

coincide es porque, con deliberación, lo instrumenta para fundamentar el *esquema victorioso*, el "punto de vista de 1989". Este "punto de vista", notoriamente, se arma con Adam Smith, Friedrich von Hayek y Milton Friedman. Pero también con Mussolini, Hitler... y Carlos Ibarguren. Sólo que Ibarguren —altanero, arrogante, desdeñoso— dice: "La democracia liberal está muerta o agoniza; es el pasado. Los protagonistas de la historia, de esta hora incierta, de este siglo, *somos nosotros*: los nacional socialistas y el marxismo". Y el *esquema victorioso* —con calma, sin estridencias, constatando un hecho irreversible— dice: "Sí, fueron ellos. Los protagonistas de este siglo de horrores fueron ellos".

8. Transición

En su exaltación de la fuerza, la violencia y la juventud, Ibarguren no evita recordar el papel de los jóvenes en la revolución uriburista. Y escribe: "Los jóvenes que entran a la vida activa rebotantes de energía tienen otra visión de la escena pública y reclaman otra cosa que las promesas irrealizadas de los empresarios electorales; quieren acción y anhelan innovaciones en el cuadro político (...) para que la demagogia no se desate de nuevo en nuestro suelo".⁴⁸ Entre esos jóvenes había uno muy especial. En principio, no era tan joven: ya tenía más de treinta años. Y no era un joven civil ni uno de esos jóvenes a los que saludaba Ibarguren. Era un capitán del Ejército. Era Juan Perón y algo tuvo que ver con la revolución de setiembre de 1930.

"El capitán Perón —escribe Joseph A. Page— tuvo una participación marginal en el desarrollo de los acontecimientos. El día 6 por la mañana visitó varias unidades militares de la zona y las instó a permanecer en sus cuarteles. También se aseguró el uso de un carro blindado y con él se abrió paso entre el fuego de artillería que reverberaba en las proximidades del Congreso a lo largo de las calles tomadas por los civiles que aprobaban el golpe. Su destino era la Casa de Gobierno en la histórica Plaza de Mayo (...) Era la primera vez que ponía sus pies en el edificio y

vio hordas inciviles desplazándose por los salones. Luego de ayudar a crear un estado parecido al orden, regresó a su carro blindado y lo condujo lentamente por la Avenida de Mayo hacia el Congreso".⁴⁹ De este modo, Perón aparece en nuestra historia como militar, como antiyrigoyenista y como un curioso personaje que, en medio de un golpe de Estado, pretende y hasta consigue... poner orden.

9. Juan Perón: política y guerra

En 1932, publicado por la Biblioteca del Oficial del Círculo Militar, apareció un libro destinado a explicar eso que los grandes teóricos militares llaman "el arte de la guerra". El libro llevaba por título *Apuntes de Historia Militar* y su autor era un Mayor de nombre Juan Perón. En 1934 hubo una segunda edición y en 1951 —cuando el Mayor no era Mayor sino General y, además, presidente de la República— hubo una tercera. El libro tuvo una inesperada trascendencia en nuestra historia política: su lenguaje militarista impregnó la fraseología del movimiento que el Mayor habría de liderar y —en la década del setenta— fue leído por jóvenes que encontraban en las palabras *táctica, estrategia, nación en armas, guerra prolongada, política y guerra* agujones para la práctica revolucionaria. Así, una relectura de esos *Apuntes* del mayor Perón se torna indispensable para una reflexión sobre las modalidades de la violencia en la Argentina.

Perón consideraba aptos para la acción política sus principios militares de 1932. Lo dice el 5 de abril de 1951 en una clase que da en la Escuela Superior Peronista (estas clases fueron recopiladas en un libro que se llamó *Conducción política*). Las clases de Perón reivindicaban la exactitud, la frialdad de la concepción y el desapasionamiento. Se oponía, de este modo, al otro decisivo expositor de la Escuela, que tenía otro estilo, que se permitía el desborde y la pasión, Evita. Con ironía, Perón no dejaba de señalar esas diferencias. La clase del 29 de marzo de 1951 comienza diciendo: "Yo lamento que probablemente las cosas de

las que tengo que hablar no sean tan galanas ni tan emocionales como las que trata mi señora"⁵⁰. No lo lamentaba en modo alguno: él, pensaba, era la racionalidad, la inteligencia, el método; Evita, meramente lo emocional.

La simetría entre los *Apuntes de Historia Militar* y la política es expresada como sigue: "Hay varios trabajos míos sobre el conductor y un librito mío que habla mucho sobre la conducción. Es de carácter militar, pero es aplicable a la política" (5/4/51). Acabamos de leer un texto fundamental: *esta traslación de conceptos militares a la política es inexcusable para comprender no sólo el peronismo de los orígenes, sino también el de los años setenta*. A nadie escapa que trasladar conceptos militares a la política implica considerar a la política desde el punto de vista de la guerra; es, en suma, transformar la política en guerra.

El capítulo II de los *Apuntes* se titula "La Guerra". Perón comienza citando la célebre definición de Clausewitz: *La guerra es la continuación de la política por otros medios*. Añade, también, otra cita del teórico prusiano: *La guerra es un acto de fuerza para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad*. Bien, ¿dónde se detiene ese acto de fuerza, qué implica exactamente? Implica el *aniquilamiento* del enemigo. Será necesario prestarle atención a este concepto porque figura en el léxico del horror argentino: el gobierno peronista (Luder-Isabel Perón) de 1975 ordenó a los militares *aniquilar* a la subversión. ¿Qué sentido tiene esta palabra en los *Apuntes* del fundador del movimiento? Es central explicitarlo porque nadie puede pensar que quienes redactaron ese decreto en 1975 desconocían los textos de Perón sobre el *aniquilamiento* en la guerra. ¿O no habían leído los *Apuntes de Historia Militar*? Si es así, sería interesante que lo dijeran, lo que implicaría admitir que desconocían una pieza esencial del pensamiento de su tan invocado líder. En la página 129 de la edición de 1951 figura el siguiente título: *El aniquilamiento en la guerra moderna*. Perón comienza, también aquí, con una cita de Clausewitz: "La victoria es el precio de la sangre; debe adoptarse el procedimiento o bien no hacer la guerra. Todas las consideraciones de humanidad que se pudieran hacer valer os expondrían a ser

batidos por un enemigo menos sentimental". Y luego es Perón quien dice: "Las guerras serán cada vez más encarnizadas y en los tiempos que corren sólo el aniquilamiento puede ser el fin. Los medios para conseguirlo pueden variar en forma apreciable, pero la finalidad de la guerra se ha cristalizado en ese precepto: aniquilar al enemigo para someterlo a nuestra voluntad. Por eso la violencia ha aumentado y aumentará con los medios que se dispongan para hacer la guerra".⁵¹ Como vemos, la palabra *aniquilamiento* se relaciona exclusivamente con la violencia aniquiladora, que será más efectiva cuanto más ciega sea ante las normas de humanidad. Clausewitz es despiadado en marcar esta característica fundante de la guerra: la guerra es la sangre y las consideraciones de humanidad sólo conducen al riesgo de ser derrotado por un enemigo menos sentimental. Así, la utilización de la palabra *aniquilamiento* por un gobierno civil suponía su inclusión en la más cruel de las concepciones militares sobre la guerra. O esa palabra fue utilizada ligeramente (sin haber consultado, por ejemplo, los *Apuntes* de Perón) o se compartía la concepción de una acción *no sentimental, no humanitaria*, con los militares procesistas. Lo cual no los justifica a éstos (como ellos pretenden), sino que incluye a los responsables de ese decreto de 1975 en la feroz lógica de aniquilamiento que se aplicaría a partir de marzo de 1976.

La cuestión, desde luego, es más ardua y remite a la utilización de la palabra *guerra*. Nadie puede utilizarla inocentemente. Si Clausewitz tiene razón (¿y quién sino Clausewitz para hablar con propiedad de la guerra?) no hay compatibilidad posible entre la guerra y las *consideraciones de humanidad*, ya que éstas conducen a un peligroso *ablandamiento sentimental* ante el enemigo. Seamos claros en un punto delicado: el mismísimo Clausewitz se hubiera horrorizado ante las crueldades de los militares procesistas, a quienes hubiera considerado una pandilla de salvajes. (Además y muy importante: jamás hubiera aceptado que el encarnizado proceso de represión integral que protagonizaban era una "guerra".) Pero seamos claros también en esto: el traslado del concepto de *guerra* a la acción política es altamente peli-

grosso, ya que la guerra *no es* la continuación de la política por otros medios, sino la negación profunda de la política entendida como el arte humanista del entendimiento y el disenso entre las partes. De este modo, es posible concluir lo siguiente: que en los orígenes del vocabulario del movimiento político predominante en los últimos cincuenta años de nuestra historia se encuentre un libro militar que explica gran parte de las desdichas de este país.

Pensar la política argentina —desde 1943 en adelante— requiere conocer textos de Clausewitz y de Colmar Baron von der Goltz. La causa es una y decisiva: ambos teóricos prusianos influyeron decisivamente en los *Apuntes de historia militar* del Mayor Juan Perón y estos *Apuntes* —su lenguaje y sus concepciones militaristas— se entremezclaron tumultuosamente con nuestra historia. Así, la concepción de guerra integral que maneja la izquierda peronista en los setenta —y que Perón impulsa como gran demiurgo: pocos, ya veremos, se creyeron tan artífices de la Historia como Perón— se encuentra presente en el remoto, aunque célebre y celebrado, libro de von der Goltz *La nación en armas*.

En 1944, en la Universidad de La Plata, el coronel Perón da una conferencia que titula “Significado de la Defensa Nacional desde el punto de vista militar”. Finaliza señalando tres conclusiones: “1°- Que la guerra es un fenómeno social inevitable. 2°- Que las naciones llamadas pacifistas, como es eminentemente la nuestra, si quieren la paz, deben prepararse para la guerra. 3°- Que la Defensa Nacional de la Patria es un problema integral que abarca totalmente sus diferentes actividades”.⁵² Enuncia, así, una premisa esencial de von der Goltz: *los pueblos que quieren prepararse para la paz tienen que prepararse para la guerra*. Es el concepto de la nación en armas. Este fenómeno, el de la guerra, era no sólo, para von der Goltz, inevitable, sino que representaba la posibilidad de la unidad nacional. Seguía, coherentemente, a Hegel: hubo poemas homéricos (es decir, arte y unidad espiritual del pueblo griego) porque antes hubo guerra de Troya. Así lo decía Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* y de aquí derivaba von der Goltz la necesidad de la guerra:

“Mientras las naciones de la tierra aspiren a bienes materiales, mientras traten de asegurar para las generaciones siguientes el espacio para su desarrollo, tranquilidad y respeto, mientras guiadas por grandes espíritus anhelan, más allá de las necesidades diarias, realizar ideales políticos e histórico-culturales, siempre habrá guerras”.⁵³ Y Perón —en el capítulo III de sus *Apuntes de historia militar*, que se titula, precisamente, “El concepto de la Nación en Armas”— dice: “Esta feliz expresión (se refiere a *nación en armas*), que tan bien sintetiza la *guerra integral*, se debe al Mariscal von der Goltz y data de 1883. Es, en cierto modo, la teoría más moderna de la defensa nacional y lo que hoy constituye la base fundamental del concepto orgánico”.⁵⁴ Preguntemos: ¿qué es esto del *concepto orgánico*? Perón, siguiendo a los teóricos prusianos, consideraba a la nación como un cuerpo vivo, orgánico. De aquí que todavía los peronistas utilicen una expresión tan pintoresca como: *cuerpos orgánicos*. De aquí que muchos políticos argentinos todavía digan: “Se han reunido los cuerpos orgánicos del partido”. Sigamos. Perón se entusiasma con la idea de *nación en armas* y la deriva a la de *pueblo en armas*: “A la *nación en armas* corresponde la *movilización y organización integral*. Hoy la preparación para una guerra ha pasado a ser no sólo tarea de militares, sino de todos los habitantes, gobernantes y gobernados, militares y paisanos”.⁵⁵ Aparecen aquí conceptos que retomará la izquierda peronista en los setenta: *movilización, organización integral, pueblo en armas*. De donde vemos que el esquema ideológico que se produce surge de mixturar, con Perón como eje dinamizador, a Hegel, Clausewitz y von der Goltz con Marx, Fanon, el Che Guevara y Giap. Debemos, en suma, señalar que la comprensión de ciertos procesos históricos de amplia complejidad requiere una lectura cuidadosa de las fuentes ideológicas que lo alimentan. En la urdimbre borrascosa de Hegel, Clausewitz, von der Goltz, Marx, Fanon, el Che, Giap y Perón se encuentra no poca de la comprensibilidad del fenómeno montonero.

