

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Bárbara I. Ohanian

CONICET/IIGG

barbara.ohanian@yahoo.com.ar

Eje 13

Muerte y sacrificio. Algunas reflexiones a partir del debate “del Barco”.

Introducción

“*Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el no matarás. (...) El principio que funda toda comunidad es el no matarás.*” Estas son algunas de las palabras que escribe Oscar del Barco (2007) -filósofo cordobés que durante la década del 60 apoyó las iniciativas de lucha armada desde su vinculación al grupo Pasado y Presente- en diciembre de 2004 en una carta a la Revista La Intemperie en la cual reflexiona sobre la participación y responsabilidad en relación a las muertes acaecidas en el marco de las experiencias de lucha armada en la Argentina en las décadas del '60 y '70. Dicho escrito surge a partir de la publicación de una entrevista a Héctor Jouvé (2007), combatiente del Ejército Guerrillero del Pueblo en Salta, donde relata los fusilamientos de dos de sus compañeros en manos de Masetti –segundo del Che Guevara, quien estaba a cargo del campamento-, a causa de que no soportaban las condiciones extremas de las montañas del norte argentino, es decir, por “quebrarse” y “para evitar la traición”.

En diversas cartas y artículos que posteriormente fueron compiladas y publicadas en dos volúmenes, (Belzagui, 2007; del Barco, 2010) circularon respuestas a la intervención de del Barco, en varias de las cuales este postulado fue cuestionado, principalmente por el carácter ahistórico y fundamentalista que le atribuyen. Lejos de atenerse a este tema o de converger en una sola posición, las tintas vertidas en el debate recorrieron una extensa diversidad de problemáticas y los cruces entre posiciones variaron también en una amplia gama que fue desde tonos amigables hasta rencillas y chicanas con tufillo a cuentas pendientes, pasando por voces jóvenes pero ciertamente invisibilizadas por quienes pertenecían a la generación “de los hechos”.

Consideramos que esta invisibilización sucede en la medida en que las participaciones escritas por los más jóvenes no son recuperadas en las demás respuestas, sea para discutir como para acordar con ellas. Asimismo, desde un aspecto más informal, podemos señalar que es usual que se asuma que quienes escribieron en torno a este debate fueron solamente intelectuales más consagrados o de la generación contemporánea a los hechos. Otra característica que vale marcar es la predominante participación masculina en el debate, lo cual, junto con la exclusión anterior merece un trabajo aparte.¹

No obstante lo anterior, las múltiples líneas de discusión que se abrieron a partir del profuso debate que se inició desde entonces, contribuyeron a una reflexión colectiva sobre temas de difícil elaboración y que, justamente por la temporalidad en retrospectiva, hizo mella también en una nueva generación de intelectuales y militantes. Desde esta resonancia, las ideas que están a continuación buscan tomar algunos hilos del debate para formular nuevas preguntas que se interrogan sobre qué anudamientos subyacen en las prácticas políticas del pasado y del presente.

En esta ocasión presentamos, en primer lugar, una perspectiva sobre lo social a partir de la cual preguntarnos por la cuestión de la prohibición de dar muerte como fundamento de comunidad. Para esto retomamos las ideas elaboradas por George Bataille, cuyos trabajos son centrales en relación a las prohibiciones y su transgresión. A continuación, presentamos el desplazamiento teórico que sobre estas contribuciones realiza Sergio Tonkonoff, quien parte de una lectura de este autor, pero propone algunas diferencias en torno al estatuto que las prohibiciones tienen en la sociedad.

En los dos siguientes apartados, nos abocamos a describir qué sentidos de la vida y la muerte aparecían durante las décadas de 1960-70 en nuestro país, para preguntarnos por la eficacia o no de la prohibición de dar muerte como fundamento de comunidad; y luego, proponemos una deriva biopolítica con el fin de problematizar un posible valor intrínseco de la vida.

En un apartado posterior, nos dedicamos a caracterizar las funciones mitológicas que toman las trasgresiones a la prohibición de dar la muerte, especialmente desde las formas del sacrificio y del héroe. En este sentido, nos preguntamos también por la continuidad que estos

¹ Para ver algunas reflexiones en torno a la doble exclusión, generacional y de género, puede consultarse el trabajo de Mauro Greco (2010) “Modos y modulaciones: violencia y generación(es) en el ‘debate Del Barco’” en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, 25, 26 y 27 de octubre de 2010, Bs. As

anudamientos presentan en las formas actuales de militancia y los modos de dar sentido aun hoy a quienes son asesinados en manos de las fuerzas represivas del Estado.

Para terminar, volvemos la mirada hacia el presente y ensayamos algunas ideas que buscan contribuir a la reflexión sobre aquello que alguna vez se quiso cambiar y que aun continuamos deseando transformar.

Prohibiciones. Prohibiciones fundamentales. Transgresión.

