciones que optan por la lucha armada y definen su paso a la clandestinidad.

A partir de una serie de rastros escritos de militantes de las organizaciones armadas, propongo una aproximación al registro no tanto público sino íntimo de las formas que adoptó en los años setenta la política entre quienes que optaron por integrarse a la lucha armada. Mi intención es trabajar sobre los bordes, los síntomas del estado de ánimo, que se ponen de manifiesto en cartas, dedicatorias, escritos personales y anécdotas del orden de lo personal, de lo familiar, incluso de lo secreto. Allí aparece aquella estructura de culto al heroísmo, al sacrificio y a la abnegación que puede leerse como el revés del discurso público triunfalista que se proclamaba contra todo sentido común, cuando - desde 1975, y mucho más después del golpe de Estado- había señales más que evidentes del eficaz y aniquilador accionar represivo.

En este escueto corpus encuentro indicios de una cierta conciencia -incluso previa al golpe del '76- entre los militantes de las organizaciones armadas, de que se dirigían irremediablemente a una derrota militar aplastante y a la propia muerte. Sin embargo, esta conciencia no se tradujo en la desertión de la lucha armada ni en una rebelión generalizada contra la línea de la dirección. La pregunta aquí es: ¿por qué persistieron?

Una respuesta que a mi entender no alcanza es pensar en la distorsión que provoca la pertenencia a una organización política cerrada, que adopta rasgos sectarios, autorreferenciales, un "grupo juramentado" (en términos de Jean Paul Sartre). El microclima de secta impediría "reconocer" las señales contrarias a los análisis y perspectivas del grupo, presentes en la realidad política. En ese sentido, Matilde Ollier -entre otros- considera que la "militarización de la izquierda revolucionaria (IR)" provocó un aislamiento que hizo que no vieran la inmediatez del "exterminio": "La

IR (sobre todo la guerrillera, que era la más numerosa) no percibe su debilidad militar".³

Creo que, además, hay un quiebre profundo entre lo que proclamaban públicamente, y lo que percibían íntimamente: quiero insistir en la contradicción que aparece velada entre la línea explícita, formal, pública de las conducciones, que proclaman una victoria segura y próxima, por un lado, y la "estructura de sentimiento" –en términos de Raymond Williams– que empieza a cuajar en el conjunto de la militancia, su autoconciencia de las señales de derrota y la proximidad de la muerte, por otro.

En torno al cruce entre la secta política y la secta religiosa, podría traerse a colación la referencia de Mannheim a que las sectas milenaristas viven en un clima de excitación orgiástica:⁴ ¿No hay mucho de ello en la disolución del propio cuerpo individual en el cuerpo colectivo de la organización, en el sacrificio de la vida de uno en el cuerpo mayor de la revolución, entendida como "acontecimiento único y total, una irrupción en el mundo"?⁵ Muchos militantes de esos años añoran la intensidad de la pasión que movía sus vidas, aún cuando esa misma pasión las pusiera en riesgo.

Otra respuesta posible: en muchos de estos militantes (o al menos en sus conducciones) opera el autoconvencimiento de que aunque aislados, tienen la razón (histórica) y deben marcar el camino (para el futuro), dejar un testimonio escrito con sangre para las nuevas generaciones.

Diversos testimonios coinciden en reconocer cierta conciencia, presente incluso en líderes máximos, de que no había ninguna chance de que la revolución triunfara en lo inmediato. Sin embargo, justificaban el inicio y la continuidad del combate, el sentido que sus muertes alcanzarían, dejando sembrado el ejemplo para que las generaciones venideras lo recojan... En el balance de su experiencia en la conducción del PRT- El Combatiente (origen del ERP), Helios Prieto relata que en la primera reunión del Comité Central luego de la ruptura con el sector que lideraba Nahuel Moreno (1968), "Santucho dijo que aunque estuviéramos seguros de que nos matarían a todos teníamos que iniciar la lucha armada porque alguien tenía que dar una lección de dignidad en la Argentina".

³ Matide Ollier, *La creencia y la pasión*, Buenos Aires, Ariel, 1998, pp. 178-179, el subrayado es mío.

⁴ Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 293.

⁵ Michael Löwy, *Redención y utopía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.

El culto de la valentía, del coraje, del arrojo, del riesgo, de la hombría, es un componente a tener en cuenta para entender la persistencia en realizar acciones armadas aisladas, sin sentido político, repudiadas por la población en general y por los mismos trabajadores o sectores populares que pretendían defender y representar las organizaciones armadas. “La *praxis del coraje* no admite cuestionamientos subalternos”,⁶ escribe Brocato: frente al valor demostrado por los que ya murieron, sólo queda seguirlos, para ser dignos de ellos. Todavía más crudo, e incorporando al análisis una dimensión terriblemente rudimentaria y machista de las prácticas políticas, Helios Prieto cuenta en el artículo recién citado que muchas veces el aliciente para seguir realizando delirantes acciones armadas “se había reducido a un debate testicular según el cual se trataba exclusivamente de saber quiénes tenían h. y quienes no”.

Hay otra posible respuesta a la persistencia de la militancia en la lucha armada que apunta a la responsabilidad de las conducciones políticas de no haber tomado medidas para proteger a sus bases. En su reciente libro *Política y/o violencia*,⁷ Pilar Calveiro analiza pormenorizadamente los rasgos de la dinámica interna de Montoneros entre 1976-1980, los “mecanismos políticos, militares y organizativos que junto al ímpetu represivo asfixiaron a la organización y definieron su derrota político militar”. Un documentado análisis del pragmatismo, la desinserción en los sectores populares, el reemplazo del análisis político por la ciega apelación a los principios. La militarización de lo político llevó a concebir al otro como enemigo, y a la lucha política como guerra. El organizativismo (es decir, la resolución de las crisis políticas internas con reorganizaciones meramente administrativas) y la falta de participación de los militantes en las instancias de decisión con una conducción verticalista, que se presenta como infalible, cada vez más despótica e incuestionable, no dejaron margen alguno para la crítica y el disenso. Los que se atrevieron a desafiar ese poder, fueron expulsados, castigados o recibieron incluso orden de fusilamiento.