Señalé antes que pocos políticos se sintieron tan artífices de la Historia como Perón. La causa reside en el papel que se asig-

naba: era el *conductor estratégico*, concepto altamente militar. Así lo define en los *Apuntes*: "Conducción estratégica es la que se refiere a la conducción total de las fuerzas puestas en juego en la guerra".⁵⁶ He aquí al Perón *madrileño* conduciendo los hilos de las tropas peronistas. Se asumía como un conductor en combate. Y así lo querían ver y largamente lo vieron los jóvenes peronistas de los setenta: era el viejo sabio, el general en batalla, el que tenía la posibilidad de ver y conducir el conjunto. Perón fue un maestro en trasladar el concepto militar de la conducción estratégica (tal como figura en los *Apuntes*) a la política. En sus clases en la Escuela Superior Peronista decía: "Yo mando en conjunto, pero no en detalle". Y continúa: "Yo, que conduzco desde aquí (se refiere al lugar del estratega), no estoy con nadie: ¡estoy con todos!". (Aclaro que no inventé la frase ni puse los signos de admiración: todo pertenece a Perón). Que continúa: "Cuando se hacen dos bandos peronistas, yo hago el *Padre Eterno*: los tengo que arreglar a los dos. Yo no puedo meterme a favor de uno o del otro, aunque alguien tenga razón. A mí solamente me interesa que no se dividan (...) Por eso, en mi función de conductor superior, si me embanderara pasaría a meterme en la conducción táctica" (*Conducción política*, clase del 12/4/51). Así, los conceptos militares de *estrategia* y *táctica* explican al Perón *pendular* de Puerta de Hierro: no podía meterse en la conducción táctica, ya que como conductor estratégico tenía que armonizar el conjunto y llevarlo a la victoria. (Perón se mete en la conducción táctica a partir de Ezeiza. Aquí, dramática y hasta patéticamente, deja de conducir el conjunto, se embandera con uno de los grupos —la derecha del movimiento— y cuestiona al otro. De este modo, él, que se creía el gran ajedrecista de la Historia, el que manejaba, *desde afuera*, todas las contradicciones, abandona la tierra del *mito*, que sólo podía sostenerse desde la lejanía madrileña, y se hunde en la *Historia*, no ya para manejar las contradicciones, sino para ser una más de ellas.)

Perón, siempre, tuvo una concepción de la política como guerra. (Sus adversarios o sus, con frecuencia, feroces enemi-

gos, también. Pero ahora estamos hablando de él.) Le gustaba citar a Licurgo: "Hay un solo delito infamante para el ciudadano: que en la lucha en que se deciden los destinos de Esparta él no esté en ninguno de los dos bandos o esté en los dos" (*Conducción política*, 29/3/51). Considerar a la sociedad dividida en dos bandos enemigos es pensar la sociedad desde la guerra. De este modo, Perón pudo decir algunas de las frases más violentas de nuestra historia. Por ejemplo: el 30 de agosto de 1955 eleva su renuncia a la CGT, la CGT la rechaza y se organiza un acto para el 31. Ahí, desde los balcones de la Casa de Gobierno, Perón dice, entre otras, la frase del cinco por uno. ¿Qué significa esta frase? Implica la teoría de la *violencia mayor*. Perón ya la había explicitado en ese mismo discurso: "a la violencia le hemos de contestar con una violencia mayor". Luego apela a la *violencia para-institucional*: dice que todo argentino que atente contra el orden de las autoridades constituidas... "puede ser muerto por cualquier argentino". Late en esta frase la que años después dirá sobre la *violencia popular*: "La violencia en manos del pueblo no es violencia, es justicia". Y luego retorna a la formulación de la *violencia mayor* y formula la frase del cinco por uno: "La consigna para todo peronista, esté aislado o dentro de una organización, es contestar a una acción violenta con otra más violenta... ¡Y cuando caiga uno de los nuestros caerán cinco de ellos!". Estas frases fueron dichas en caliente, días después del despiadado, feroz bombardeo gorila a Plaza de Mayo. Pero, años más tarde, en Madrid, sereno, ante las cámaras de Fernando Solanas y Octavio Getino (que lo filmaban para *Actualización Política y Doctrinaria para la Toma del Poder*), Perón habrá de decir una frase que aún hoy —y, sin duda, hoy más que nunca— estremece: "Al amigo todo, al enemigo... ni justicia". Recuerdo su rostro: cuando dice "ni justicia" levanta la parte izquierda del labio y muestra los dientes. Los criminales militares del '76 respondieron en su propio y salvaje modo las corajeadas del *conductor estratégico*. Transformaron el cinco por uno en cincuenta por uno (si los muertos por la guerrilla suelen calcularse en seiscientos resulta claro que los milita-

res mataron cincuenta por cada uno de esos seiscientos, es decir: mataron treinta mil) y, dolorosamente lo sabemos, no le concedieron al "enemigo" la más mínima justicia.

10. Los condenados de la tierra

Cierta explicación —no falsa, pero de una simplicidad inapreciable— de la guerrilla argentina de los años setenta dice, aproximadamente, esto: la Guerra Fría impidió el enfrentamiento *directo* entre la URSS y los Estados Unidos; por consiguiente, ese enfrentamiento se produjo de modo *indirecto*. América latina fue uno de los principales escenarios. Las dictaduras militares —por medio de la doctrina de la *seguridad nacional*— internalizaron al enemigo. Protegidas sus fronteras exteriores por el poder de los Estados Unidos, el enemigo que importaba era el de adentro: la *subversión*. De este modo, EE.UU. financiaba y respaldaba a los gobiernos militares para que enfrentaran al *enemigo rojo* que se abría paso en el espacio del patio trasero. Entre tanto, la URSS, vía Cuba, respaldaba a los movimientos guerrilleros que buscaban el poder por medio de las armas. Así las cosas, la tragedia argentina de los setenta sería un *resultado* del manejo de las relaciones exteriores de los Estados Unidos y la Unión Soviética. Este *encuadre general* de los hechos no sólo peca por su simplismo, sino que reduce a los protagonistas a títeres manejados por la astucia de las grandes potencias.

La violencia insurreccional de fines de los sesenta y primera mitad de los setenta es, en la Argentina, el producto perfecto de varios determinantes internos: la proscripción del peronismo, el arraigo del liderazgo *maldito* de Perón en la clase obrera, la teoría de la dependencia, el auge del nacionalismo popular, el diálogo entre católicos y marxistas y la nacionalización del estudiantado, entre otros fenómenos.

La teoría de la dependencia fue decisiva. Surgía, en principio, para realizar un desplazamiento en la *contradicción principal* que había detectado el *Manifiesto Comunista*. Decía: los paí-

ses del Tercer Mundo son países coloniales, están sometidos al imperialismo y deben encarar una lucha de liberación nacional. Esta lucha, claro, debía librarse junto a la liberación social, ya que el imperialismo lograba su dominación por medio de sus "socios internos". Pero, ahora, la *contradicción principal* del sistema capitalista no era burguesía-proletariado, como en el *Manifiesto*, sino imperialismo-nación. Incluso, se sabe, la izquierda peronista desarrollará la teoría de los dos imperialismos (USA-URSS) buscando destacar la excepcionalidad de la lucha. (Nota: la izquierda peronista siempre consideró al peronismo como un hecho político y social absolutamente irreductible a cualquier otra realidad que no fuera la suya propia. Esto le dio, permanentemente, la certeza de estar viviendo una etapa de la historia por completo inédita, tan excepcional como fascinante y digna de ser vivida hasta las últimas consecuencias.)

Eramos, entonces, una colonia. O, según solía decirse, una semicolonía: teníamos gobierno propio, pero este gobierno representaba (junto con todo su aparato: desde ministros hasta empresarios, militares y simples policías) los intereses de la metrópoli. Hubo dos conceptos importantes que fueron acuñados en la Universidad: los de *centro* y *periferia*. El *centro* era la metrópoli, el imperialismo. La *periferia* era la colonia o la semicolonía. La *periferia* eran los países del Tercer Mundo, por cuya liberación se luchaba. Tal vez esto ayude a entender el auge de un libro titulado *Los condenados de la tierra*, escrito por un hombre negro que había estudiado en la Sorbona, un colonizado que escribía en el lenguaje del colonizador, un argelino nacido en La Martinica que aborrecía ilimitadamente la dominación francesa y que publica su libro en 1961 en la editorial parisina François Maspero. Nada de esto debe hacernos pensar que Fanon estaba condicionado: no hay discurso más intransigente que el suyo. Sólo interesa destacar —por decirlo así— la complejidad de lo real. François Maspero publicaba el libro más violento que se haya escrito contra Francia y un francés de lujo —Jean-Paul Sartre— le escribía el prólogo. En tanto, aquí, en la *periferia*, en la Argentina de los setenta, los jóvenes escuchaban la voz arrasadora de Fanon y la mezcla

ban con el Che, con Perón y con Cooke. Allí donde Fanon decía *Argelia* aquí se leía *Argentina*, y donde Fanon decía el *colonizado* aquí se leía la *clase obrera* o el *pueblo peronista*.

Más que por su título —*Los condenados de la tierra*— al libro de Fanon se lo invocaba, precisamente, así: *el libro de Fanon*. Y al prólogo de Sartre: *el prólogo de Sartre al libro de Fanon*. Era, digamos, bibliografía obligatoria. Revisemos algunos de esos textos fragorosos.