Para Bataille (2009), existe una prohibición universal que es la prohibición de la violencia, violencia como opuesto a la razón, pero también como aquello vinculado a lo instintivo y a la animalidad natural, un impulso que siempre excede y nunca puede ser reducido completamente. Esta violencia es la que debe apartarse de la vida humana para que la sociedad y el individuo tengan lugar. *“Lo que el mundo del trabajo excluye por medio de las prohibiciones es la violencia”* (Bataille, 2009: 46). El modo en que esto es posible es a través de actos imperativos de exclusión, es decir prohibiciones, las cuales fundan una exterioridad y una interioridad (Blanco y Sánchez, 2013). La prohibición de la violencia, según Bataille, aparece constituida por un complejo indivisible conformado por la prohibición de muerte y la prohibición de sexualidad. Estas serían entonces las prohibiciones generales que estructuran lo social al separar el mundo sagrado del mundo profano. Todo ordenamiento social supone, así, la existencia de prohibiciones fundamentales que limitan la irrupción de la violencia en el mundo profano a la vez que lo constituyen como un sistema de relaciones diferenciales.

Es necesario detenernos en la diferencia que realiza Bataille entre las prohibiciones generales y los aspectos particulares que dichas prohibiciones pueden tomar. Es el caso, por ejemplo, de la prohibición de dar la muerte y de la prohibición del incesto. Frecuentemente sucede, dice, que en la representación que se suele tener de ellas se sustituye con estos casos particulares, la prohibición sexual o la prohibición de muerte propiamente dichas. Entonces, en lo que a nosotros nos interesa, en primer lugar, valga dejar en claro que la prohibición de dar la muerte no es exactamente lo mismo que la prohibición de la muerte, sino sólo un caso posible. De todas formas, es importante retener que para Bataille la prohibición de la muerte y de la sexualidad son las que hacen posible que se constituya y estructure el mundo profano, el mundo del trabajo, la comunidad, un ordenamiento social.

Para Bataille, no existe prohibición que no pueda ser transgredida, “[A] menudo, la transgresión es algo admitido, o incluso prescrito” (Bataille, 2009: 67). Es más, la transgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa. La prohibición no significa una abstención, sino su práctica como transgresión. La transgresión es una modalidad de acceso regulado al mundo de lo prohibido. La transgresión traspasa los límites observados ordinariamente, pero los preserva. En ese juego en el que se traspasa pero se mantienen esos límites -esas prohibiciones-, el objeto de la prohibición se constituye como lo sagrado. En la transgresión aparece lo prohibido transfigurado. *“Las transgresiones aun multiplicadas, no pueden acabar con la prohibición, como si la prohibición fuera únicamente el medio de hacer caer una gloriosa maldición sobre lo rechazado por ella”* (Bataille, 2009: 52)

Entonces, tenemos que todas las prohibiciones pueden ser transgredidas, de hecho *“están ahí para ser violadas”* (Bataille, 2009: 68) pero esta transgresión no las hace desaparecer, sino que forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social. *“La sociedad humana la componen simultáneamente –o sucesivamente- el mundo profano y el mundo sagrado, que son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas”* (Bataille, 2009: 72)

Por su parte, en el artículo “La cuestión criminal. Ensayo de definición”, Tonkonoff (2012) propone que lo social es una multiplicidad no cabalmente estructurada pero que puede estructurarse a través de sistemas simbólicos, entendidos como conjuntos de reglas que clasifican, jerarquizan y permiten la valoración de un área del mundo social. Los sistemas de significación quedarían instituidos, entonces, a partir de prohibiciones –límites-, exclusiones fundantes, lo cual resulta en la delimitación del ámbito de lo societal (diferente de lo social que sería, desde esta mirada, más abundante, complejo y contradictorio que lo societal) en términos de ordenamientos simbólicos que producen visibilidad y constricción al mismo tiempo.

Desde esta visión, y separándose en este punto del planteo batailleano, lo que hace que ciertas prohibiciones se erijan como fundamentales no remite a la cualidad de aquello que condenan (la muerte y la sexualidad, para Bataille) sino a la posición estructurante que ocupan, ya que serán ellas las que en cada tiempo y lugar definan lo que deberá ser radicalmente rechazado. De este modo, cualquier regla puede erigirse como prohibición fundamental en tanto éstas son instituidas en el juego de lo social (Tonkonoff, 2012). De allí podemos decir, que la prohibición de dar muerte puede tanto funcionar como prohibición fundamental, como no.

Cuando están vigentes, las prohibiciones fundamentales son autoevidentes², polares (proscriben, condenan y valoran positivamente por su contrario), y se presentan como desprovistas de genealogía, es decir como condiciones incondicionadas.

Matar. No matar. Disposición a ser muerto

Relacionando estos elementos con el debate que nos interesa abordar en esta ocasión, nos preguntamos si es posible que durante la década del '70 el "no matarás" no funcionara como prohibición fundamental, o al menos su estatuto de tal estaba en disputa. Aunque -de acuerdo a lo presentado más arriba- si estaba en disputa, por su condición de autoevidente, ya no funcionaba efectivamente como fundamental.

En el marco de su participación en el intercambio que aquí nos convoca, Tejerina (2007) propone que en el reverso del "no matarás" se ubica el "vivirás". Siguiendo a Tonkonoff dijimos que las prohibiciones fundamentales son polares, es decir que producen la valorización del reverso de aquello interdicto. Entonces, ¿podemos decir que la prohibición de matar se constituía como prohibición fundamental al observar el fenómeno desde su función de valorización del reverso? No precisamente. De hecho, la entrega de la vida entre quienes optaron y protagonizaron la lucha armada en pos de un ideal futuro, así como también el hecho de dar muerte a otros con ese mismo fin, da cuenta de una organización simbólica por la cual la vida no tenía un valor en sí misma.