Los mecanismos de organización, endogamia y contacto distorsionado con el afuera que describe Calveiro tanto en Montoneros como en el ERP son en verdad característicos de cualquier secta política (particularmente aquellas que asumen el llamado centralismo democrático de corte leninista como modelo de organización y definición de políticas). El agregado de las armas “potencialmente enloquecedoras” convirtió la

⁶ Carlos Brocato, *La Argentina que quisieron*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1985.

⁷ Buenos Aires, Norma, 2005.

ingenuidad política y el autoritarismo en una “muralla de arrogancia”, que se explica en parte por la “instalación dentro de la conducción de un pensamiento (...) burocrático-militar” (ocasionado por la pérdida de cabezas políticas).

El reconocimiento de la derrota de los distintos proyectos de izquierda revolucionaria de los '70 se enfrenta a la lógica de las organizaciones, en las que admitir la derrota equivale a una traición. En ese punto, Calveiro afirma: “Tanto ERP como Montoneros se consideraban a sí mismos indestructibles y concebían el triunfo final como parte de un destino histórico”.⁸ La autora es contundente cuando denuncia que la dirección de Montoneros dejó sin recursos e indefensos a militantes que hubiera debido proteger, con un siniestro cálculo matemático de cuantos militantes bastaban para regenerar la organización más adelante, cuando la coyuntura política volviera a ser favorable. Finalmente, “entregó virtualmente a buena parte de sus militantes, que serían los pobladores principales de los campos de concentración”.

Un especulativo Mario Firmenich contesta en una entrevista realizada en 1977, cuando la masacre sobre Montoneros era un hecho incontrastable: “No se trata de ver cuántos han muerto, sino de cuántos se incorporan”.⁹ E insiste en 1981, “nosotros hacemos de la organización un arma, simplemente un arma, y por lo tanto, sacrificamos la organización en el combate a cambio de prestigio político. Tenemos cinco mil cuadros menos, pero ¿cuántas masas más?”.¹⁰

Cabe indagar, en busca de alguna otra respuesta a por qué no retrocedieron en ese contexto tan adverso, en la existencia de una moralidad de la violencia. Abordaré esta cuestión a partir de asociar la violencia revolucionaria con la noción de *mito*, en el sentido que le otorga Georges Sorel a ese término para referirse a la huelga general proletaria en *Reflexiones sobre la violencia* (escrito en 1908).

El mito de la violencia

“Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de

⁸ Ibid.

⁹ Entrevista a Mario Firmenich, en *Cambio 16*, nro. 295, Madrid, 7 de agosto de 1977.

¹⁰ Entrevista a Mario Firmenich, en *Bohemia*, nro. 2, La Habana, 9 de enero de 1981.

batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos". (G. Sorel)¹¹

La huelga general es el mito en el cual, para Sorel, se condensa el socialismo: "una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna" (p. 129). Compara la huelga general con la batalla napoleónica, que "aplasta definitivamente al adversario", una imitación en pequeña escala, ensayo o preparación del cataclismo final" (p. 120).

El mito da forma al orden de los deseos colectivos. Pero importa poco o nada que lo que contiene el mito se produzca en el futuro. "Es preciso considerar a los mitos como medios para obrar en el presente... *Lo único que interesa es el conjunto del mito*" (p. 127). Y en ese sentido distingue: "Hay que cuidarse de comparar los hechos acaecidos con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción" (p. 30).

Como vemos, su planteo no asimila el mito a una utopía, a una construcción ideal del porvenir, sino, por el contrario, a una representación que aglutina a un colectivo (para él, la clase proletaria) y lo impulsa a actuar en el presente. Este aspecto es señalado por Laclau y Mouffe: "Poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizadora en torno a una línea de demarcación clara".¹² El concepto soreliano de mito fue retomado desde diferentes posiciones ideológicas, que van del fascismo de Mussolini hasta el marxismo latinoamericano de Mariátegui, pasando por Gramsci y su noción de "bloque histórico".

En la segunda mitad de los '80, Laclau y Mouffe proponen una nueva lectura de Sorel, inscribiéndola en lo que llaman los aportes a la crisis del marxismo, y consideran que el gran hallazgo de Sorel es que deja de pensar la clase en términos económicos (la relación del proletario con los medios de producción) para postular que lo que cohesiona a la clase y a sus organizaciones sindicales es el mito, que podría equipararse al

¹¹ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, s.f., p. 29.

¹² E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 50.

concepto de “ideología” o, en términos más recientes, al imaginario colectivo. De allí, postulan Laclau y Mouffe, es pensable un corrimiento, un quiebre: la identidad del sujeto puede dejar de pensarse en términos de clase. “Es en las huelgas donde el proletariado afirma su existencia”, dice Sorel. Laclau y Mouffe señalan que:

“respecto al marxismo ortodoxo, Sorel ha desplazado el terreno en un punto decisivo: el campo de las llamadas ‘leyes objetivas’ ha perdido su carácter de sustrato racional de lo social y ha pasado a ser el conjunto de formas a través de las cuales una clase se constituye como fuerza dominante y se impone al resto de la sociedad”.¹³

Y así como “la ‘huelga general’ sindicalista o la ‘revolución’ de Marx son mitos en tanto funcionan como puntos ideológicos de condensación de una identidad proletaria constituida a partir de una dispersión de posiciones de sujeto”, en los ’80 la democracia constituye para Laclau y Mouffe el nuevo mito que cohesiona a un sujeto social que ya no se define en términos de clase.

También podría pensarse en términos de mito la cohesión interna de los sectores involucrados directa o periféricamente con las organizaciones que optaron por la lucha armada en los años ’70. El mito de la acción armada, la violencia, como “único camino”. El documento que en el IV Congreso del PRT aprobó la mayoría (lo que dio origen a la fractura entre los que optaban por la lucha armada foquista y los que insistían en inscribirla en las acciones de la clase obrera) se titulaba, justamente, “El único camino hacia el poder obrero y el socialismo en Argentina”, y planteaba que la vía para arribar al socialismo era la toma de “el poder mediante la lucha armada en sus formas de guerra de guerrillas, sabotajes y terrorismo” (marzo de 1968).