Sartre no demora en encontrar la peculiaridad del discurso de Fanon: "Fanon es el primero, después de Engels, que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia".⁵⁷ Voy a ser claro: *no hay justificación más profunda ni absoluta de la violencia que aquella que la considera la partera de la historia*. Dice Marx en el *Manifiesto*: "en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva".⁵⁸ Dice Engels en el *Anti-Dühring*: "la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario (...) según la palabra de Marx es la partera de toda vieja sociedad que anda grávida de otra nueva".⁵⁹ Como vemos, no hay historia sin violencia. La violencia estalla, ocurre para que la historia exista. La violencia hace nacer a la historia. En determinado momento, cuando las condiciones están dadas, cuando, según Marx, "en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva", cuando, según Engels, "toda vieja sociedad anda grávida de una nueva", aquí, exactamente aquí, interviene, *necesariamente*, la violencia. Sin violencia no habría acontecimientos históricos. Lo nuevo no accedería al ser. La historia no se reproduciría. La violencia, en suma, tiene un absoluto valor ontológico. *Hay historia porque hay violencia*.⁶⁰

Sartre, con impecable rigor, comienza explicitando los supuestos de la violencia colonial: "el colonizado no es el semejante del hombre".⁶¹ Son, también, los supuestos de *toda* violencia. Los violentos siempre encuentran la legitimación de su violencia negando —de una u otra manera— la *humanidad* del agredido. Desde el *piojoso judío* al *tumor subversivo*, nunca el que padece violencia es considerado por su verdugo como perteneciente a la condición humana. Sartre, además, destaca que la violencia co-

lonial tiene por finalidad animalizar al colonizado, deshumanizarlo: "La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos".⁶² Por el contrario —dirá también Sartre— la violencia del colonizado es una violencia que lo conduce a la libertad, que es (¿y quién mejor que Sartre podía fundamentar esto?) el fundamento del ser, es decir, la posibilidad del humanismo. En suma, la violencia del colonizador es muy distinta —ética y ontológicamente— a la del colonizado. Porque la violencia del colonizador sirve para esclavizar, para inhumanizar al colonizado, en tanto la violencia del colonizado hace de él un hombre libre. Y Sartre escribe entonces uno de los textos más violentos de la historia de Occidente: "matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de sus pies".⁶³ Así, la violencia del colonizado es una violencia humanizadora, liberacionista. El colonizado mata al colono y accede —por medio de este acto— a la libertad. El opresor muere y el oprimido se transforma en un hombre libre que siente, además, que ahora sí habita un suelo nacional, propio, una patria. No hay que esforzarse mucho para imaginar el efecto tumultuoso que este implacable teorema (violencia, humanismo, liberación, patria) tenía en la Argentina de los años setenta.

11. Digresión: sobre Sartre

Sartre, entre otras cosas, se ha transformado en el filósofo menos citado durante los días que corren. Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger siempre se agitan en las páginas de los pensadores de hoy. Sartre no. Si nos decidiéramos a hacer la prueba, si nos lanzáramos a hojear (con este unívoco propósito: buscar el nombre de Sartre) los libros de, digamos, Lyotard, Derrida, Habermas, Bell, Baudrillard, Badiou y Virilio arribaríamos a esa certeza: es muy poco lo que aparece en ellos el nombre del pensador

que arrebató durante décadas las conciencias de los intelectuales. ¿A qué se debe esta falta de actualidad?

Hay, en principio, una cuestión de tono. Citar a Sartre es quedar pegado al filósofo de los temas más vehementes de la modernidad. Citar o mencionar a Sartre es citar o mencionar al humanismo, la conciencia, la primacía del sujeto, el compromiso político, la lucha de clases, la lucha anticolonialista, el marxismo, la literatura comprometida, la idea de totalidad, la fundamentación de una ética, los imperativos, el hambre de los niños y, en suma, el mandato de transformar el mundo a partir de la praxis del sujeto libremente comprometido.

Sartre es la orgía. Quiero decir: es eso que Baudrillard, en las primeras páginas de *La transparencia del mal*, llama "la orgía". Y que define como "todo el proceso explosivo de la modernidad".⁶⁴ Todo sartreano, en la íntima evocación de sus viejas borrascas, admitirá esto: *Sartre fue la orgía*.

No era difícil acceder a él. Sartre, como todo filósofo que habla para el mundo y su transformación, se empeñó en ser didáctico. Su primer gran texto es breve, brillante y hermético: *La trascendencia del ego*. Es la antesala de su posterior y desmesurado ensayo de ontología fenomenológica *El Ser y la Nada*. Este libro apareció en nuestro país en una edición de tres tomos con una desvaída traducción de Miguel Angel Virasoro. Pero ¿quién leía realmente *El Ser y la Nada*? Todos hablaban del existencialismo, de las *caves* parisinas y del Café de Flore. Pero cuando se enfrentaban con el libro en que el maestro desarrollaba sus ideas... ahí conocían, muchos, la verdadera angustia existencial. Desde sus primeras páginas *El Ser y la Nada* era intransitable. ¿Cómo acceder a un maestro incomprensible? No todos podían meterse de cabeza en las penumbrosas aulas de la calle Viamonte y estudiar filosofía junto con Masotta, Sebrelí, Rozitchner o Eliseo Verón, quienes, sí, habían leído la obra cumbre del maestro. Aquí, entonces, Sartre tuvo un gesto bondadoso. Publicó su *Manifiesto Comunista*. Se sabe: pocos han leído *El Capital*, libro muy difícil. Pero muchos han leído el *Manifiesto* o el *Anti-Dühring*, que eran los libros para que los marxistas afirmaran su condición de tales

con algún conocimiento de causa. El *Manifiesto Comunista* de Sartre se llamó *El existencialismo es un humanismo*, un folleto de escaso valor (de excesivo afán divulgatorio) a partir del que muchos aprendieron a decir que "la existencia precede a la esencia", frase cuya verdadera fundamentación estaba en *El Ser y la Nada*, ese libro inexpugnable. Y también el Sartre literato acudió en ayuda de sus seguidores. Pongámoslo así: el Sartre literato se consagró a ejemplificar las complejidades del Sartre filósofo. Nacieron, de este modo, sus novelas y sus obras de teatro. Sólo su primera novela, *La náusea*, conserva hoy valor literario. La saga inconclusa *Los caminos de la libertad* pertenece, con toda legitimidad, al infinito attillo de los trastos viejos de la cultura. Tal vez, también, buena parte de su teatro. Pero ahí estaban las verdades del maestro: el compromiso, la mirada, la elección, la bastardía. Así se masificó Sartre. No sé si una gran dramaturgia puede surgir como explicitación de una filosofía. Supongo que, al hacerlo, nace de un acto fundante de sometimiento: el sometimiento del teatro a la filosofía. Camus, por el contrario, y quizá por ser un pensador menor, logró una mayor autonomía en su narrativa y su dramaturgia. Pero Sartre logró lo que deseaba: llegar al gran público. Entre el cincuenta y hasta mediados de los sesenta todos fueron sartreanos. Todos quisieron cambiar el mundo, editaron revistas bajo el título de *Testimonio* o *Compromiso*, dijeron que todo individuo es libre en la medida en que elige, que el infierno es la mirada de los otros, hablaron de la náusea y lo viscoso. Sartre era el paradigma del intelectual. Era la inteligencia en acción.

Hacia fines de los cincuenta, Sartre publica su obra más ambiciosa y fascinante: la *Crítica de la razón dialéctica*. Estaba hartado del marxismo estalinista. O dogmático. Fue, así, el abanderado de la libertad ante las cadenas del dogmatismo. El marxismo comenzó a deberle más a Sartre que a ningún otro marxista confeso. Dice que el marxismo es la filosofía de nuestra época porque aún no han sido superadas las condiciones que le dieron existencia. Esta frase, de notable fuerza historicista, puede hoy ser esgrimida en su contra. No faltarán quienes digan que las condiciones históricas que generaron la filosofía de Sartre han

sido superadas, ergo también su filosofía. Ha terminado la división del mundo en bloques, ha caído el socialismo soviético, se ha derrumbado el muro de Berlín. Es más: hasta se diría que el mundo actual se organiza *contra* Sartre: al compromiso le ha sucedido la resignación, la indiferencia o el pragmatismo; la libertad sólo es reservada para el mercado, el único ente verdaderamente libre de nuestro tiempo (el mercado, no los individuos); a la dialéctica el fin de la historia; a los imperativos fuertes (la libre elección del sujeto) la exaltación de lo *light*; a la totalidad lo fragmentario.

Sin embargo, Sartre continúa agitándose aún en el silencio de los pensadores de hoy. Lo silencian porque su filosofía partió obstinadamente de la conciencia, del sujeto. Pero ¿cómo fundamentar un humanismo sin una valoración del sujeto, sin un (digámoslo) retorno al sujeto? ¿Cómo transformar la historia —indignándose ante sus aristas intolerablemente injustas— sin apartarse de la fragmentación irracionalista, sin recuperar la capacidad del sujeto para totalizar?

Sartre, entonces, ¿está tan muerto como algunos creen, tan vivo como lo desean otros o apenas silenciado por los que temen la pesadilla recurrente de su fantasma?

12. Fanon: el lenguaje zoológico del colonizador

Fanon describe —como fenómeno fundante de la posibilidad de la violencia; como fenómeno, digamos, sin el cual la violencia no sería posible— la deshumanización del castigado por medio del castigador. El que ejerce la violencia, para justificarse, debe demostrar que el padeciente no pertenece a la condición humana. Escribe Fanon: “el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico”.⁶⁵ Se trata de una observación de notable agudeza: el violento, para ejercer su violencia, comienza por negarle al Otro su condición de ser humano. Esto se hace de diversos modos. Pero, centralmente, de dos: o asimilando al reprimido a la animalidad o excluyéndolo del derecho de

gentes, del derecho a la ley, a la justicia. Fanon analiza aquí la primera modalidad: el colono ubica al colonizado dentro de la esfera animal. ¿Cómo, entonces, no va a tener el derecho de ejercer violencia sobre él?

Observemos el lenguaje zoológico del colono: “Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario”.⁶⁶ Para el que necesita ejercitar la violencia, el enemigo o no pertenece a la condición humana o no pertenece a la condición de la ley. Ambas actitudes se condicionan: no es necesaria la ley para matar a los animales y, asimismo, los animales no pertenecen al ámbito de la juridicidad. La *expulsión* del enemigo del ámbito de la condición humana tiene diversas modalidades. Por ejemplo: cuando Perón decía “al enemigo, ni justicia” y los jóvenes setentistas se exaltaban con este discurso más que beligerante, ¿en qué se fundamentaba la decisión de negarle la justicia al enemigo y excluirlo, así, del amparo de la ley tal como a los animales? En que el enemigo se oponía a la liberación del hombre, a la humanización de los oprimidos, al surgimiento del *hombre nuevo*. ¿Hay algo más inhumano que oponerse a la humanización de los oprimidos y al surgimiento del hombre nuevo? Desde esta perspectiva ideológica (que hacía de los opresores *enemigos del hombre*) se abría el espacio violento de la militancia armada. (Como vemos, adelantando futuras conclusiones, una posibilidad de abandonar la violencia, *toda violencia*, es considerar siempre al Otro como un ser humano, como alguien que pertenece al mundo de lo humano y, por lo tanto, al de sus leyes, al de su justicia. Si la violencia tiene como requisito la negación de lo humano en el Otro, en el diferente, la negación de la violencia, *su imposibilidad*, tiene como requisito considerar al Otro, *siempre*, como un ser humano amparado por la ley. *Toda violencia surge de la negación de este encuadre conceptual.*)

No es casual que los mediadores suelen ser víctimas de la violencia. Para el violento, el mediador (el que intenta un diálogo)

es un farsante, un impostor y hasta un traidor. Es alguien que finge que la racionalidad puede arreglar algo que sólo puede dirimirse por medio de la violencia. Fanon es contundente en este sentido: no hay términos medios entre opresores y oprimidos, entre colonos y colonizados. Escribe: "El campesinado, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más pronto que sólo vale la violencia. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos".⁶⁷ La violencia es la negación de la racionalidad política y, para desplegarse, tiene que montar un escenario en el que esa racionalidad sea imposible. "El colonialismo (escribe Fanon) no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor".⁶⁸

La situación argelina que describía Fanon era mecánicamente trasladada a la Argentina. De aquí que el film de Gillo Pontecorvo, *La Batalla de Argelia*, fuera visto entre vítores de entusiasmo guerrero. Argelia, Argentina: dos rostros, dos modalidades de *las luchas nacionales contra la dependencia*.