En este sentido, podemos ver relatos tales como el de Ciro Bustos en el primer encuentro del grupo inicial del EGP con el Che Guevara:

"Lo primero que nos dijo fue: 'Bueno, aquí están: ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo, pero a partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado'". (del Barco, 2007:5)

Así como las palabras del dirigente de Montoneros, Mario Firmenich en 1977:

"A fin de octubre de 1975, cuando todavía estaba el gobierno de Isabel Perón, ya sabíamos que se daría el golpe dentro del año. No hicimos nada por impedirlo porque, en suma, también el golpe formaba parte de la lucha interna en el Movimiento Peronista. Hicimos en cambio nuestro cálculos, cálculos de guerra, y nos preparamos a soportar, en el primer año, un número de pérdidas humanas no

² "Si observamos la prohibición, si estamos sometidos a ella, dejamos de tener conciencia de ella misma" (Bataille, 2009: 43)

inferior a mil quinientas bajas” (L’Expresso, 9 de julio de 1977. Citado en Calveiro, 2005:120. El resaltado es propio)

En su contundente y polémica crítica a la experiencia revolucionaria en Argentina, el ex dirigente del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), Helios Prieto, narra la siguiente situación:

“En el IVº Congreso Santucho insistió en su última intervención en que [Nahuel] Moreno debía acatar a la mayoría del Congreso y permanecer en el partido aunque estuviera en desacuerdo con la lucha armada. (...) Terminado el Congreso me invitó a tomar un café en Corrientes y Callao y me dijo antes de que tuviera tiempo de decirle nada: ‘Ahora, hermanito, tenemos que ejecutar a Nahuel Moreno’. Ante mi sorprendida pregunta de por qué debíamos hacerlo me respondió inmediatamente: ‘¡Porque está en contra de la lucha armada!’.” (Prieto, 2013:201)

Pero si nos desplazamos de los relatos de los dirigentes hacia los militantes de base o hacia quienes eran parte de las células armadas, encontramos otro modo de significar la vida como medio para un fin ulterior. Es el caso de esta dedicatoria al libro de Julius Fucik, *Reportaje al pie del patíbulo* que Leila Sade El Juri –Ramona- militante del ERP, hoy desaparecida, le regaló a la madre de su compañero Eduardo Favario, luego de que éste hubiera sido acribillado en un enfrentamiento con fuerzas militares en 1975:

“Para que comprenda que su hijo no eligió la muerte, sino que lo mataron porque eligió una forma de vida. Para que comprenda que 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.” (Citado en Longoni, 2007: 174)

Otro ejemplo lo constituye la carta que Enrique Sapag escribe a su familia el 3 de julio de 1977 para comunicarle que su hermano Ricardo, militante de Montoneros, había sido muerto unos días antes:

“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.” (Citado en Longoni, 2007: 178)

En otro apartado volveremos sobre estos testimonios para analizar las tensiones o paradojas en torno a renunciar a la vida por la vida.

Considerando estos relatos, podría advertirse que durante los ’70 el “no matarás” no estaría cumpliendo una función de prohibición fundamental porque no sería posible afirmar que se hallaba una valorización del “vivirás”. Más bien, podríamos señalar que lo que se hizo

extensivo fue una generalización de la disposición a ser muerto (Kaufman, 2007). En todo caso, la permanente

La reciprocidad de la muerte que supone la guerra se sostiene tanto en la disposición a matar como en la disposición a ser muerto. Para Bataille, la guerra es un levantamiento de la prohibición de dar muerte, es decir, la transgresión de un caso particular de una prohibición general. En relación a este caso particular que constituye la prohibición de dar la muerte, Bataille dice que la violencia de la que la muerte está impregnada sólo induce a tentación cuando se trata de encarnarla en nosotros contra un viviente, cuando nos viene el deseo de matar. Esto es posible dado que la prohibición no previene el deseo. Bataille señala que hay transgresiones conforme a una regla, como es el caso del duelo, la vendetta y la guerra. La guerra es una organización colectiva de “impulsos agresivos”, es una violencia organizada. Es un desencadenamiento global del deseo de matar, pero que es limitado por reglas y comparte características propias del mundo del trabajo: “*está organizada colectivamente, posee un objetivo, responde a un proyecto pensado por quienes la conducen*” (Bataille, 2009: 69). Por su parte, el sacrificio es otro modo por el cual se da el levantamiento de la prohibición de dar muerte, pero que a diferencia de la guerra es el acto religioso³ por excelencia.