Y de allí cabe recuperar otra dimensión del planteo de Sorel que es significativa en este análisis: aquella que, siguiendo a Marx, plantea que la violencia es constitutiva de la historia, y no es una anomalía, un factor de desorden que aminorará en tanto se negocien equilibrios y armonías entre las clases, “a medida que los intelectuales repartan cortesías, estupideces y muecas en honor de la unión de las clases” como dice Sorel. Y postula, contra estas pretensiones de la socialdemocracia, la violencia intrínseca de la lucha de clases, que no sólo es constitutiva, sino que además es progresiva, digna de ser estimulada. La violencia es

¹³ Laclau y Mouffe, op. cit., p. 47.

entendida como un impulso emocional que aglutina, fortalece y concretiza la noción intelectual de lucha de clases.¹⁴

Su desconfianza ante todos los políticos, que pretenden la toma del poder y no la liberación del hombre que trabaja, lleva a Sorel a plantear un modelo de construcción de la nueva sociedad en base a los sindicatos como forma de organización. Conciente del peligro de “aburguesamiento” de los sindicatos (“una vez que se vuelven prudentes... alcanzan a considerar las ventajas otorgadas por la prosperidad de sus patronos y a tomar en cuenta los intereses nacionales”), propone un antídoto en los sentimientos de violencia que provocan y mantienen las huelgas en los trabajadores organizados.¹⁵

La distinción que establece entonces entre los términos fuerza y violencia, el primero para hablar de los actos de la autoridad, el segundo para los actos insurrectos, puede resultarnos productiva. “La fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden” (p. 178). Esta distinción no estaba presente en Marx, pero es necesario agregarla: la diferencia entre la violencia que se encamina hacia la autoridad y busca lograr una obediencia automática, y la violencia que quiere quebrar esa autoridad.

La moralidad de la violencia

“La fuerza no hace ni el derecho, ni la razón. Pero es quizá imposible abstenerse de ella para hacer respetar el derecho y la razón. (...) El terror es un arma de doble filo, de la que unos se han servido para vengar al pueblo, y otros para servir a la tiranía” (L. de Saint-Just).

“La virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente” (M. Robespierre).

Remo Bodei se refiere al quiebre que imprimen en la tradición de las ideas políticas las prácticas en el poder y las doctrinas de los Jacobinos. Si

¹⁴ Alberto Ciria, *Georges Sorel*, Buenos Aires, CEAL, 1993, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

el miedo y la virtud eran hasta Montesquieu incompatibles (el primero, típico del despotismo; la segunda, de los gobiernos republicanos democráticos),

“ellos los recombinan en formas nuevas y ‘monstruosas’(...). Unen, en efecto, con audacia inaudita, aquello que se había mantenido separado con cuidado por la tradición política y filosófica: miedo y virtud, despotismo y libertad, fuerza y razón, terror y filosofía, desprecio y promoción de los derechos del hombre, muerte y regeneración”.¹⁶

A partir de esas “hibridaciones” nacen “mutantes” conceptuales como el ‘despotismo de la libertad’, paradigmas para las revoluciones por venir (p. 361). Bodei señala que uno de los riesgos de esta nueva disposición es el de “una caída en lo inconmensurable y en lo incomprensible”. “La opacidad y la ceguera” que terminan envolviendo a los protagonistas más lúcidos de los movimientos revolucionarios son efecto de esta lógica de hibridación paradójica. “En esta elección oximórica, presentada como necesaria, que induce a los revolucionarios a sentirse llamados a realizar, en tiempos breves, aquello que es quizá ineluctable en el largo período” (p. 381).

Con los jacobinos, se transforma el rol del miedo y de la esperanza, pasiones que hasta entonces estaban vedadas en su acceso a la razón. “Cesan de ser vistas como nocivas a la razón misma o a la moral pública”... “La razón estipula un tratado de alianza (...) entre ella misma y las pasiones impulsivas de movimiento y de exceso” (p. 362). Pasiones que antes habían estado excluidas del ámbito de la racionalidad, “adquieren su diferenciado poder de discernimiento” y se vuelven más frías y previsibles colonizadas por la razón. “El miedo revolucionario, institucionalizado, burocratizado y nacionalizado, se metamorfosea en Terror, en principio general de democracia”... “El terror se vuelve ahora racional y la razón terrible, y ambos se proclaman pilares de la virtud” (p. 364).

La analogía del jacobinismo con experiencias revolucionarias posteriores no es forzada, por otra parte, en la medida en que la teoría leninista del partido (*Qué hacer*, 1902) recupera explícitamente la tradición jacobina, definiendo al militante como un conspirador profesional, y al partido

¹⁶ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, México, FCE, 1995.

como un destacamento de vanguardia, un Estado Mayor de la revolución, un núcleo duro que permanece intacto, preservado más allá de flujos y reflujos de las masas. Un partido que es el portador de la conciencia del proletariado: la tesis de la externalidad de la conciencia de clase implica que ésta sería elaborada no por el proletariado, sino por los intelectuales del partido (provenientes de la pequeño-burguesía), a partir de las herramientas del marxismo científico.¹⁷

La reelaboración de esta idea vanguardista de la política que implica el foquismo en los '60/'70 se nutre en esta misma matriz y la exacerba, aunque la vanguardia no adopte estrictamente la forma del partido, sino la del foco guerrillero. A diferencia de la teoría vanguardista de Lenin, ya no hay lugar para la "ciencia marxista", sino para la pura práctica fundante; ya no hay condiciones objetivas y subjetivas para la revolución: las objetivas se consideran dadas; las subjetivas, las crea el foco a través de la acción. El foquismo guevarista en el que se sustentó el armazón ideológico del ERP y el de otras organizaciones armadas latinoamericanas de esos años, combinó, entonces, el jacobinismo con un extremo voluntarismo y un gran subjetivismo. La doctrina de Ernesto Guevara, siguiendo su propia experiencia en Cuba (de la acción a la teoría), parece considerar que el momento de la teoría (la conceptualización de la experiencia) es posterior, no anterior como sí lo es en Lenin (de la teoría científica a la práctica correcta), ni simultáneo como aparecía en Marx (teoría/ práctica = praxis).