Hubo un enfoque fanoniano que tuvo profunda influencia en la militancia armada argentina. Fue decisivo. Fanon decía que la represión, cuanto más intensa, mejor. Porque desnudaba las verdaderas relaciones entre opresores y oprimidos. "Las represiones (escribía) lejos de quebrantar el impulso, favorecen el avance de la conciencia nacional. En las colonias, las hecatombes, a partir de cierto estadio de desarrollo embrionario de la conciencia, fortalecen esa conciencia, porque indican que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza".⁶⁹ Y aún más: "Porque la violencia, y ahí está el escándalo, puede constituir, como método, la consigna de un partido político (...) Los hombres colonizados, esos esclavos de los tiempos modernos, están impacientes. Saben que sólo esa locura puede sustraerlos de la opresión colonial".⁷⁰

Fanon ve a la violencia como *escándalo*. ¿Escándalo para quién o para quiénes? Para aquellos (ingenuos o impostores) que creen en la posibilidad de la política, de la racionalidad, del diálogo. No: Fanon convoca a la locura. Es impecable que se refiera

a la violencia como *esa locura*. *Todo violento siempre está fascinado por el componente demencial de la violencia*. Asoma en estos textos la sombra gigantesca de Nietzsche. El hombre violento se atreve a la locura porque huye de la mediocridad, de las medias tintas, de los diálogos grises y hasta cobardes. El hombre violento está destinado a las cumbres o a los abismos (a la gloria o al martirio) pero nunca al mundo gris de la razón.

La otra tesis de Fanon (*la represión genera conciencia política*) tuvo amplio y trágico desarrollo entre nosotros. *Toda la práctica armada de Montoneros a partir de su pasaje a la clandestinidad se basa en esa concepción fanoniana*. Suele ser expresada por una simple frase: *cuanto peor, mejor*. Pero Fanon le había entregado su exaltada fundamentación: *toda hecatombe, a partir de cierto estadio embrionario de la conciencia, fortalece a la conciencia nacional*.⁷¹ Promediaba el año 1975 cuando Montoneros advierte que la hecatombe está cercana: es el golpe militar. El gobierno de Isabel Perón era —así lo interpretaban— un *colchón molesto* que impedía al pueblo la visualización de las verdaderas contradicciones, de los verdaderos e inconciliables enemigos en pugna: Ejército y guerrilla. Así, *comienzan a desear la hecatombe*. Y la desean desde ese riguroso horizonte conceptual fanoniano: *las hecatombes fortalecen el desarrollo de la conciencia nacional*. Se equivocaron. Se equivocó Fanon con su demencialismo nietzscheano y, trágicamente, se equivocó la militancia armada argentina con su iluminismo vanguardista, solitario, aislado de las masas: la hecatombe fue la hecatombe, y nada más que la hecatombe.

Cuanto
Peor
Mejor

13. Ernesto Che Guevara: teoría del foco insurreccional

Debemos, inexcusablemente, detenernos en la personalidad, en las ideas de Guevara. La izquierda peronista se constituye erigiéndolo en uno de sus referentes, de sus paradigmas fundamentales. Suele obviarse esta cuestión cuando se habla de los Monto-

neros. Se menciona más el pasado católico o la vieja pertenencia a la organización nacionalista Tacuara de sus cuadros. Hay, aquí, un error fundamental: *Montoneros no fue toda la izquierda peronista*. Es alarmante hasta qué punto esta simplificación ha ido creciendo. Si los cuadros fundacionales de Montoneros venían del nacionalismo católico o de Tacuara, los militantes de la izquierda peronista eran jóvenes de clase media, universitarios, sindicalistas marginados del tronco conciliador-dialoguista-burocrático-vandorista de la CGT, o villeros.

Por decirlo claramente: *la izquierda peronista fue el intento más extremo de la izquierda argentina por acercarse a un pueblo que siempre le había sido esquivo.*

Es decir, la izquierda peronista fue izquierda. Sus cuadros leían a Marx, a Lenin, a Trotsky y, claro, a Perón. Después hacían la mixtura. Después lo inventaban a Perón. Se inventaban el Perón que necesitaban para poder, simultáneamente, hacer política con las masas peronistas y no negar su identidad, fundante, de cuadros de izquierda. Como lo advirtieron claramente desde el inicio los "viejos" peronistas y como luego se los espetó el mismísimo Perón: eran infiltrados.⁷²

El empobrecimiento de este tema conduce a la teoría de los dos demonios. Primero: se reduce la izquierda peronista a Montoneros. Segundo: se reduce Montoneros a Galimberti y Firmenich. Conclusión: la tragedia argentina se debió al enfrentamiento entre los militares represores y Montoneros. O si no: al enfrentamiento entre Videla y Massera y Galimberti y Firmenich.⁷³ Pero no: la izquierda peronista es un fenómeno tan complejo, y *tan de izquierda*, que jamás podríamos comprenderlo sin una exposición de las ideas centrales de Ernesto Che Guevara.

Es muy difícil "meterse" con el Che. Durante el año 1997 —a los treinta años de su muerte— aparecieron sus huesos, se lo sepultó en Santa Clara, la ciudad de su gran victoria militar, se multiplicaron los poemas, las biografías, las remeras y las adhesiones fervorosas. Fue la apoteosis de la sacralización a-crítica. Más difícil será, conjeturo, explicitar el papel que desempeñaron sus ideas y su ejemplo combativo en una generación argentina

sacrificada por los militares más despiadados que produjera América latina. Que no es decir poco.

Voy a partir de un texto de Osvaldo Bayer que posee un gran valor gnoseológico y emocional. Lo citaré extensamente. Dice así: "En enero de 1960 —hace ya más de un cuarto de siglo— en La Habana, junto a otros catorce periodistas, sindicalistas y profesionales argentinos escuché de labios de Ernesto Che Guevara la teoría foquista revolucionaria y su aplicación en la Argentina (...) Escuché todo en silencio. Pocas horas antes había estado con Rodolfo Walsh, por ese entonces en Cuba, quien ya apuntaba lo que para él era la única solución. Las dos veces me invadió ese mismo sentimiento que los alemanes llaman 'mit-leiden' ('sufrir-con', 'padecer-con' y no 'compadecer'). Es decir, algo así como una desesperación interior, un conmoverme por adelantado por algo que podía ocurrir con quienes estaban por sacrificar sus generosas vidas en una lucha en la que iban a ser barridos por una sociedad corrupta, de una increíble mentalidad fascista (...) Lo que sentí en esas horas fue algo 'meramente' intuitivo. Veía que estaban equivocados en sus métodos pero no tenía yo ninguna solución en el bolsillo del chaleco, ni regla maestra, ni antecedentes de luchador ni interpretación histórica o sociológica correcta. Al final me atreví a decir algo a Ernesto Che Guevara que en mí era una necesidad de alertar, un intento de llamar la atención al peligro. Le dije: 'Las fuerzas de represión en la Argentina no son las de la Cuba de Batista. Son muy poderosas y están bien informadas: si no pueden vencer con las policías provinciales, lo harán con la federal, si no pueden con ésta recurrirán a la gendarmería, el ejército, la aviación, la infantería de marina...' Guevara me miró y en un tono con algo de noble tristeza me respondió sólo tres palabras: 'Son todos mercenarios'.⁷⁴

De este modo, Guevara propone una diferencia cualitativa entre un guerrillero y un represor. Uno lucha por la libertad y el hombre nuevo; el otro lucha por la esclavización de los hombres. Desplaza, luego, esta supremacía espiritual a una supremacía operativa. El guerrillero no es un mercenario. Lucha por un ideal. La ausencia de un ideal debilita al mercenario, que es, pre-

cisamente, un mercenario porque no lucha por ideales sino por dinero. La presencia del ideal potencia la acción del combatiente. Su voluntad revolucionaria es la garantía de su superioridad —y, por consiguiente, de su triunfo— sobre los mercenarios del imperialismo. Esta exaltación de la “voluntad revolucionaria” (que Guevara extraía de su propia voluntad, de su propio coraje, de su propia y absoluta entrega a la lucha) por sobre las condiciones reales de enfrentamiento es uno de los datos de la tragedia de la guerrilla guevarista. Este voluntarismo (basta con una voluntad fuerte para hacer la historia de la liberación y vencer a los enemigos de los pueblos) se encuentra presente en la teoría del foco guerrillero, que es el aporte genuino del Che al marxismo latinoamericano.⁷⁵

Retorno a Bayer. Me contó personalmente la anécdota que relata en su libro. También me contó algo más. Me contó cómo el Che había narrado el surgimiento del foco y el triunfo de la revolución en la Argentina. Había seducido (y hablo aquí de una seducción legítima, no tramposa; una seducción que provenía de la belleza de sus palabras y de la honestidad de sus convicciones) a todos con una narración que se elevaba a niveles de deslumbrante poética: era necesario, planteaba, surgir de las sierras de Córdoba con un pequeño grupo de combatientes. Y no diré más. Nunca podría transmitir lo que el Che le narró a Bayer y sus compañeros ni —tampoco— lo que Bayer me narró en su sencilla casa de la calle Arcos, un domingo al atardecer, cuando lo visité en busca de datos para un guión cinematográfico que estaba estructurando sobre el Che.

Bayer me dijo que el Che llegó a niveles cuasi poéticos y que, en sus palabras, la revolución en nuestro país parecía un hecho incontenible, un suceso laborioso, heroico y deslumbrante que habría de irrumpir en la Historia a partir de la voluntad revolucionaria de un pequeño grupo de combatientes estratégicamente ubicados en las sierras de Córdoba. De aquí que siempre me impresionara su diálogo con Guevara y la respuesta del guerrillero: “Son todos mercenarios”. Sí, pero los mercenarios son poderosos. Están armados y adoctrinados. No tienen ideales, pero tie-

nen una doctrina feroz, la de la Seguridad Nacional, que los conduce a matar con aberración, atrocemente, con ensañamiento e impunidad.

Confieso que esa postura de Bayer conmueve mi ánimo en los días presentes porque así me veo frente a jóvenes y veteranos de “pensamiento fuerte” que hoy retornan a reivindicar formas de violencia. En la página anterior al texto que cité, Bayer se define como “insanablemente pacifista”. Lo que significa decir que el pacifismo es una enfermedad, insanable en algunos. Como sea, Bayer la recupera para sí: es un pacifista. Pero no todo pacifista es un “pacifista bobo”. No todo pacifista es un habitante del universo “políticamente correcto”. Ni un blando que coquetea con la *new age*. Un pacifista es un rebelde. Sabe que la historia humana está escrita con sangre, que es una historia de masacres, vandalismos y delincuencia internacional. Sabe, también, “que la historia de las naciones no es la de la fraternidad y la cooperación entre ellas, sino la de la guerra de todas contra todas”, que “las fronteras nacionales no son otra cosa que líneas de cese del fuego consolidadas”, y que “la ley internacional —siempre violada—, una codificación del equilibrio al que se ha llegado entre distintas relaciones de fuerza”.⁷⁶ Por eso un pacifista es un rebelde: porque se rebela contra estas leyes *necesarias* de la Historia. (Como sea, hemos aprendido que no hay nada necesario en la Historia: ni la revolución, ni los sueños utópicos, ni la paz... ni la guerra.) Si se postula a la guerra como un estado de necesidad histórica, todo pacifista es —como suele decirse hoy entre quienes sostienen la hegemonía de las variables *duras* de la Historia— un pacifista bobo. Pero no: hay un pacifismo (entendido como el intento por reducir siempre las causas que posibilitan y justifican la violencia) que nada tiene de bobo. Que conoce la complejidad de la Historia. Que sabe que la historia humana es la historia de las guerras, de las masacres y del horror. *Pero que no lo acepta.*⁷⁷

Ernesto Guevara extrae la teoría del *foco insurreccional* de la experiencia de la Revolución Cubana. Escribe: “Consideramos que tres aportaciones fundamentales hizo la Revolución Cubana

a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América, son ellas:

"1ro. Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército.