Ambas caras de esta transgresión, reglada o ritualizada, tienen puntos de contacto. Muchas veces se toma a quienes van a la guerra en términos de un sacrificio, porque la contracara de ese dar la muerte es en ambos casos, la disposición a ser muertos. Tanto en la guerra como en el sacrificio, alguien acepta ser objeto de esa transgresión que es dar la muerte. Vale la pena señalar que las causas por las cuales quienes están en las primeras filas de las batallas no siempre se relacionan con un acto volitivo, sino que más bien muchas veces obedecen a necesidades materiales (en general son los sectores más pobres de las sociedades quienes ocupan esos lugares). Pero en el caso al que nos estamos refiriendo, la disposición a ser muerto es la aceptación consciente de la posibilidad de ser muerto en las manos de otro. Bataille no ahonda en este aspecto, pero nos parece que es importante para nuestro trabajo preguntarnos por los sentidos que se juegan en esta contracara de la prohibición/transgresión.

Para el caso que estamos trabajando, creemos necesario hacer una aclaración. En los debates sobre la experiencia de la lucha armada en la Argentina, no es menor la utilización o no del concepto de “guerra”. Una primera diferenciación podría marcarse entre el uso del término

³ En Bataille, lo religioso refiere a “*la búsqueda de una continuidad del ser llevada a cabo sistemáticamente más allá del mundo inmediato*” (Bataille, 2009: 20) y no a una religión particular en términos de un dogma y una comunidad precisos.

contemporáneamente a los hechos, y el uso que con posterioridad se hizo luego de la aniquilación material de las organizaciones armadas en el Proceso de Reorganización Nacional.

Durante las décadas de 1960/70, no fue extraño encontrar en los discursos de las organizaciones la abierta y explícita referencia al contexto como una guerra, sea revolucionaria, sea antiimperialista, sea de guerrillas, etc. En cambio, en los discursos posteriores al retorno de la democracia, la definición de los hecho en términos de guerra fue lenta pero progresivamente disminuyendo de la circulación pública, o bien, al menos, fue objeto de críticas, principalmente en su relación que la cuestionada “Teoría de los dos demonios” que se sostuvo durante la década de 1980. Asimismo, los estudios académicos comenzaron a analizar más específicamente si el concepto de guerra era o no aplicable al caso argentino (Flakscamp, 2002; Marín, 2007; Izaguirre, et al: 2009) y las consecuencias que en términos de sentidos, dicha denominación podía tener (Feierstein, 2007; 2012).

En términos generales y en perspectiva, consideramos que en la Argentina la lucha armada no configuró una guerra y que se perpetró un genocidio entendido como tecnología de poder que busca reorganizar la sociedad articulando prácticas de construcción de una “otredad negativa”, hostigamiento, aislamiento, debilitamiento sistemático, exterminio de quienes son identificados como “peligrosos” o “subversivos” y que, por último, clausura determinadas relaciones que encarnaban los cuerpos aniquilados (Feierstein, 2007). Sin embargo, en el presente trabajo, más allá de las calificaciones que desde la academia o, también desde la sociedad en el presente se puedan dar, nos interesa analizar cómo se significaban las prácticas desde las coordenadas de sentido propias del pasado. De esta manera, también nos apartarnos de la noción más técnica que se pueda hallar en el conjunto de estudios sobre la guerra (Clausewitz, 1983; Waldman, 1999), para poner en juego la carnadura de la definición batailleana de la guerra en términos de un levantamiento de la prohibición de dar muerte en el solapamiento específico entre violencia y organización.

Retomando, entonces, aquello que comparten guerra y sacrificio, podemos decir que si en la contracara del dar muerte está la renuncia a la vida en términos de disposición a ser muerto, la única fórmula para salir de la reciprocidad de la muerte es “no muramos” (Kaufman, 2007). Al igual que el “no matarás”, el “no muramos” es también la instauración de un límite pero de signo invertido, donde lo prescriptivo se desliza hacia lo propositivo ya que incluye a un *nosotros* como objeto de la interpelación. Entonces, la apelación al “no muramos” lanza la posibilidad de

romper con la condición de una subjetividad obediente propia de la guerra⁴; así como también es la posibilidad de detener la muerte recíproca, el dilema por el cual la única alternativa es matar o morir. Se trata de una ampliación del *nosotros*, donde éste ya no refiere sólo al “amigo”, sino que también incluye al “enemigo”.

En este sentido, dar respuesta ante la muerte posible, propia o ajena, significa la disposición a convivir explícitamente con uno mismo⁵ (Arendt, 2007). La posibilidad de la autonomía, es decir la posibilidad de darse la propia ley, está sujeta a no renunciar a la potencia de lo insumiso: es decir, a no renunciar a la posibilidad que propone el “no muramos” a quien está en el propio bando de romper con la subjetividad obediente. Para lo mismo, y complementariamente, será necesario retener la capacidad de dar respuesta por la vida luego del “no muramos”.

Una disgresión biopolítica

“No muramos” es a la vez una fórmula activa, una interpelación a la vida, que a su vez nos pone en condiciones de reflexionar sobre qué vida es la que queremos si no queremos morir. Nos reenvía a otra serie de preguntas, si no queremos morir, ¿queremos vivir a cualquier precio? Asumimos que ni la muerte propia o ajena pueden ya ser medios para ningún fin y eso nos deja con la responsabilidad –en términos de capacidad de dar respuesta- y la preocupación ética de qué hacer con esta vida. Esa pregunta es una pregunta profunda e inquietante que reubica la disputa en el plano biopolítico. En un paradigma que incita, intensifica y produce vida, pero que a la vez contiene y pone en acción una función homicida para proteger esa misma producción de vida, nos enfrentamos a la complejidad de evitar ser parte de la producción de muerte, cuestionando -entonces y al mismo tiempo- el qué y el cómo de la vida. Esto último, conlleva quizás más -o al menos la misma- responsabilidad que la decisión de dar muerte.