Al pie del patíbulo

Leila Sade El Juri, una psicóloga santafesina militante del ERP cuyo nombre de guerra era Ramona, desapareció el 17 de julio de 1977 y fue vista en el Club Atlético. Poco antes, le regaló a Rita, la madre de Eduardo Favario, quien había sido su compañero, y cayó acribillado en un enfrentamiento con fuerzas militares en 1975 siendo capitán del ERP, el libro de Julius Fucik, *Reportaje al pie del patíbulo*. En él, Ramona escribió la siguiente dedicatoria:

“Para que comprenda que su hijo no eligió la muerte, sino que lo mataron porque eligió una forma de vida. Para que comprenda que

¹⁷ Para un estudio de la concepción leninista del partido y sus variaciones, v. Carlo, Antonio, "La concepción leninista del partido", en *Pasado y Presente*, 2/3, 1973.

en eso no estuvo ni estará solo, sino que muchos revolucionarios lamentablemente tendremos que dar la vida para afirmar la vida. Lo único que podemos hacer ahora por él es seguirlo. Para la madre, de la que fue su compañera en los últimos años” (los subrayados son míos).

La idea de resignación de la vida, de inevitabilidad de la muerte, también está inscrita en la Carta de la Dirección política y militar del ERP a la “compañera madre de ‘Jorge’”, el nombre de guerra de Favario (manuscrito fechado en Rosario, 21-10-75):

“Es que debe resultar extremista a los ojos de la burguesía un hombre que renuncia a una vida cómoda, a la seguridad para si mismo, a pensar en lo individual para entregar lo mejor de sus fuerzas a la lucha por una Patria de todos (...) Jorge sabía tan bien como lo sabemos cada uno de nosotros que la muerte lo podía sorprender en cualquier parte, pero también sabía por qué lo hacía y que su fusil sería inmediatamente recogido por otros brazos” (los subrayados son míos).

Transcribo otros dos fragmentos, escritos por dirigentes de la misma organización. El primero es de Julio Parra [seudónimo de Luis Ortolani] escribe una preceptiva del militante, titulada “Moral y proletarización”, que fuera publicada en *La gaviola blindada*, revista de los presos del PRT en la cárcel de Rawson (aquí las adversas condiciones de producción del texto vuelven más significativa la explicitación de la ética del sacrificio extremo). Entre los rasgos que expresan el “individualismo” propio de la moral burguesa que los militantes de las organizaciones revolucionarias deben combatir, señala “el temor por sí mismo”:

“El individualista puede luchar sinceramente por la Revolución, pero quiere gozar personalmente de sus frutos. El temor por perder la vida o resultar gravemente amputado físicamente o mentalmente, lo corroe consciente o inconscientemente. Al encontrarse en momentos difíciles en que se pone en juego la labor de mucha gente durante mucho tiempo, cuando de su propia decisión depende avanzar o retroceder bajo el fuego enemigo,

cuando de la propia decisión depende delatar o callar bajo la tortura, ante la amenaza inmediata de una muerte real o simulada (sic), el individualista tenderá a ser débil” (p. 26).

El segundo es el párrafo inicial de “En caso de muerte”, manuscrito inédito de José Joe Baxter, integrante de la dirección del ERP (hasta la ruptura del ERP-22 de Agosto, en 1973), firmado en Buenos Aires el 30 de mayo de 1970, que ya en ese momento dice:

“A partir de este momento la posibilidad de morir es un hecho terriblemente cercano y posible; es también un honor, el más alto al que se pueda aspirar: morir por la liberación de la Patria y del pueblo. Muchos otros mejores que yo han muerto en esta guerra. Si me toca hacerlo, trataré de hacerlo con dignidad y decoro; acepto la muerte como un acto de servicio; no le doy la bienvenida, pues amo la vida. (Mis hijos) no quedarán huérfanos, pues viviré siempre en ellos y me tendrán en la revolución” (los subrayados son míos).

Son muchas las cartas de despedida del mismo tenor que la citada que escribieron los militantes a sus hijos (a veces muy pequeños o en gestación),¹⁸ cartas para ser leídas y releídas muchos años después, escritas en las terribles condiciones de sentirse perseguidos, acorralados e intuyendo una próxima e inevitable caída. Son de alguna manera testamentos (políticos y personales), *raccontos* biográficos de esas jóvenes vidas que se saben arrojadas a la encerrona final. En ellas, hacer la revolución y amar a los hijos (o a la pareja, o a los padres, a la vida) a veces parecen llevarse de la mano y a veces no, y esa disyuntiva debe haber sido desgarradora. Son textos de despedida, tensionados entre el mandato sacrificial de la militancia y el afecto por los suyos, entre la resignación a la muerte y el apego a la vida. Ensayan una explicación a sus seres queridos y a la vez un solitario ejercicio de autoconvencimiento en un contexto de creciente aislamiento y terror.

¹⁸ Entre ellas, por mencionar sólo algunas, la carta de José Joe Baxter ya citada, y la carta de Julio Roqué a sus hijos que estructura la película “Papá Iván”, realizada por María Inés Roqué. Véase también el texto de Sebastián Hacher, “La carta de Mariana”, en: VVAA, *Treinta ejercicios de memoria*, Buenos Aires, Ministerio de Educación, 2006.

Esta posición sacrificial frente a la muerte, por cierto, no es exclusiva del discurso del ERP. También Montoneros parece haber abonado un imaginario similar, recurriendo a los mismos tópicos. Por ejemplo, en el impresionante testimonio que brinda la carta que Enrique Sapag escribe a su familia el 3 de julio de 1977 para comunicarle que su hermano Ricardo había sido muerto unos días antes, empieza diciendo:

“Posiblemente ya sabía que alguna vez tendría que escribir esta carta, y ustedes que la recibirían. Bueno, Caito está muerto, no ha podido sustraerse a un destino que no le correspondía pero que sabía que le podía tocar. No ha podido vivir más pero nos ha dejado, acá, una lección de vida”.

De aquel libro de Fucik que recibió de manos de Ramona, Rita tomó una cita que hizo grabar como epitafio en la lápida de su hijo: “Y lo repito una vez más: hemos vivido para la alegría; por la alegría hemos ido al combate y por la alegría morimos. Que la tristeza no sea unida nunca a nuestro nombre”.