"2do. No siempre hay que esperar que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas.

"3ro. En la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo".⁷⁸

Se trata de una temática central. Cautela, entonces. Hay muchas puntas por donde empezar. Elijo la siguiente: en noviembre de 1997 presenté, en Buenos Aires, el libro del escritor francés Pierre Kalfon: *Che, Ernesto Guevara, una leyenda de nuestro tiempo*. Kalfon se aleja del vuelo teórico de Castañeda, de la rigurosidad periodística de Anderson, de las pasiones narrativas de Paco Taibo y de los impulsos filosóficos de Debray. Es un hombre modesto: sólo quiso biografiar al Che. Tanto, que cuando le señalé que uno de sus pasajes tenía un valor teórico esencial y que había que desarrollarlo, me dijo: "Yo soy un historiador". Hombre agradable, que pide café a la americana en Buenos Aires, donde nadie sabe qué diablos es eso, peina canas y lleva un arito en su oreja izquierda. Su narración de la batalla de Santa Clara es fundamental: *teóricamente decisiva*. Escribe: "Los guerrilleros derribaron un régimen más frágil de lo que parecía, desgastado por la corrupción y la ineficacia de su personal".⁷⁹ Y —sin dejar de advertir, o advirtiendo, la relevancia teórica de esta afirmación— escribe a renglón seguido: "No se trata en este caso de una simple controversia académica sino de un punto capital en la interpretación de la revolución cubana, que pondrá en juego muchas vidas humanas. Pues a partir de esta lectura de una revolución victoriosa numerosos movimientos de oposición en América latina decidirán orientar o no su combate por la vía de la acción armada organizada en torno al famoso *foco* revolucionario. El Che basa su teoría revolucionaria en el modelo matricial de una guerrilla de campesinos que prevalece sobre un ejército profesional. Pero si no fueron los guerrilleros quienes ganaron sino el régimen carcomido de Batista el que se hundió, entonces el malentendido es

inmenso, y la pasmosa hazaña de trescientos campesinos analfabetos venciendo a un ejército de cincuenta mil hombres se reduce a un accidente de la historia".⁸⁰

Guevara —en un texto publicado en la revista *Verde Olivo* el 9 de abril de 1961— había intentado refutar la tesis de la *excepcionalidad* de la Revolución Cubana. A quienes la sostienen los llama, precisamente, *excepcionalistas*. Escribe: "Se habla del excepcionalismo de la Revolución cubana al compararla con las líneas de otros partidos progresistas de América y se establece, en consecuencia, que la forma y caminos de la Revolución cubana son el producto único de la revolución y que en los demás países de América será diferente el tránsito histórico de los pueblos".⁸¹ Si la tesis *excepcionalista* tuviera razón esto implicaría la imposibilidad de tomar la experiencia de la Revolución Cubana como ejemplo trasladable. La tesis *excepcionalista* básicamente dice: la guerrilla sólo pudo derrotar al ejército en las muy especiales condiciones que se dieron en Cuba durante los años cincuenta; al no ser estas condiciones las que imperan en los restantes países de América latina, el modelo cubano del foco insurreccional se agota en la experiencia que le dio lugar, es decir, la experiencia de la guerrilla castrista. Guevara admite que las experiencias revolucionarias que continúen el camino cubano en América habrán de enfrentar mayores escollos. Ante todo, porque "el imperialismo ha aprendido a fondo la lección de Cuba", y porque "no volverá a ser tomado de sorpresa en ninguna de nuestras veinte repúblicas, en ninguna de las colonias que todavía existen, en ninguna parte de América".⁸² En consecuencia, "si dura fue la guerra de liberación cubana con sus dos años de continuo combate, zozobra e inestabilidad, infinitamente más duras serán las nuevas batallas que esperan al pueblo en otros lugares de América".⁸³

No obstante, la "dureza" de la lucha no determina la imposibilidad de su triunfo. El Che da su respuesta al interrogante que plantea el título de su escrito: Cuba no es una excepción histórica; es, sí, la vanguardia en la lucha contra el colonialismo. Escribe: "ahora se sabe perfectamente la capacidad de coronar con éxito una empresa como la acometida por aquel grupo de

ilusos expedicionarios del Granma en su lucha de dos años en la Sierra Maestra; eso indica inmediatamente que se puede hacer un movimiento revolucionario que actúe desde el campo, que se ligue con las masas campesinas, que crezca de menor a mayor, que destruya al ejército en lucha frontal, que tome las ciudades desde el campo, que vaya incrementando, con su lucha, las condiciones subjetivas necesarias para tomar el poder".⁸⁴ No creo que este texto se aleje demasiado de la elocución cuasi poética que Guevara diera a Bayer y a los periodistas de *Prensa Latina*. E insiste: "Los excepcionalistas son seres especiales que encuentran que la Revolución cubana es un acontecimiento único e inimitable en el mundo".⁸⁵ Y responde: "Falso de toda falsedad, decimos nosotros; la posibilidad del triunfo de las masas populares de América Latina está claramente expresada por el camino de la lucha guerrillera".⁸⁶ Y luego se entrega a la ilusión utópica—clara expresión de su época— acerca del destino ya trazado, inexorable y triunfal de las masas latinoamericanas: "las masas no sólo saben las posibilidades de su triunfo; ya conocen su destino. Saben cada vez con mayor certeza que, cualesquiera sean las tribulaciones de la historia durante períodos cortos, el porvenir es del pueblo, porque el porvenir es de la justicia social".⁸⁷ Tal vez este texto no esté a la altura de la inteligencia de Guevara, pero ilustra acerca de su fe en el devenir histórico. También permite entender otro texto que veremos más adelante y en el que se hermana con Fanon: la represión colonialista, cuanto más brutal, más favorece la profundización de las luchas populares.

Sería el Che el encargado de poner a prueba su tesis de la no excepcionalidad de la Revolución cubana. Todos lo sabemos: esto lo vuelve admirable y fascinante. No dijo: "vayan y hagan el foco insurreccional en Bolivia". El mismo decidió tomarse el trabajo. Lo hizo, claro, a su modo. Esto implicó un enorme desconocimiento acerca de las *condiciones concretas* de Bolivia. No le importaron demasiado. Los sindicalistas mineros no eran más que la aristocracia del estaño, burócratas, dialoguistas y ladrones. Los políticos, meros pactistas o, a lo sumo, socialdemócratas. El

PC, dogmático y estalinista. El campesinado, servil, domesticado, temeroso. Conciencia de clase, cero. El foco, no obstante, transformaría esa realidad adversa; sería el catalizador de todas las fuerzas opuestas al imperialismo.

Pero la realidad comienza a exhibir su rostro duro, a veces impenetrable, con frecuencia brutal. "El 18 de abril, la guerrilla toma contacto en su marcha con algunos campesinos. Queda la constancia del siguiente diálogo:

"—Buenas noches.

"—Buenas noches, señor.

"—No se dice señor, los señores son aquellos que humillan y ultrajan a los pobres.

"—Es que a un desconocido por estos lugares se le dice caballero o señor".⁸⁸

El Che intenta acercarse a los campesinos: "Comienzan el estudio del quechua".⁸⁹ El 13 de abril, optimista, anota en su diario: "Quizás estamos asistiendo al primer episodio de un nuevo Vietnam".⁹⁰ El 16 de abril "se publica su *Mensaje a los pueblos del mundo* a través de la Conferencia Tricontinental".⁹¹ Pero a los tormentos del asma, la falta de agua (se beben sus propios orines) y al acecho constante de los *rangers* bolivianos asesorados por la CIA se suma algo peor: la falta de cooperación del campesinado. El 22 de setiembre el Che anota: "Alto Seco es un villorio de 50 casas situado a 1900 ms. de altura que nos recibió con una bienazonada mezcla de miedo y curiosidad (...) Por la noche Inti dio una charla en el local de la escuela (1 y 2 grados) a un grupo de 15 asombrados y callados campesinos explicándoles el alcance de nuestra revolución".⁹² Y el 24 anota: "Llegamos al rancho denominado Loma Larga, yo con un ataque al hígado, vomitando y la gente muy agotada por caminatas que no rinden nada. Decidí pasar la noche en el entronque del camino a Pujio y se mató un chanco vendido por el único campesino que quedó en su casa: Sóstenos Vargas; el resto huye al vernos".⁹³ Y en el resumen del mes confiesa: "la masa campesina no nos ayuda en nada y se convierten en delatores".⁹⁴

De este modo, la experiencia boliviana de Guevara se consti-

tuye en la más poderosa refutación imaginable a la segunda y fundamental de sus tesis acerca del foco insurreccional: "No siempre hay que esperar que se den todas las condiciones para la revolución: el foco insurreccional puede crearlas". Ahí, en Bolivia, con el mismísimo Guevara en la jefatura, el foco insurreccional no había logrado crear nada. O sí. Había creado un mártir de la revolución, un Cristo que sonreía rodeado de sus asesinos, como si se burlara de ellos. Nadie reflexionó acerca del fracaso de la teoría del foco. Sólo permaneció la imagen del piletón de Vallegrande, alimentando un mito infinito: el de la muerte bella. La muerte del Che nutre ese concepto, lo corporiza. *Hay que ser como el Che*, dice Castro. Y toda la izquierda latinoamericana traduce: hay que luchar hasta morir, hay que entregar la vida, la muerte es el más elevado momento de un revolucionario porque testimonia que ha sido capaz de llegar hasta el límite. Porque si la revolución no tiene límites, tampoco los puede tener el revolucionario. El límite sólo puede ser la muerte. *Porque la muerte es la consagración del juramento*. Se ha jurado luchar hasta morir. Y todo militante muerto dice —desde ese lugar extremo y final— que sí, que ha cumplido, que murió.

El Che lo había escrito: "la muerte, bienvenida sea". Lo había escrito en el más fragoroso de sus textos. El que la Tricontinental da a conocer en abril de 1967, mientras nadie sabe dónde está Guevara, mientras Guevara se inmola en la selva boliviana. Todo el texto es una proclama de guerra. Y lleva como acápite una cita de José Martí: "Es la hora de los hornos, en que no se ha de ver más que la luz". (El film que toda la izquierda peronista veía clandestinamente en los comienzos de los setenta se llamaba *La Hora de los Hornos*. El texto no provenía de una lectura de Martí, sino de la cita del Che en el *Mensaje a la Tricontinental*. Insistió en esta cuestión: la izquierda peronista se inspira en Guevara, lee apasionadamente el texto de la Tricontinental. ¿De qué sirve obstinarse en el famoso pasado católico, y tucuarista de los Montoneros? Muy simple: para adscribirlos al fascismo. Toda esta torpe maniobra —que oscurece la verdad de los hechos— surgió del desaforado antiperonismo —un antipe-

ronismo torpe y meramente electoralista— que exhibió el Partido Radical y sus sectores adherentes de la clase media durante la campaña electoral de 1983. Hubo libros que se prendieron a esa euforia *gorila* —palabra peronista, lo sé, pero que corresponde aplicar en este caso, ya que el *gorila*, al constituir su identidad desde su feroz antiperonismo, pasa a formar parte del mundo mítico del peronismo— y que explotaron la cuestión del pasado católico y nacionalista de Montoneros para delatarlos como *fascistas de izquierda*. Pero no: el pasado que dibuja el verdadero rostro de la izquierda peronista es el de Guevara. O, al menos, lo es en una modalidad enormemente más decisiva que el pasado nacionalista de algunos de los capitostes de Montoneros. El film de Fernando Solanas y Octavio Getino —que fue, insistió, junto con *La batalla de Argelia*, el film constitutivo de la izquierda peronista— se llamaba *La Hora de los Hornos* porque adscribía, como los militantes que clandestinamente lo veían, a la tradición de Ernesto Che Guevara.)