Según Espósito (2006), la política penetra directamente en la vida, pero la vida se ha vuelto algo distinto de sí. Ya no es posible pensar la vida en un plano absolutamente natural, despojado de la técnica. La vida como problema es el producto de fuerzas y tensiones que se modifican incesantemente. *“Historia y naturaleza, vida y política se entrelazan, se reclaman, se violentan mutuamente conforme a una alternancia que al mismo tiempo hace de cada una matriz*

⁴ La institución de una subjetividad obediente garantizada por la amenaza de muerte en manos del “amigo” es condición necesaria para la guerra.

⁵ *“Aquel diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento”* (Arendt, 2007: 71)

y resultado provisional de la otra (...)” (Espósito, 2006: 51). El efecto de la biopolítica es, a la vez, el origen y el destino de los dos puntos que se contraponen y se entrelazan en la tensión: la subjetivación y la muerte. Por lo tanto, nos encontramos en una tensión entre una política *sobre* la vida –es decir, una vida sometida al mando de la política- y una política *de* la vida - una política en nombre de la vida-.

Tal como lo definimos anteriormente, el genocidio en Argentina fue la puesta en marcha de ese poder homicida sobre una fracción de la sociedad para defender un tipo de vida (“occidental y cristiano”) que aquella amenazaba con destruir, es decir, la realización acabada del poder *sobre* la vida. Podemos preguntarnos cómo se fue reconstituyendo un poder *de* la vida, es decir, qué nuevas incitaciones fue produciendo la subjetividad posgenocida. No es aquí el espacio donde indagaremos sobre las particularidades de la sociedad posgenocida argentina, pero baste al menos aquí anotar que quedamos a la vera del plano de una política *de* la vida como la posibilidad o la línea de fractura que desborda esa producción de muerte.

Mito. Sacrificio. Héroe.

Según la caracterización de las prohibiciones fundamentales, tal como es planteada por Tonkonoff, éstas organizan una economía afectiva, se instituyen políticamente y se sancionan colectivamente como un valor mítico. La dimensión afectiva se vuelve central en la medida en que las prohibiciones fundamentales se radican corporalmente y por eso la sola idea de la trasgresión provoca temor o consternación. La internalización de las prohibiciones lleva a la constricción y direccionamiento de la multiplicidad de deseos, con efectos tanto en el pensamiento como en las emociones, comprometiendo físicamente a los sujetos de sus proscipciones (Tonkonoff, 2012). En este marco interpretativo, cuando se habla de la institución política de estas prohibiciones es en referencia al plano de las luchas por los sentidos dominantes y por su encantamiento o sacralización. De este modo, para que una prohibición tenga el poder de demarcar lo societal es necesario que se vuelva trascendente, lo cual sólo puede suceder por medio de su mitificación. Entonces, vemos que no habría una cualidad o un contenido propio de las prohibiciones que defina su trascendencia, sino que más bien es un efecto de una operación específica, una interpelación mítica.

Desde la perspectiva que estamos pensando, aquello que genera o sostiene prohibiciones pertenece no sólo al campo del poder como si éste fuera –por así decirlo- un poder desnudo, frío o instrumental; sino que también es necesario tener en cuenta la dimensión mítica del poder en

términos de “*sistemas de comunicación aptos para convocar los afectos del cuerpo y ligarlos a sentidos últimos o fines trascendentes*” (Tonkonoff, 2012: 16). La eficacia de los sentidos míticos depende de que éstos devengan colectivos e inconscientes. “*Se trata de relatos narrados según la lógica del pensamiento primario que, socializados ritualmente, proveen de marcos cognitivos intensamente penetrados de afectividad e imaginación*” (Tonkonoff, 2012: 16).

Desde la interpretación batailleana, la prohibición de matar es un modo de exclusión de la muerte y como tal, condición de posibilidad del orden social. En cambio, desde la interpretación que venimos siguiendo en la lectura de Tonkonoff, la prohibición de la muerte no es siempre y en todo lugar una prohibición fundamental. En todo caso, nos interesa ver qué sucede con la prohibición de la muerte en este período.

La transgresión que significa dar la muerte refuerza la prohibición que sigue vigente en el retorno de lo prohibido transfigurado, donde la disposición a ser muerto se vuelve mito colectivo a partir de la figura del sacrificio, enlazada con la figura del héroe. Aquello que caracteriza al héroe es el ideal omnipotente que es necesario, como veremos apenas más adelante, para transitar la inminencia de la propia muerte.

Según Bataille (2009), en el sacrificio –que como vimos es otro caso en el que se levanta la prohibición de dar la muerte-, la víctima muere y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela: lo sagrado. Esa sacralidad es la que de alguna manera permite dar sentido a la muerte, “*sin la transfiguración sagrada, [los aspectos del sacrificio] tomados separadamente pueden, en el límite, provocar náuseas*” (Bataille, 2009: 97)

Por otra parte, quisiéramos retomar en este punto, dos extractos de las citas testimoniales reproducidas más arriba. La primera:

“(...) lamentablemente tendremos que dar la vida para afirmar la vida.” (Leila Sade El Juri –Ramona- militante del ERP, citado en Longoni, 2007:174).