Esta homología, esta vez entre Favario y Fucik, preso y condenado a muerte por la Gestapo en la Checoslovaquia de la segunda guerra, no es gratuita. *Reportaje al pie del patíbulo* fue asiduamente leído por la izquierda argentina de esos años, fundamentalmente dentro del comunismo y, por extensión, por todo el espectro marxista. La primera edición local es de 1950 y siguió reeditándose hasta la última dictadura militar, en diversas traducciones.

Fucik escribió el *Reportaje* encarcelado, a escondidas y en fragmentos, urgido por la inminencia de su ejecución. Pero la muerte aparece compensado en su texto por su confianza absoluta en la proximidad de la derrota del nazismo y en el triunfo de la revolución en Checoslovaquia. Se pensaba a sí mismo como el último combatiente en morir, con la certeza de que el enemigo iba a ser muy pronto derrotado.

No es, por cierto, equivalente la situación que viven los militantes revolucionarios argentinos en los sucesivos y vertiginosos momentos que se viven entre 1973 y 1976, más allá del discurso público que enunciaran. Incluso Alfredo Pucciarelli pone en cuestión el carácter de “fiesta popular” de la llamada primavera camporista, que significó, contra lo

que se quería creer en ese momento, y a la luz de lo ocurrido después, el comienzo de la derrota de la Nueva Izquierda.¹⁹

Por tomar un caso que puede hablar de muchos otros, José Aricó relata sus impresiones sobre el “desplome moral y político” de Roberto Quieto poco antes de su detención, y lo describe como “un dirigente aniquilado, derrotado, sin posibilidad de cambiar una situación en la dirección del movimiento, desconfiando profundamente de lo que ese movimiento estaba diciendo, pero obligado a defender cosas absurdas, como la creencia que una confrontación frontal con el Ejército podía llevarlos a ellos al triunfo. Eso no lo creía Quieto, Quieto era un hombre que estaba derrotado antes y su detención es la consecuencia lógica de ese desplome moral, diría, y político que se produjo en este hombre”.²⁰

Por otra parte, el texto de Fucik permite ser leído en los términos de un decálogo del militante revolucionario, en cuanto aparecen apelaciones inscriptas en la tónica que recién recorría. Uno de los traductores al español (el oficial), el escritor comunista Alfredo Varela, lee el testimonio de Fucik, en su prólogo de 1965, en esa clave. Para él, en cuanto a la relación con la muerte, Fucik era “ajeno a cualquier esperanza de salvar su vida”; lo nombra como a un “moribundo” (p. 10). “Si acepta la muerte con serenidad, es porque resulta la única manera de continuar viviendo, de reafirmar los ideales que inspiraron su existencia”.²¹ Y sigue: “Porque cuando lo ajusticiaban, cuando interrumpían su llama creadora, era él — sin paradoja alguna — quien triunfaba sobre sus enemigos, los enemigos del hombre, del futuro” (p. 8). La muerte de Fucik se vuelve contra los enemigos, igual que la del Che en Bolivia, de acuerdo a la lectura ya citada de Castañeda. El sacrificio carga a la muerte de una dimensión mística que las miserias de la vida terrena no tiene.

Otra línea de la lectura de Varela que vincula el texto de Fucik con la ética de las organizaciones guerrilleras es el mandato moral de resistir a la tortura: “Él no se pregunta si puede ceder o no. No se lo pregunta a su cuerpo martirizado. Sencillamente, sabe que no puede, que no debe elegir (...) No conoce la derrota, no flaquea”.

¹⁹ Alfredo Pucciarelli (ed.), *La primacía de la política*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

²⁰ Carlos Altamirano (entrevista) y Rafael Filipelli (filmación), “La última entrevista a J.M. Aricó”, en *Estudios*, N° 5, Córdoba, enero-junio de 1995.

²¹ Cito la edición: Julius Fucik, *Reportaje al pie de la horca*, Buenos Aires, Símbola, 1976. El subrayado es mío.

El modelo de militancia que se impuso en aquellos que optaron por el pase a la clandestinidad extendió como mandato moral incuestionable el renunciamiento a la vida privada, a los ámbitos de pertenencia y de actividad específicos y terminó convirtiéndose, al entrar en una cruenta lógica bélica, en una disposición resignada a perder la vida. El peso que los militantes caídos tenían entre los que quedaban vivos como motor para seguir combatiendo es indudable.

Se trata de una forma de entender la política que se instala en el registro de lo sacrificial: la pasión política parece incluir un sentido de la ética que no permite regresar tras los propios pasos ni resguardarse ni abandonar, sin ser considerado un traidor.

La tortura

Se puede pensar que la antesala necesaria en la construcción de la estigmatización del sobreviviente como traidor proviene del culto a la resistencia a la tortura y el mandato de sacrificar la vida en aras de la revolución que profesaba la militancia setentista. Lo sintetiza el lema “vencer o morir”.

La concepción que prevalecía en las organizaciones armadas disponía que, en caso de caer en manos de las fuerzas represivas, era mejor la muerte que correr el riesgo de dar información a causa de la tortura. Los sobrevivientes -que no habían vencido ni habían muerto- sólo encajaron en esta lógica como irremediabilmente traidores. Algunos fueron condenados a muerte (incluso en ausencia, como en el caso de Roberto Quieto)²² por la misma organización a la que pertenecían a causa de no haber cumplido su cometido, en un sentido u otro.

En una entrevista reciente, Mario Firmenich sostiene todavía que el juicio a Quieto fue “un juicio que en definitiva implicaba establecer jurisprudencia para la conducta ante la represión que se avecinaba. En ese juicio Quieto fue condenado por cantar en la tortura, condenado por delación. Que tenía el efecto de decir no admitimos la delación, no nos parece razonable que alguien delate, aunque las torturas puedan ser muy tremendas. Porque la delación es el verdadero óxido que destruye una organización clandestina”.²³

²² Véase el artículo de Lila Pastoriza, op. cit.

²³ Entrevista de Felipe Pigna a Mario Firmenich, en www.elhistoriador.com.ar, octubre de 2006.