El *Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental* es —afirmé— una proclama de guerra. Guerra total contra el imperialismo norteamericano, definido como "el gran enemigo del género humano".⁹⁵ "Nos empujan a esta lucha", dice Guevara. Y sigue: "Los comienzos no serán fáciles (...) Toda la capacidad de represión, toda la capacidad de brutalidad y demagogia de las oligarquías se pondrá al servicio de su causa".⁹⁶ Y luego: "Nuestra misión, en la primera hora, es sobrevivir, después actuará el ejemplo perenne de la guerrilla". ¿Cómo se expresa, cómo se corporiza ese ejemplo, qué es lo que produce? 1. "La gran enseñanza de la invencibilidad de la guerrilla"; 2. "La galvanización del espíritu nacional"; 3. "El odio como factor de lucha". A partir de la introducción de esta palabra —odio— el texto de Guevara penetra en sus zonas más duras y extremas. ¿Qué es, para él, el odio? Es "el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y que lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así: un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal". Hay, así, una rela-

Los fascismos de la izquierda peronista es bien conocido

Resumen de la historia del peronismo

ción entre la brutalidad del enemigo y el odio del combatiente. *Al ser extrema la brutalidad, sólo es posible combatirla desde un sentimiento extremo, que no vacila ni perdona: el odio.*

También habrá de ser extrema, absoluta, la praxis guerrera: "Hay que llevar la guerra hasta donde el enemigo la lleve: a su casa, a sus lugares de diversión: hacerla total". Pareciera, aquí, asomar una propuesta terrorista —un terrorismo indiscriminado que nunca ejerció la guerrilla argentina— que excede toda otra propuesta de Guevara: *a su casa, a sus lugares de diversión*. Así, dice, irá decayendo la moral del enemigo. E incurre en la *teoría de la hecatombe*: "Se hará más bestial todavía, pero se notarán los signos del decaimiento que asoma". Hay una ecuación entre bestialidad del enemigo y signos de decaimiento. Cuanto más bestial lo veamos es porque más cercano está el triunfo. Fanon y Guevara y la praxis Montonera del año 1975 (la praxis que se desarrolla luego del pasaje a la clandestinidad) se dan, aquí, la mano: *cuanto peor, mejor*.

Y es Ernesto Che Guevara quien habrá de pronunciar, por primera vez en este libro, la frase de su título: *la sangre derramada*. No es azaroso que sea él. Precisamente él: un perfecto guerrero de la era de las revoluciones, de la Modernidad. Un hombre con el espesor histórico de un Saint-Just, de un Mariano Moreno. Y no ese poster insípido que estamos fatigados de ver. Guevara, el guerrero de Santa Clara. El implacable jacobino de la fortaleza *La Cabaña*. Y no "San Ernesto de La Higuera". Es *ese* Guevara el que escribe: "Cada gota de sangre derramada en un territorio bajo cuya bandera no se ha nacido es experiencia que recoge quien sobrevive para aplicarla luego en la lucha por la liberación de su lugar de origen".

Ya cerca del final expresa su esperanza en el surgimiento de los muchos Vietnam: "¡Cómo podríamos mirar el futuro de luminoso y cercano, si dos, tres, muchos Vietnam florecieran en la superficie del globo, con su cuota de muerte y sus tragedias inmensas...!". Lo que impresiona del texto (y lo que muchos le objetaron en el momento en que fue conocido, en la misma Tricontinental) es que el futuro sólo habrá de iluminarse por medio de

"muerte" y "tragedias inmensas". Se trata de uno de los textos más apocalípticos que han sido jamás escritos.

Y la frase final es la de aceptar la muerte, la de darle la bienvenida porque servirá para que otros continúen la lucha. Aunque conocido, citaremos el texto porque —sencillamente— no puede faltar en ningún libro sobre la violencia política: "En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que ése, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo, y otra mano se tienda para empuñar nuestras armas, y otros hombres se apresten a entonar los cantos luctuosos con tableteo de ametralladoras y nuevos gritos de guerra y de victoria". ¿Quién no ha discutido con este texto? ¿Quién puede —hoy, a esta altura del siglo, a esta altura de nuestro saber acerca de la trágica experiencia de las guerrillas latinoamericanas— no estremecerse ante una formulación tan crispada y extrema? ¿Quién puede no pensar —*con dolor, casi contra uno mismo*— que Ernesto Che Guevara es uno de los grandes responsables de las masacres de nuestro continente? ¿Quién puede no pensar —con toda lógica, con verdad— que los responsables de las masacres son quienes las realizan, es decir, los ejércitos, las dictaduras fascistas? ¿Quién puede escapar a la densidad de estas cuestiones?

En principio, ha quedado atrás, por fortuna, el año 1997: *se acabó la celebración a-crítica de Guevara*. Era una de las formas de injurarlo. Se trata de restituirle su estatura histórica, hecha de heroísmos, padecimientos, entregas absolutas y responsabilidades ineludibles. Se estuvo a punto de transformarlo en el *Principito de la Izquierda*. Un *Principito* urdido por un Saint-Exupéry celebratorio, deslumbrado y algo bobo. Ahora hay que entregarlo al universo de la *problematicidad*. De la crítica.

14. Gloria o muerte

La Argentina tiene un Himno Nacional que —en su última estrofa— plantea una opción extrema: "Coronados de gloria vivamos o juremos con gloria morir". La opción es extrema porque,

con precisión, imperativamente señala una única y posible modalidad de existencia: la de la gloria. Sólo la vida gloriosa es aceptable. Y si no es posible vivir con gloria habrá entonces que morir con ella. Lo que es intolerable, para esta concepción, es existir al margen de la gloria. Vida gloriosa, muerte gloriosa, entre estas dos opciones transcurre la existencia. No hay —según suelen sostener las concepciones no guerreras y “mediocres” de la vida— términos medios. Sólo hay vida y sólo hay muerte. Y si la vida no puede desarrollarse en la modalidad de la gloria, hay entonces que buscar la gloria en la muerte, ya que es únicamente allí donde podrá estar aguardando.

Quedará para otro momento el análisis de la influencia que este mandato heroico haya podido tener para nuestro país.⁹⁸ No es, claro, un mandato fácil de sobrellevar. Nacido al calor de los avatares independentistas —como la mayoría de los Himnos guerreros— quizá sea comprensible que exija a los hijos de la patria una existencia, por decirlo así, desmesurada: gloria o muerte. O más exactamente: *vida gloriosa o muerte gloriosa*. ¿Puede un país existir libre y sano bajo un imperativo fundacional extremo? Tal vez la Argentina se haya sentido gloriosa durante la campaña de Los Andes, o durante la guerra con el Brasil o —mucho menos— durante la guerra de la Triple Alianza. Pero un imperativo glorioso duplica hasta la exasperación el dolor de cualquier derrota. No es difícil imaginar el sufrimiento de los *chicos de la guerra* cantando bajo el helado cielo malvinense *coronados de gloria vivamos o juremos con gloria morir*.

Quienes, sí, aceptaron y eligieron vivir bajo la gravedad del mandato heroico fundacional de nuestro Himno fueron los militantes de la izquierda peronista. Asumiendo que protagonizaban una guerra de liberación nacional encontraron en esas estrofas una *singularidad patria* para entonar su concepción heroica de la vida. El Himno Nacional —muchos, sin duda, recuerdan esto— era habitualmente entonado en los actos militantes de la izquierda peronista. Esa entonación se deslizaba con cierto recogimiento durante las primeras estrofas, pero todo estallaba al arribar al estribillo final: *Sean eternos los laureles/ que supimos conseguir/*

Coronados de gloria vivamos/ o juremos con gloria morir. Además, como para marcar más fieramente la opción, el verso *Coronados de gloria vivamos* se canta con dulce musicalidad, en tanto que *o juremos con gloria morir* se entona con vehemencia, convicción, furia, es decir, como un *juramento de guerra*. Se repite, por si fuera poco, tres veces. Tres veces, quienes cantan el Himno, juran morir con gloria. Tres veces lo juraban fieramente los militantes de la izquierda peronista y, cada vez, con mayor convicción, in crescendo. Así, se adueñaron apasionadamente de esas estrofas. Fueron las estrofas montoneras del Himno Nacional.

Y no fue azaroso: el mandato *gloria o muerte* expresa la concepción heroica de la vida que sostuvieron los Montoneros. Y también, claro, su concepción heroica de la muerte. Tal vez la ejemplificación más clara de esta actitud existencial sea la muerte de Vicki Walsh. Una joven, en el techo de una casa, junto a un compañero de militancia, delgada, frágil, vestida con un camión, dispara una metralleta contra las fuerzas represivas. Cuando se siente derrotada —cuando siente que le es imposible *vivir con gloria*— decide suicidarse; decisión en la que también la sigue su compañero. Ella, entonces, grita a los represores: “Ustedes no nos matan. Nosotros elegimos morir”. Y se ultima.

Ha sido fiel al mandato patrio y extremo: ha muerto con gloria. Ha muerto por *su* decisión. Ha entregado la vida por su causa, por la liberación de la patria. El gesto es extremo, el lenguaje también: *nosotros elegimos morir*. O sea, elegimos morir ahora porque en la elección de nuestra militancia ya estaba implícito el mandato de morir si no podíamos liberar a la patria, si no podíamos vivir con gloria. *Patria o Muerte, Liberación o Muerte, Perón o Muerte* fueron expresiones setentistas del mandato patrio fundacional *Gloria o Muerte*. De este modo, el militante, al morir, muere por la Patria, que es la forma verdaderamente gloriosa de morir.

La presencia de la palabra *muerte* en todas estas consignas señala algo incontestable: *la fascinación por la muerte*. La *muerte gloriosa* es tan plena, tan bella y absoluta como la *vida gloriosa*. Y tal vez más: porque a través de la *muerte gloriosa* el militante

cumple con el juramento fundacional, que es el de *dar la vida*. La *muerte gloriosa* del militante les está diciendo a sus compañeros: *vean, no me quebré, llegué hasta el final, lo di todo, di la vida*. Así, el momento más glorioso de la vida de un militante es el de su muerte, porque en él se confirma la fidelidad al juramento extremo originario. Hay, desde luego, una posición diferenciada: el momento más glorioso de la vida de un militante no es uno, son muchos: son todos y cada uno de los momentos de su vida, no el de su muerte.