La segunda:

“No ha podido vivir más pero nos ha dejado, acá, una lección de vida.” (Enrique Sapag, citado en Longoni, 2007:178).

Estas postulaciones coinciden con la oposición reductible que, según Bataille, existe entre muerte y reproducción. En ambos casos se puede observar que la muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro. Dice Bataille: “*(...) la muerte anuncia el nacimiento y es su condición. La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. (...) Sólo la muerte garantiza incesantemente una resurgencia sin la cual la vida declinaría.*” (Bataille, 2009: 59)

Sin embargo, aquello que hace que muerte y reproducción sean solidarias no logra conjurar la tensión: la vida sigue siendo una negación de la muerte; es decir, la vida, para ser vida, excluye la muerte. En este sentido, vida y reproducción se desacoplan: vida no es lo mismo que reproducción. El individuo, que encarna la vida, es una cesura porque somos seres discontinuos, dice Bataille: *“Sólo él nace. Sólo él muere”* (Bataille, 2009: 17). Para quien vive, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser, de la vuelta a un origen que fue fusión y fue totalidad. La disposición a ser muerto es la renuncia a ver durar la discontinuidad del ser, es decir la renuncia a la vida. Pero entonces, la cuestión, si queremos retomar en qué se diferencian vida y muerte, en qué se puede sostener esa oposición, será en aquello que marca la discontinuidad, es decir, que marca la cesura: los límites. Por lo tanto se vuelve pertinente la pregunta por cómo y a través de qué luchas se definen los límites, qué posibilidades pueden existir según qué límites se instituyen.

Para Bataille, la explosión de una violencia que las prohibiciones habían expulsado hacia el mundo de lo sagrado, como lo es el sacrificio, tiene también el sentido de una acción a la cual es posible conferir eficacia. La transgresión, que hace retornar algo de lo sagrado, contiene el sentido de la posibilidad de la transformación. *“El mundo sagrado es (...) una negación del mundo profano, pero también está determinado por lo que niega. El mundo sagrado es también, en parte resultado del trabajo, pues tiene como origen y como razón de ser, (...) el nacimiento de un nuevo orden de cosas (...)”* (Bataille, 2009: 121)

El sentido sacrificial que recubrió las muertes que resultaron de la disposición a ser muerto tenía una eficacia posible, que era la del nacimiento de un nuevo orden, sea el socialismo, sea la patria socialista, etc. De hecho, nada fue lo mismo luego de tantos sacrificios y muertes. Sin embargo, lo que nació no fue lo que se esperaba que fuera el resultado de esos sacrificios. Esto nos confronta con lo indeterminado del movimiento tumultuoso entre reproducción-vida-muerte, nos enfrenta con la inestabilidad y el desequilibrio que permanentemente lo conforman. Esa indeterminación nos vuelve a exceder, y es ese exceso el que nuevamente requerirá ser simbolizado para poder continuar. Según qué reglas, según qué nuevos límites se constituyan los relatos, será posible reflexionar sobre un posible resurgimiento desde *nosotros*.

Si, como venimos diciendo, es posible que el “no matarás” no estuviera funcionando como organizador de lo simbólico, es decir, que este mandamiento no funda comunidad necesariamente, ¿qué consecuencias tiene pensar que la prohibición de matar no es siempre fundante? Coincidimos con Jinkis (2007) en que el hecho de que la prohibición de matar no sea

fundante, no quiere decir automáticamente que lo social se funda en una prescripción tal como el “matarás”. En realidad, lo que nos interesa seguir desde aquí es la reflexión en torno a esa disposición a ser muerto, que en el campo de la militancia social y política es siempre y rápidamente recubierta por un sentido sacrificial y heroico. Más aun, quizás toda muerte debe ser provista de algún sentido... cualquiera él... porque la ausencia de sentido no permite la elaboración de la muerte. Y entonces se trataría de muertes sin sentido, de un vacío intramitable e insoportable tanto para quienes quedan vivos como para quienes aceptan la disposición a ser muerto. Como vimos en los testimonios anteriores, la realidad de la propia muerte se vuelve inminente y su percepción combina mecanismos de negación omnipotente con una elaboración precaria ante una situación de duelo de características únicas dado que el objeto perdido será uno mismo (Peczник, 2012). En ese sentido, la representación privilegiada en nuestro caso de estudio fue la figura del héroe.