Luego de la caída de Quieto y su juzgamiento interno (fines de 1975, principios de 1976), la dirección de Montoneros resuelve que los militantes deben estar preparados orgánicamente para suicidarse (mediante una pastilla de cianuro que llevan siempre consigo). Lo que implica una actitud esquizofrénica en la medida en que el discurso explícito seguía siendo que la tortura podía aguantarse, mientras la pastilla implicaba un “por si acaso”, un reaseguro en la sospecha de que no se aguantaba siempre ni tanto, aunque ello no se admitiera. Caer vivos en manos del enemigo deviene a partir de entonces en una falta, incluso un delito. Se puede pensar en ese sentido el uso dentro de la jerga militante del término “perder” para referirse a caer en manos de la represión: “X perdió” antes que “X fue chupado” implica un matiz de responsabilidad y derrota personal del prisionero en su caída.

Por su parte, el ERP mantuvo a rajatabla la concepción de que ceder a la tortura era una debilidad pequeñoburguesa, y que un verdadero revolucionario era inquebrantable. En un artículo reciente, Luis Mattini encara este difícil asunto rememorando una anécdota que lo involucra en tanto cuadro de dirección del ERP:

“El miedo al ‘quebrado’ y potencialmente reclutado por el enemigo, desató una criminal paranoia. ¿Dónde quedaba entonces la tan propagandizada confianza en la fortaleza ideológica? (...) En 1977, en oportunidad en que elaboraba con altos especialistas de los servicios de seguridad de un país socialista, las causas de la eficacia represiva de los militares argentinos que estaban destrozando nuestras últimas resistencias. (...) Ante la hipótesis, por parte de estos especialistas, de que gran parte de la información la obtendrían por la vía de la tortura, yo argumenté en forma enfática que nuestros revolucionarios mueren sin hablar. Entonces uno de los especialistas presentes me respondió con una mueca de terrible ironía ‘Oiga compañero, los soviéticos nos enseñaron que todo el que tiene lengua habla, es cuestión de tiempo y de método’”.²⁴

No son sólo las organizaciones armadas las que enaltecen la resistencia a la tortura. Los mismos represores conciben ese desigual “enfrentamiento” con el prisionero desnudo y maniatado, encapuchado, sometido a la picana o a otros métodos de tortura, con respeto al oponente que resiste. Justamente el parteaguas entre héroes y traidores

²⁴ Luis Mattini, “La Ordalía en el siglo XXI. Hebe de Bonafini y los desaparecidos dudosos”, en: *La Fogata*, www.lafogata.org, octubre de 2006.

tiene su origen no en las tradiciones de la militancia de izquierda sino en el imaginario militar. En un sentido semejante, Mattini afirma: “El culto a los héroes, culto propio del discurso del poder, es el mayor contrabando ideológico metido en los movimientos emancipatorios”.²⁵

La incapacidad de retroceder

Hay una serie de lugares comunes en estos registros fragmentarios, una tópica que tiene que ver con una dimensión ética y hasta religiosa presente en la concepción de la militancia política como sacrificio. El renunciamiento a los “proyectos personales”, las condiciones sacrificadas de la vida clandestina, el culto a la resistencia a la tortura, la resignación a la muerte, son expresiones crecientes de la política entendida como renuncia. Lo que sigue es apenas un señalamiento, un esbozo de estos tópicos, cada uno de los cuales merece un tratamiento más exhaustivo.

1) La muerte (del guerrillero) alimenta la vida (de la revolución).

¿Cuál es, en el caso de los hombres y mujeres entregados a la lucha armada, esa “satisfacción superior” que los lleva a enfrentar el riesgo de una muerte violenta? La consigna que apareció en volantes y discursos, en coronas florales y banderas sobre los ataúdes de los combatientes dice mucho al respecto: “Ha muerto un revolucionario... ¡Viva la revolución!”.

“Los guerrilleros en la Argentina sabían que la lucha en que se habían empeñado los colocaba en un trato cotidiano con la muerte. Morían y mataban”, escribe Héctor Schmucler.²⁶ Esta cotidianeidad de la muerte se resignifica y deja de ser un costo excesivo, cuando se la considera parte del costo del triunfo final. La muerte (la sangre de los caídos) nutre el gran cuerpo colectivo de la Revolución (el cuerpo de uno subsumido en ese cuerpo mayor). La muerte individual no es tal porque se redimensiona como vida (mítica) colectiva.

2) La proximidad de la muerte. A medida que el aparato represivo va cercando y aniquilando a las organizaciones armadas, la muerte de los combatientes puede vivirse como inevitable. Aún la muerte de los que aún no han muerto. No hay marcha atrás, ni reversibilidad del proceso. Un sino trágico los constreñía a seguir: un mandato que no se puede

²⁵ Luis Mattini, op. cit.

²⁶ En: revista *Controversia*, México, 1979, p. 8.

comprender desde una racionalidad de la lógica política o militar, sino desde un orden distinto. Aquí actúa una dimensión de la ética: hay que morir para ser dignos de los que ya murieron, aún sin alentar expectativas de inminencia de triunfo revolucionario. Resignar la vida, encaminarse (concientemente) a la propia muerte, es un compromiso ético de reparación, un gesto circular (“otros brazos levantarán el fusil del caído”) para ocupar su puesto. Que termina siendo no el puesto del que triunfará, sino lamentablemente el del próximo en caer...

Ejemplos no faltan. El relato de María Seoane de los preparativos del ataque del ERP a Monte Chingolo (1975) muestra que la dirección partidaria estaba advertida de que habían sido infiltrados y de que las fuerzas de seguridad estaban preparadas para repeler el ataque, y aún así insiste en llevar a cabo la operación que costó cerca de 60 vidas y desmanteló a una ya debilitada organización.²⁷

La operación conocida como la Contraofensiva (1979) es también paradigmática: numerosos militantes hasta entonces resguardados en el exilio se expusieron a ser apresados y aniquilados al retornar al país en pleno auge de la dictadura militar, alertadas las autoridades de la –como mínimo imprudente– decisión dispuesta por la cúpula partidaria (que por cierto no corrió el mismo riesgo). Esta operación puede leerse – además de como síntoma de la descomposición de la dirección y de su distorsionada lectura de la realidad – como la expresión paroxística del mandato que pesaba sobre los militantes por no abandonar la lucha aún en medio de la debacle. Los datos de las bajas son concluyentes en ese sentido.

Es esta lógica la que lleva a que sentir miedo o querer preservarse se experimente como signo de culpabilidad. Y sigue operando como trasfondo en el juicio que sobre los sobrevivientes de la represión se cierne: la culpabilización (propia y ajena), la suposición de una traición porque no dieron la vida.