Pero la *fascinación por la muerte* (la muerte como comprobación absoluta de la verdad del militante) alejaba a la izquierda peronista de otra concepción que no fuera la de la muerte bella y gloriosa, la muerte como momento supremo y cuasi sagrado en el que culmina con heroica coherencia la vida del revolucionario. Así, el triste día del sepelio de Rodolfo Ortega Peña, asesinado por las ráfagas fascistas de la Triple A, la izquierda peronista entonó una consigna destinada a exaltar la belleza de la muerte militante: *Vea, vea, vea, qué cosa más bonita, Ortega dio la vida por la patria socialista*. Se equivocaban: no existe la muerte bonita, no hay belleza en la muerte. Hubieran debido exaltar otra cosa: que Ortega había vivido por la patria socialista, que esa elección había entregado un sentido a todos los actos de su vida y que su muerte, lejos de ser bonita, era terriblemente dolorosa, fea y no bella, cruel. Porque era, ante todo, un agravio a la vida. No podían, sin embargo, los sufridos y ya martirizados militantes de la izquierda peronista, arribar a estas conclusiones. Sólo se llega a ellas desde una *cultura de la vida*, nunca desde una *cultura de la muerte*, nunca desde una cultura que identifica a la muerte con la gloria.

La cuestión es central en todo el pensamiento revolucionario de la modernidad. ¿Por qué la garantía del *juramento* ha de ser la entrega de la vida? Hay algo muy poderoso en la muerte, tan poderoso que quienes se comprometen en una praxis nunca dejan de invocarla. Pareciera que si no se pone en juego la posibilidad nada remota de morir por lo que se elige, el *juramento* pierde densidad. Incluso —lo sé— hablar de una *cultura de la vida* sue-

na para algunos como una *modalidad light*. No obstante, aguerridos militantes —a lo largo de la Historia— supieron identificar su praxis con la vida y hasta con la alegría antes que con la tragedia y la muerte. Pero fueron absolutamente excepcionales. Los mandatos extremos requieren respuestas y conductas extremas. No es, así, azaroso que a una praxis extrema —como lo es, por esencia, la praxis revolucionaria— se le exija un compromiso con la muerte. Porque la pregunta, íntima, secreta, dolorosa, que se hace el militante es, siempre, ¿hasta dónde seré capaz de llegar en la lucha por la liberación de los hombres, de los pueblos, de mi patria? Y la única respuesta capaz de colmar semejante demanda es: *hasta la muerte*.

Como vemos, no se trata sólo de una característica de la izquierda peronista, o de su brazo armado y luego hegemónico, los Montoneros. Se trata de una de las aristas insalvables de la condición del *hombre revolucionario*, y de su opción por los imperativos fuertes, absolutos. Esta actitud política y existencial —que es constitutiva del sujeto de la modernidad— mereció el rechazo de un filósofo de los tiempos actuales, Gilles Lipovetsky, que supo visitar la Argentina, tal como antes, por ejemplo, solía hacerlo un Keyserling, y deslizar la propuesta de un adelgazamiento de los imperativos fuertes; adelgazamiento que distinguiría al sujeto de la modernidad del de la posmodernidad. Huelga decir que la izquierda de los años setenta exhibió la perfecta imagen del sujeto de la modernidad y su opción por los imperativos fuertes. De aquí la necesidad de analizar una propuesta diferenciada a la suya, fruto impecable de las éticas livianas del fin de milenio.

15. Imperativos débiles y posmodernidad

La era de las revoluciones —la era de la *razón prometeica*— fue la época de los grandes imperativos morales. Toda existencia individual tenía sentido en tanto se entregaba a una praxis de transformación colectiva, la justificación profunda de una vida radicaba en volcarse a una verdad que la trascendía, que la arran-

caba de su mera individualidad y la mixturaba con la Historia, nada menos. Detrás de las grandes mareas revolucionarias siempre hay personas que han elegido un imperativo categórico: sacrificarse por los otros. Este sacrificio, claro, implica la elección de aquello por lo que nos sacrificamos (los nuestros) y el señalamiento tenaz de quienes impiden su realización, su felicidad histórica (los otros). Entre *los nuestros* y *los otros* se establece una contradicción irresoluble. Una contradicción que sólo se resuelve por medio del aniquilamiento de uno de sus términos. Así, han surgido los grandes imperativos de la *era prometeica*. En lo esencial siempre han dicho: *o ellos o nosotros*.

Para no ir demasiado lejos (por ejemplo: a la Revolución Francesa) señalemos algunos aspectos de las décadas del sesenta y el setenta, épocas en las que se reclamaba que los individuos se consagraran a la *transformación del mundo*, única manera de justificar sus estólicas individualidades, ya que un individuo sólo valía en la medida en que se entregaba a una praxis colectiva, praxis que sólo podía ser la de la transformación de la realidad social. Se postulaba, coherentemente, la necesidad de un *hombre nuevo*: un hombre que se superara a sí mismo, que fuera más allá de su natural egoísmo, que se enriqueciera entregándose, casi sacrificialmente, a las grandes causas mayoritarias de redención de la humanidad. Estas causas se expresaban a través de grandes contradicciones que eran, también, grandes contradicciones morales: burguesía o proletariado, imperialismo o nación, patria o colonia. Y que solían enunciarse por medio de formulaciones aún más dramáticas, ya que se referían a la Muerte como única alternativa a la no realización del ideal positivo. Por ejemplo: Patria o Muerte. Por ejemplo: Perón o Muerte, de áspero recuerdo entre nosotros.

Gilles Lipovetsky ha reflexionado sobre la *situación actual* de estas cuestiones. Su libro se llama *El crepúsculo del deber* y parte de la siguiente constatación: el fin de la idolatría de la Historia y la Revolución ha abierto el espacio de una nueva ética. Una ética no sacrificial. Lipovetsky afirma que tras el imperativo categórico ha surgido "el *imperativo narcisista* glorificado sin cesar por la

cultura higiénica y deportiva, estética y dietética".⁹⁹ Habla, con rigor y conocimiento, sobre nuestra época y afirma: "lo que domina nuestra época no es la necesidad de castigo sino la superficialización de la culpabilidad".¹⁰⁰ Y continúa: "La era de los media sobreexpone la desdicha de los hombres pero desdramatiza el sentido de la falta, la velocidad de la información crea la emoción y la diluye al mismo tiempo".¹⁰¹ Podemos estar viendo los más pavorosos ardores de una guerra, podemos estar sobrecogidos por tanta crueldad, pero no durará mucho. La imagen habrá de cambiar de inmediato y en la pantalla aparecerá un comercial o un desfile de modas o la visita de alguna sofisticada y errática princesa... y el horror de la guerra —la emoción que esas imágenes habían despertado— quedará atrás. Vivimos, de este modo, en una época de la *eliminación* y no de la *fijación*. Y describe Lipovetsky: "tenemos prohibiciones pero no prescripciones sacrificiales, valores pero no ya imperativos heroicos, sentimientos morales pero no ya sentido de la deuda (...) la época de la felicidad narcisista no es la del 'todo está permitido', sino la de una 'moral sin obligación ni sanción'".¹⁰² Esta, en suma, es la sociedad posmoralista, la era del poseer. Se trata de una era "que no prescribe la erradicación de los intereses personales sino su moderación, que no exige el heroísmo del desinterés sino la búsqueda de compromisos razonables, de 'justas medidas' adaptadas a las circunstancias y a los hombres tal como son".¹⁰³ Como vemos, si en algún momento el ideal ético era trascenderse tan extremadamente que pudiera asomar, a través de esa trascendencia, la figura moral del *hombre nuevo*, la era del poseer no exige tales esfuerzos: acepta a los hombres como son, no los somete al imperativo de cambiar, de ser otros para ser mejores. Se puede ser bueno siendo lo que se es. El Bien no es un más allá, un horizonte al que nos empuja el deber. El Bien está aquí, no debe someterse sino servirnos. No debe imponernos sacrificios sino abrirnos el horizonte ilimitado del goce. Esta trama conceptual sostiene a la *sociedad posmoralista*. Sociedad que Lipovetsky describe del siguiente modo: "entendemos por ella una sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralela-

mente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad".¹⁰⁴

Lipovetsky intenta alejarse de los imperativos categóricos porque considera que son ellos los que han dinamizado a las ideologías, los que han instaurado las antinomias de la Muerte. Una sociedad sin deberes absolutos, conjetura, deberá erigir una sociedad de la tolerancia, de la aceptación de lo distinto, una sociedad democrática. La sociedad del poseber, piensa, es la verdadera posibilidad de la sociedad democrática.

No obstante, sabe que hay enormes peligros. No es un exasperado posmoderno ni un exaltado hedonista el autor de *El crepúsculo del deber*. Es, digamos, alguien que desea huir de los horrores de la era prometeica. Pero ¿la abominación de las éticas sacrificiales no instaurará el reino del individualismo, de la liviandad, de la sacralización del yo? Lipovetsky distingue dos tipos de individualismos: un individualismo responsable y otro irresponsable. Afirma que alrededor de este conflicto "estructural" se juega el porvenir de las democracias. Y escribe: "no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable".¹⁰⁵ Ha aparecido, en el universo conceptual de Lipovetsky, una contradicción irredimible: individualismo responsable versus individualismo irresponsable. Lipovetsky no dirá: "Individualismo responsable o Muerte". Claro que no. Pero llega a describir con dramaticidad digna de los ideólogos de la modernidad los males a los que debería oponerse el individualismo responsable. Que son: los guetos en los que reina la violencia, la droga y el analfabetismo, la nueva gran pobreza, la proliferación de los delitos financieros, los progresos de la corrupción en la vida política y económica. Ante tales calamidades teme que la ética del poseber sea insuficiente. Que se parezca "más a una operación cosmética que a un instrumento capaz de corregir los vicios o excesos de nuestro universo individualista y tecnocientífico".¹⁰⁶ Nosotros, también, tememos lo mismo.

En suma: la encrucijada de la ética, hoy, radica en cómo luchar contra lo injusto abjurando de los imperativos categóricos que terminan siempre por entronizar a las contradicciones de la

Muerte, pero sin refugiarnos, casi temerosamente, en el individualismo del poseber cuya fuerza, ante las atrocidades de lo real, no va más allá del liviano universo de la cosmética. Porque si *Individualismo responsable o Muerte* es un exceso, *Individualismo responsable, por favor* es una patética insuficiencia.

16. Los Montoneros

Si de comprender se trata (comprender y no exaltar, justificar o condenar) la violencia de la izquierda peronista tiene varios puntos nodales desde los que puede ser comprendida. Comprender significa que uno no permanezca atónito, azorado ante, por ejemplo, el asesinato de Aramburu, preguntándose: "¿Cómo pudo ocurrir eso?". Comprender significa que uno pueda analizar un suceso de la historia sin extraerlo de su contexto, que no sólo implica el acabado análisis de su contemporaneidad, sino también el pasado que está presente en esa contemporaneidad condicionándola, sobredeterminándola. Que una situación histórica esté *sobredeterminada* implica, ante todo, que su comprensión no es fácil, que no obedecerá, esa comprensión, a una sola causa, que nada nos ahorrará el trabajo de buscar, analizar y, por fin, totalizar una serie de determinaciones cuyo conjunto (*y solamente su conjunto*) puede explicar un hecho. Todos los hechos están sobredeterminados, ya que en cada uno de ellos se expresa la compleja trama de la Historia, pero hay algunos que reclaman altamente nuestra paciencia, nuestra cautela y hasta —si es que podemos acceder a ella— nuestra laboriosa sabiduría.