Para caracterizar esta figura, es posible tomar como referencia el ideal del hombre y muerte heroicos entre los griegos: Aquiles, hijo de la diosa Tetis y del mortal Peleo, quien fue sumergido en las aguas del Estigia al nacer para así obtener la inmortalidad. Dado que su madre debió sostenerlo del talón para sumergirlo, es por esa pequeña parte de su cuerpo que sigue siendo mortal y es por ahí que perecerá. Él es, así, un ser humano que, por su persona, su pasado y su genealogía, se sitúa en el cruce entre lo divino y lo humano. *“Él encarna esta especie de excelencia que se manifiesta en un brillo luminoso (...). [E]xiste la idea de que debe ser una persona de bien, no caer en bajezas, vilezas, envidias; debe mantenerse en esta línea.”* (Vernant, 2008: 72)

Esta figura del héroe se enfrenta a una elección de dos formas de vida opuestas. Una vida larga, pacífica y dulce con sus seres queridos con la muerte al fin de ese camino, luego de la cual desaparecería en el Hades⁶ en donde nadie tiene nombre ni individualidad; o, por el contrario, una vida breve y la bella muerte. *“No hay bella muerte si no hay vida breve”* (Vernant, 2008: 72). Es la posibilidad de la gloria en la muerte y la garantía de no caer en el olvido. En el ideal heroico, un hombre puede elegir ser siempre y en todo el mejor, y para probarlo se pondrá continuamente y sin dudar, en la primera fila y se jugará cada día, en cada enfrentamiento, su propia vida, todo. Este “todo o nada” característico de la vida que elige el héroe, implica la conciencia de que la muerte es inminente. *“Quien vive su existencia, su propia persona de este modo, que consiste en elegir poner todo en juego, a uno mismo, a fin de mostrarse, de*

⁶ Hades refiere al antiguo inframundo griego, morada de los muertos

demostrarse, de probar que justamente es en verdad un hombre sin acomodamiento, sin cobardía, es seguro que morirá joven” (Vernant, 2008: 74). Esta muerte, es una muerte heroica y no una muerte ordinaria *“porque el joven en la flor de su edad y de su belleza que cae en el combate no verá a su cuerpo marchitarse y reblandecerse, lo que la edad provoca en todas las criaturas mortales”* (Vernant, 2008: 74).

La serie *disposición a ser muerto-sacrificio-héroe* provee sentido a la vida por retrospectiva de la muerte. En los '70, esos sentidos heroicos y sacrificiales estaban anudados a otra serie de ideas y sentidos que circulaban con fuerza e interpelaban en términos de revolución. La derrota –es así como aparece mencionada en varias intervenciones (Jinkis, 2007; Rozitchner, 2011)- desacopla ese modo de dotar de sentido la disposición a ser muerto. Podemos pensar que el ataque al cuartel de la Tablada⁷ es un punto de inflexión donde se plasma este viraje en el cual la idea de revolución ya no puede recubrir las muertes acontecidas allí y la derrota deja en una intemperie de sentido, durante mucho tiempo, esa experiencia. Sin embargo, desde los primeros muertos por la represión institucional a la militancia en democracia hasta la actualidad, la operación de recuperar heroica y sacrificialmente las figuras de los caídos re edita –aunque en menor medida, probablemente por una menor disposición a ser muerto- la operación de significar la vida por la muerte.

Vivir solo cuesta vida

Entonces, el desafío sería debatir, reflexionar y disputar los sentidos de las vidas, de las prácticas cotidianas y de las luchas. Este posicionamiento implica no postergar las transformaciones en pos de una revolución que cambia las cosas de una vez y para siempre, por la cual haya que morir, sino más bien dar la vida en la vida. Lo cual significa que la muerte no sea condición de otra vida, sino que las propias prácticas presentes pueden poner en acción otros modos de vida prefigurando una sociedad futura, indeterminada pero en construcción permanente a partir del presente. En principio, eso implicaría tejer relaciones que no sean destructivas de la palabra del otro y que se alejen de las lógicas autoritarias. Estas relaciones no implicarían una armonía o una ausencia de conflicto, sino más bien aceptar lo conflictivo como lo común.

⁷ Al respecto puede consultarse “La Tablada: el último acto de la guerrilla setentista” de Claudia Hilb en Lucha Armada en la Argentina N°9. 2007

En una deriva foucaultiana, podríamos decir que si no hay afuera de las relaciones de poder y no hay afuera de las relaciones de gobierno, pero ambas implican la existencia de resistencias como polo de estas relaciones, en todo caso se trata de no ser gobernado de ese modo. La forma sujeto se mueve entre relaciones de gobierno que habilitan la posibilidad de ser de otro modo. En este sentido, Foucault propone una actitud crítica (Foucault, 2010) que puede devenir una invención de sí, una estética de sí que siempre va a ser sujeta, pero sujeta por otras relaciones, por otros modos de relaciones. Desde el ethos filosófico que propone Foucault como una ontología del presente, se trataría de “estar en las fronteras” como forma práctica de la superación *posible* o en potencia, porque justamente si rebasa o no, tiene un grado importante de contingencia o de azar pero ese habitar las fronteras, para analizarlas y reflexionar sobre ellas es lo que da la habilidad modelar, transformar, recrear, moldear, sentar las condiciones de posibilidad para su franqueamiento. Es un trabajo en los límites de nosotros mismos que debe ser también una actitud experimental (Foucault, 2010) que abandone proyectos que pretenden ser globales y radicales con programas de conjunto para otra sociedad y escapar de un plumazo del sistema de la actualidad. En cambio, esta actitud experimental estaría en protagonizar experiencias y transformaciones, que aunque parciales, transforman los modos de ser y de pensar.