3) *La política como guerra*. La segunda vez que entrevisté a Rita, la madre de Favario, decidió mostrarme algo que valoraba mucho entre los pocos recuerdos que le quedaban de su hijo. Ya habíamos revisado juntas las carbonillas de sus años en el taller de pintura del artista rosarino Juan Grela, catálogos de sus muestras, fotos de su viaje a Europa. Pero esto

²⁷ V. María Seoane, *Todo o nada*, Buenos Aires, Planeta, 1991.

que iba a dejarme ver ahora se percibía con una carga distinta. En una caja de cartón, envueltos en un nylon transparente, estaban las condecoraciones militares que señalaban los grados que había alcanzado Favario dentro del ERP. Había algo dolorosamente patético en esas insignias, hechas con pana de distintos colores, que se parecían más a las que lucen los *boy scouts* que a aquellas, de metales nobles, que portan los oficiales de un Ejército. Esas insignias, guardadas con indudable orgullo, condensaban la pretensión del ERP (y de otras organizaciones guerrilleras) de construirse en espejo y a la manera del Ejército Regular, pero al mismo tiempo que dejaban ver la desproporción entre esa pretensión y la realidad.

La mención de la existencia de una “guerra” ha sido eludida en el discurso de los organismos de derechos humanos en los ’80 para no legitimar la argumentación justificatoria que hacían los militares de la represión de Estado. También queda desplazada en las lecturas de la violencia que, replicando a aquellas que la interpretan como “recurso extraordinario” del Estado (la “legítima” coerción física) y, en consecuencia, condenan la legitimidad de la violencia popular, se limitan a insistir en que la violencia es estructural e históricamente constitutiva de la política y el Estado (y el Derecho), y que se verifica cotidianamente en la exclusión social. Lo que sin duda es cierto, pero no alcanza a explicar la disociación creciente entre las acciones de masas y la insurgencia guerrillera después del Cordobazo. Otras voces empiezan a señalar, aisladas, las responsabilidades de sectores de la izquierda: “Los promotores de la lucha armada revolucionaria – escribe Héctor Schmucler – veían en la guerra el momento heroico, definitivo, de la acción política (...). La violencia en la Argentina fue producto –entre otras causas– de un ascendente y consciente objetivo perseguido por formaciones políticas que veían en la guerra el único camino posible para el logro de sus ideales”.²⁸ En el mismo sentido, en el texto ya citado, Brocato alude al militarismo y al verticalismo (antidemocrático) que primaba en las organizaciones revolucionarias, del cual el culto al militarismo y a las insignias que señalan jerarquías, honores y grados es apenas una manifestación visible.

4) *El hombre nuevo*. Son varios los autores que vinculan el desprecio por la muerte que traslucen los discursos y las acciones de las organizaciones

²⁸ Héctor Schmucler, en: *Controversia*, op. cit.

guerrilleras con la doctrina del “hombre nuevo” que enunciara el Che Guevara en “El socialismo y el hombre en Cuba”, de donde transcribo un pasaje representativo:

“El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de *sacrificio*; conoce el sacrificio (...) El revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor(...) Quizá sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. (..) El revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida, que no tiene más fin que la muerte, a menos que la construcción se logre en escala mundial”.²⁹

La jerarquización en el perfil del guerrillero de aquellos valores tendientes al sacrificio, al ascetismo, al rigor extremo, se reiteran en muchos de sus escritos:

“La base del ejército guerrillero es la marcha y *no podrá haber lentos ni cansados* (...) Marchas agotadoras de día y noche, uno y otro día, aumentándolas paulatinamente y llevándolas siempre al borde de la *extenuación*” (p. 169).³⁰

“El soldado guerrillero tendrá que ser infatigable (...) debe ser *sufrido* hasta un gran extremo” (p. 77).

“El revolucionario que está en situación clandestina debe ser un perfecto *asceta*, y además vive para probar una de sus cualidades como es la disciplina” (p. 166).

Este modelo de la militancia, que imperó en los años ‘60/’70, es herencia, de algún modo, de aquel que generaron las duras condiciones de construcción del Partido Bolchevique en Rusia antes del triunfo de 1917: “militantes que sólo viven por y para la revolución (...) Su existencia privada está totalmente sometida a las contingencias de la lucha revolucionaria, sin permitirse un solo instante de reposo (...), una especie de ascesis permanente”.³¹

²⁹ Carta a Carlos Quijano, Marcha, Montevideo, 12 de marzo de 1965, los subrayados son míos.

³⁰ Cito de: Ernesto Guevara, *Escritos y discursos*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, tomo 1.

³¹ Denise Avenas y Alain Brossat, “Nuestra generación”, en: revista *Praxis*, N° 5, verano de 1986, Buenos Aires.

Pero incluso sus orígenes se pueden remontar mucho más atrás, a algunos exponentes del socialismo utópico, incluso a los que identificaban emancipación social con redención cristiana. Un ejemplo típico lo ofrece el Abate de Lamennais.³² En *Palabras de un creyente* (1833) ya aparece formulada una concepción de la revolución como redención y de la lucha para alcanzarla en términos de una ética del sacrificio. En un principio el hombre vivió una felicidad edénica, sin necesidad de trabajar, pero la codicia diabólica volvió a la tierra “tenebrosa y fría”. Sin embargo, Lamennais anuncia que “los tiempos se acercan”, ve a los pueblos rebelarse y nos recuerda que en la lucha ya han muerto hombres y pueblos enteros, y que es necesario “un pueblo mártir, que muera por la redención del género humano”. El mismo Cristo ha muerto para redimirnos y “el día de su muerte fue día de pánico para el infierno y de inmenso júbilo para el cielo”. Más abajo dice: “Y muchos morirán en el combate; empero sus nombres vivirán eternamente en la tierra, como destellos de la gloria de Dios”.³³

¿Cuánto de esto ha sobrevivido o se ha reproducido de nuevas formas en un modelo de militancia política que se asumía laico? Como si nos respondiera, Enrique Sapag, en la carta ya citada, escribió: “Caito, como Jesucristo, murió para que vivamos”.

5) *Religiosidad, mesianismo*. En el primer capítulo de su biografía del Che,³⁴ titulado “Muerdo pero no muerdo”, Castañeda insiste en la superposición entre Ernesto Guevara y Cristo, provocada por la forma en que se expuso el cuerpo inerte del Che que prepararon los militares bolivianos, que quedó fijada en las fotos que devinieron en emblema mítico. No sólo es la imagen la que lleva a Castañeda a nombrarlo como “el Cristo de Vallegrande”, o a referirse a “la imagen crística de la vida que sigue a la muerte”. El autor los homologa también en cuanto la muerte del Che (como la de Cristo) fue la elegida por él, un “sacrificio consentido”, nacido en “la disposición a la muerte”.

Otro abordaje a la cuestión de la religiosidad presente en estas formas de militancia ha sido señalado recientemente por Horacio Tarcus en su

³² El Abate de Lamennais (1782-1854) fue un antecesor del catolicismo social, un proto-socialista, muy influyente en las élites intelectuales latinoamericanas del siglo pasado, leído y difundido por Esteban Echeverría, Francisco Bilbao y toda la generación del '37.

³³ Abate de Lamennais, *Palabras de un creyente*, Buenos Aires, Partenón, 1945, p. 13.

³⁴ Jorge G. Castañeda, *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*, Buenos Aires, Espasa, 1997.

análisis de la secta política, que emparenta con la secta religiosa, retomando aquella definición de Marx de que “toda secta es, en realidad, religiosa”:

“El clima mágico de la secta política, con su culto del líder, sus libros sagrados, sus saberes esotéricos y exotéricos, sus ritos y ceremonias, su esperanza mesiánica en el triunfo definitivo del Bien (el socialismo) y su profecía del derrumbe final del Mal (el capitalismo), invitan a pensar en la existencia de un nivel no consciente de la política, en un imaginario institucional que gobierna invisiblemente la vida de la secta política, al punto tal que su parecido con las viejas sectas religiosas es asombroso”.³⁵

Vivir sin gloria

¿Qué ocurre con el mandato sacrificial cuando el militante transpone la frontera del campo de concentración? ¿Cómo compatibilizarlo con la evidencia de la derrota política y militar, la certeza de que la muerte (la propia, la de los compañeros ya caídos, la de los por caer) no modifica el curso de los acontecimientos, no define el triunfo de la revolución?

Cuando la derrota provoca que la decisión de morir por la revolución carezca de su sentido totalizador previo, aparecen otros horizontes (mínimos, menos gloriosos) que justifican conservar la propia vida: salvar a las familias tomadas como rehenes; reencontrarse con hijos, parejas, padres; escapar con ellos fuera del país. Cuando se entrevé (o se desea entever) dentro del campo la posibilidad mínima de sobrevivir, los afectos aparecen como un factor nada desdeñable para reconstituir la voluntad de vivir razones o móviles subjetivos. En esas circunstancias límite, el mundo de los vínculos cercanos y de los lazos familiares solía ser para los militantes “la fuente de la fuerza vital necesaria para resistir (...), para preservar la humanidad y luchar dignamente por la vida. En algunos testimonios este lugar lo ocuparon los hijos, los padres o bien la pareja; los afectos parecen tener un lugar de privilegio con respecto a otros elementos más racionales, como los ideológicos o políticos”.³⁶

Esto no quiere decir que esos afectos no existiesen o no tuviesen peso antes de la captura. Los militantes vivían con tensión o culpa la

³⁵ Horacio Tarcus, “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, en: revista *El Rodaballo*, N° 9, verano 1998/99, Buenos Aires.

³⁶ Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, op. cit., p. 107.

circunstancia concreta de poner en riesgo a sus hijos (o al resto de su familia) a causa de su compromiso político. Muchos se veían forzados a elegir, y se sentían culpables por dejar a los hijos con sus abuelos, o por exponerlos a los cada vez más graves riesgos de la vida clandestina; culpables ante sus hijos por no poder verlos o ante la organización por verlos a pesar de las restricciones y rigores imperantes. La asunción de la lógica bélica y la militancia clandestina volvía los asuntos personales y familiares, las más de las veces, un asunto irresoluble.

Lo que sostengo es que esta revaloración de la vida –personal o familiar– en medio de las hostiles condiciones del campo de concentración implica un distanciamiento respecto de la lógica bélica que atravesó la militancia de la izquierda revolucionaria de los años setenta, de su ética que impuso como mandato no volver nunca atrás, aún cuando por delante sólo se vislumbrara la muerte.

En medio del terror concentracionario, emergen distintas formas –colectivas o individuales– de aferrarse a la vida y se articula una red de pequeñas solidaridades que ayudan a resistir. Podría pensarse que lo que unió a los sobrevivientes no fue la traición, la delación o la conversión. Lo que compartieron fue, mejor, la resistencia a la muerte, al terror, a la locura y a la devastación. Aferrarse a ese motivo personal para vivir (un hijo, un amor) ayudó a abrir una fisura en la lógica de exterminio del sistema represivo, y también en la lógica sacrificial de la propia militancia.

Vivir. Vivir sin gloria, aunque sí con otras pequeñas cosas, deleites y dolores.

Ese vivir sin gloria es quizá lo que menos se puede escuchar en los relatos de los sobrevivientes, lo que les ocurrió allí dentro del campo (y les ocurre más tarde fuera), su duro –y a la vez cotidiano, invisible– aprendizaje alejado de la épica setentista.

Se trata de un tránsito que no es exclusivo de los sobrevivientes. Muchos otros militantes que se alejaron a tiempo de las organizaciones, o se exilaron y no cayeron en manos de la represión vivieron un pasaje semejante de la lógica bélica al vivir sin gloria. Y no por ello son acusados de traición.

Reconocer los modos en que la “moral de la violencia” y la ética del sacrificio, entre otras circunstancias, modelaron la pasión política de esa generación puede ayudar a entender no sólo a los que murieron, los caídos antes y después del golpe del 24 de marzo de 1976, sino también a los sobrevivientes, sobre los cuales pesa la acusación, velada o explícita,

de no haber corrido la misma terrible suerte que sus compañeros. Una condena que todavía sigue actuando y que es necesario interrogar si queremos imaginar otras formas de hacer política, que dejen de entender la duda, la crítica o la diferencia en términos de traición.