Palabras finales

Teniendo como trasfondo y disparador el debate “del Barco”, hemos intentado proponer una reflexión sobre los sentidos que rodearon la vida y la muerte durante un período específico y fundamental de nuestra historia, en el marco de la militancia política y la lucha por una transformación radical de las condiciones de existencia. El hecho de que estas ideas partan de la lectura de otras reflexiones, en las cuales se problematiza el acto de dar la muerte nos llevó a tener en cuenta cuáles pueden ser las condiciones de posibilidad para matar, no sólo a quien se define como “enemigo”, sino a quien se considera “amigo”. En este sentido, observamos que tanto una extensión de la disposición a ser muerto como una subjetividad obediente están en el centro de esas condiciones. Más aun y desplazándonos hacia los efectos de esta cuestión, advertimos que la trasgresión a la prohibición de matar que supone el propio acto de matar fue desbordada por la disposición a ser muerto, de modo tal que la muerte recubrió la vida hasta tal punto que la valorización de la vida fue en retrospectiva tras la muerte. Así es que señalamos algunas características de los sentidos que tomó esa valorización y que nos interesa volver

visibles, en tanto consideramos que constituyen aun algunos de los anudamientos que subyacen en las prácticas políticas del presente.

Atravesando estas ideas, nos preguntamos si acaso la prohibición de matar es siempre y en todo lugar lo que funda lo social. Fuimos delineando algunas interpretaciones para plantear que esto no es así y que, efectivamente durante las décadas del '60-'70 no fue dicha prohibición la que organizaba lo social. Sin embargo, esto no quiere decir que por el hecho de no constituirse como prohibición fundamental, este no existía de manera eficaz una prohibición de dar la muerte que fue repetidamente trasgredida. Como vimos, la trasgresión es un acto eficaz que como tal tiene (y tuvo) consecuencias. Nos interesó indagar en este plano de los efectos que tiene el anudamiento en el pasado entre vida-militancia-sacrificio-muerte, para reflexionar cuánto y cómo subyacen en nuestras prácticas políticas presentes los valores sacrificiales que dan sentido a las muertes en manos de quienes detentan la fuerza del Estado y qué sentidos son posibles intentar construir para prácticas emancipatorias actuales.

Lejos estamos de querer traspolar estas reflexiones a un “debería haber sido así...”. Son, en cambio, reflexiones que se enmarcan en la búsqueda de un “para qué” de estos debates hoy. Se trata de analizar el pasado, teniendo en cuenta las diferentes coordenadas de sentido entre entonces y hoy para pensar qué hacemos con ese pasado, hoy.

Referencias bibliográficas:

- Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós
- Belzagui, P. (2007) *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.
- Blanco, A. y Sánchez, S. (2013) “Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio. Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille.” mimeo
- Calveiro, P. (2005) *Política y/o violencia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Clausewitz, K. von (1983) *De la guerra*. Edición del Solar. Buenos Aires, 1983.
- del Barco, O. (2007) “Carta enviada a La Intemperie en diciembre de 2004” en *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.
- del Barco, O. (2010) *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Volumen II. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Espósito, R. (2006) *Bios, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu
- Feierstein, D. (2007) *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D. (2012) *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Flaskamp, C. (2002) *Organizaciones político-militares (Testimonio de la lucha armada en Argentina 1968-1976)*. Buenos Aires: Ediciones Nuevos Tiempos.
- Foucault, M. (2010) “¿Qué es la Ilustración?” en *Obras Esenciales*. Madrid: Paidós
- Freud, S. (1948) “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Greco, M. (2010) “Modos y modulaciones: violencia y generación(es) en el ‘debate Del Barco’” en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, 25, 26 y 27 de octubre de 2010, Bs. As
- Izaguirre, I. et al (2009) *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973-1983 : antecedentes, desarrollo, complicidades*. Buenos Aires: Eudeba.
- Jinkis, J. (2007) “Una respuesta. Artículo publicado en Conjetural N° 42 en mayo de 2005” en *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.

Jouvé, H. (2007) “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. Testimonio de Héctor Jouvé” en *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.

Kaufman, A. (2007) “Legado paradójico de un tesoro perdido. Artículo publicado en Confines N° 17 en diciembre de 2005” en *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.

Longoni, A. (2007) *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Marín, J.C. (2007) *Los hechos armados*. Buenos Aires: La rosa blindada

Peczник, A. (2012) *El sujeto ante su muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Prieto, H. (2012) “Memorias volterianas con final maquiavélico” en *Revista Lucha Armada en la Argentina*. Año 8. Anuario 2012/2013

Rozitchner, L. (2011) *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Editorial Quadrata. Ediciones Biblioteca Nacional.

Tejerina, H. (2007) “Apretar el gatillo acarrea consecuencias distintas a las que trae aparejadas recibir las balas. Carta enviada a La Intemperie en marzo de 2005” en *No Matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope. Universidad Nacional de Córdoba.

Tonkonoff, S. (2012) “La cuestión criminal. Ensayo de definición”. Mimeo.

Vernant, J.P. (2008) *Atravesar fronteras. Mito y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Waldman, P. (1999) “Guerra civil: aproximación a un concepto difícil de formular”, en Waldman, Peter y Reinares, Fernando (comps.) *Sociedades en guerra civil*. Barcelona: Paidós.