Retomemos el caso Aramburu, es decir, la primera y espectacular aparición de Montoneros. Escribe Richard Gillespie: "A las nueve en punto de la mañana del 29 de mayo de 1970, dos jóvenes de uniforme militar subieron al apartamento de un general retirado, en el piso octavo de un edificio de la calle Montevideo de Buenos Aires. El motivo de su visita era, le dijeron, ofrecerle una custodia. Por espacio de varios minutos sostuvieron una amable conversación, durante la cual tomaron una ta-

za de café".¹⁰⁷ Como vemos, se trata de un encuentro entre militares. Los dos jóvenes visten uniforme militar y el general retirado —tranquilo al saberse entre pares— les ofrece un café. De pronto, los jóvenes le informan que debe acompañarlos. Días después —tres días después—, en un campo desolado, uno de ellos le dice: "General, voy a proceder". Y el general responde: "Proceda". Y es ultimado. El lenguaje es también militar: "Voy a proceder" —"Proceda".

El operativo se inicia, según vimos, el 29 de mayo de 1970. No era una fecha cualquiera: era el primer aniversario de un hecho violento de masas ocurrido en la ciudad de Córdoba y conocido como *Cordobazo*. También, el 29 de mayo, es el día del Ejército. Al elegir el 29 de mayo los Montoneros trazan una unión simbólica con un hecho de masas, es decir, intentan vincular —en la búsqueda de expresar que se trata de la misma lucha— la violencia guerrillera con la violencia popular, con una pueblada clamorosa que cuestionó profundamente, desde las bases, con fuerte componente obrero, al régimen militar de Juan Carlos Onganía.

Que el 29 de mayo sea el día del Ejército no es un dato secundario de la cuestión: era el Ejército quien gobernaba. Y éste es un elemento esencial en la comprensión de la violencia setentista: cuando Pedro Eugenio Aramburu fue asesinado (insisto en la palabra *asesinato* porque sería inadecuado incurrir en ningún eufemismo: todo crimen, sea o no político, es un asesinato) el país no era conducido por un gobierno democrático, legalmente elegido por la voluntad mayoritaria del pueblo por medio del acto libre electoral. No se trataba de un gobierno de facto, ilegal, represivo, fascistoide, que había avasallado las libertades públicas y había penetrado a sangre y fuego, con brutalidad, con saña, en las universidades durante una triste noche conocida como *la noche de los bastones largos*. Un gobierno a cuyo frente estaba un general tozudo, cursillista, perteneciente al riñón del nacional catolicismo. La actividad política estaba prohibida, la cultura censurada y bajo constante sospecha y el peronismo —que era el movimiento político mayoritario y expresaba la identidad de la clase obrera— padecía la proscripción de su lí-

der, Juan Perón, quien tenía vedado el regreso al país desde su exilio en Madrid.

Tomemos otro elemento esencial de comprensión: el comando que realiza el *aramburazo* lleva por nombre Juan José Valle. Así: *comando Juan José Valle*. Valle había intentado un alzamiento contra el gobierno militar de Aramburu en junio de 1956. Fue un alzamiento minúsculo. Más insignificante aún que el de Menéndez contra Perón en 1951, al que Perón había calificado de *chirinada*. Ni Menéndez ni ninguno de los suyos fueron pasados por las armas. Valle sí. Aramburu firma su ejecución y Valle le escribe una carta estremecedora que formó parte de la práctica militante de los setenta. Valle acusaba a Aramburu de asesino. Pero no sólo a Valle fusilaron los *libertadores* de 1955. Hubo un hecho monstruoso que prefiguraría las peores matanzas de los militares procesistas. En los basurales de José León Suárez fueron acribilladas veintisiete personas bajo el errático cargo de haber colaborado con el alzamiento de Valle. Esta matanza cruel no sólo forma parte de nuestra historia política, ha entrado en nuestra gran literatura por medio de Rodolfo Walsh: *Operación Masacre*. Nunca estará de más leer o releer ese libro.

No debería extrañarnos esta desmesurada crueldad de los *libertadores* (saludados por todo el país como demócratas y amigos de las libertades públicas: así fue conocida la palabra *democracia* por quienes eran niños entonces y serían luego los militantes de la izquierda peronista), no debería extrañar que fusilaran en un basural a veintisiete personas, ya que en junio de 1955 habían bombardeado la Plaza de Mayo en un impiadoso acto de terrorismo masivo, indiscriminado.

El espesor de la Historia permite, cuando es adecuadamente desarrollado, arribar a determinadas conclusiones que son fruto de su cauteloso análisis: la violencia, en la Argentina, no comienza en junio de 1970, no comienza con el asesinato de Aramburu. Aramburu formaba parte —como elemento responsable sustancial— de un período antidemocrático, violento y criminalmente represivo. Aramburu era una figura inescindible del bombardeo a Plaza de Mayo y de los fusilamientos de José León Suárez. Aho-

ra bien, seamos claros: *esto no legaliza su asesinato*. Nadie puede alzarse contra la lógica de la muerte instrumentando la lógica de la muerte. Tampoco se trata, aquí, de la cuestión simplista acerca de quién empezó primero. Moreno hizo fusilar a Liniers, Lavalle a Dorrego y Sarmiento saludó alborozado la decapitación de Peñaloza. Esta es nuestra historia: está tejida por la violencia y por la venganza, por la violencia y la contraviolencia. Por la sangre y por la venganza de la sangre derramada. Se trata de quebrar esta lógica.

La violencia de la izquierda peronista se despliega a partir de realidades incontestables: gobiernos dictatoriales, represión, fusilamientos, manoseo farsesco y canalla de la palabra *democracia*. Nada de esto la justifica, pero todo esto permite su comprensibilidad. No fue un estallido aislado, la aventura de siete u ocho locos mesiánicos. Fue parte de la historia de una sociedad enferma de injusticia, de odio y de violencia. ¿Hubiera sido posible evitarla? Sí, se la hubiera podido evitar como *siempre* es posible evitar la violencia o, al menos, como *siempre* hay que intentar evitarla: a través de la transparencia institucional, a través de un marco jurídico que entregue a los ciudadanos la posibilidad de otras vías para que la verdad y la equidad accedan a este mundo. En 1970, la despótica, represiva y militarizada sociedad argentina estaba muy lejos de algo así.

17. Si Evita viviera

La violencia insurreccional de los años setenta —sostenida por imperativos fuertes— encontró en una figura del folclore, de la historia peronista; en, digámoslo, Eva Perón, la pasionaria que necesitaba. Eva fue una mujer de imperativos fuertes, infinitamente alejada de la era del posdeber. No necesitaron *construirla* demasiado. Eva era una mujer de apasionados extremos. La izquierda peronista la *guevariza*. Evita es el Che con faldas. Resulta fascinante comprobar que los dos grandes íconos argentinos fin de milenio, que las dos grandes figuras que la mitología ar-

gentina entrega al mundo como imágenes de la transgresión y la aventura en el siglo que terminó se hayan entrelazado fervorosamente en la retórica y la militancia de la izquierda peronista. Tanto como el Che, Evita es un estandarte de lucha. Y si el Che marca a la militancia setentista con su teoría del foco insurreccional, Evita la marca con su lucha antiburocrática, con su insolencia plebeya, con su odio por la oligarquía, con su fraseología encendida, colérica, alimentada por la furia de los resentidos, de los humillados, de los que vienen de abajo, desde muy lejos, tolerando ofensas infinitas que han prometido vengar.

Eva Perón llega a Buenos Aires en enero de 1935. No tenía aún dieciséis años. Venía de Junín, un estólido pueblo de provincia, achatado por el sol, la siesta y la escasez de asombros. Era, ella, bastarda, mujer, provinciana y pobre. Y lo era en un país machista, prejuicioso, gobernado por una oligarquía que ostentaba su linaje (es decir, su pasado) como aquello que legitimaba su poder, su derecho a gobernar. Eva no tenía linaje, no tenía pasado. Tenía que inventarse a sí misma. Sólo tenía su juventud y su frágil belleza. Sólo tenía su cuerpo. No debiera asombrarnos (y menos aún escandalizarnos) que lo utilizara para seducir al cantante Agustín Magaldi y dejarse llevar por éste a la gran ciudad.

Se vuelve actriz, una profesión deleznable para militares, oligarcas y señoras decentes. No debiera sorprendernos si su terror al fracaso (su terror al intolerable fracaso de tener que volver a Junín, a las siestas, al silencio, a la nada) le hizo transitar algunas alcobas en busca de un ascenso social que era, para ella, imperioso. Todo esto la torna más fascinante, la cubre de complejidades, de perfiles ricos, de desbordantes peripecias. Sus enemigos (que han sido, casi de modo agobiante, tediosos y mojigatos, como muchos de los que exaltan su dogma impoluto y virginal) se solazan con este pasado "oscuro". Era una prostituta, dicen. Una vulgar trepadora que no reparó en moral alguna con tal de lograr sus ambiciosos propósitos. No hay que creerles: si Eva Perón hubiera hecho la política de la oligarquía nadie le habría reprochado su pasado "oscuro". Pero Eva les soliviantó a los humildes y eso no se lo perdonaron.

El 22 de enero de 1944 conoce al hombre de su vida. Conoce al coronel Perón. Perón —según hemos visto con algún detalle— era un militar populista, tramado por lecturas de Clausewitz y von der Goltz, deslumbrado por las reformas sociales y el control de masas de la Italia fascista. Era sagaz, pendular, y su mayor pasión era algo que sabía ejercer sin pasión alguna: su pragmatismo. Solía vacilar entre la invitación al desborde que latía en su condición de líder obrerista y la invitación al orden que latía en su inalienable condición de militar. Evita libró contra él una lucha constante: lo instaba a que el líder obrero derrotara al militar. Raramente lo consiguió.

Por su condición marginal, por su bastardía, Eva se entrega a los que comparten con ella ese destino: la clase obrera. Un obrero es, también, un bastardo: no tiene linaje, nada le pertenece, no tiene un país porque el país es de sus dueños, de los severos señores de la oligarquía. Eva les entrega su pasión, los transforma en instrumento de su odio y en objeto de su amor. Pocos seres lograron transformar su resentimiento ontológico en bandera del igualitarismo social. Eva Perón lo hizo.

Su mayor lucha política —lograr acceder a la vicepresidencia de la república— tiene relación, también, con su bastardía: *quiere legitimarse por medio del poder del Estado*. Las clases poderosas, el Ejército (tanto los militares peronistas como los antiperonistas) y las jerarquías eclesiásticas se lo impiden. Los obreros y los sindicalistas —en una concentración borrascosa y desesperada— le imploran que se adueñe de ese espacio de poder en el aparato del Estado. Perón le dice: “Decíles que sí sin decir sí”. Pero Evita no sabía decir sí sin decir sí, ni decir no sin decir no. Evita decía sí o decía no; sólo parecía conocer el vértigo desbocado de los extremos.¹⁰⁸

Muere joven, de cáncer, a los treinta y tres años. Pasó por la historia de este país como una exhalación. Hizo todo lo que hizo entre 1945 y 1952: siete años. Tanto la odiaron que, mientras agonizaba, alguien pintó la leyenda “Viva el cáncer” en las paredes de su residencia. Y los pobres —a quienes ella amó— la amaron

tanto como para rezar incansablemente por el que hubiera sido, para ellos, el más maravilloso de los milagros: que ella, Eva, no muriera nunca.

No extrañará que los jóvenes peronistas de los setenta se hayan fascinado con semejante figura. Leyeron su *Historia del peronismo*, un texto armado con las clases que Evita dio en la Escuela Superior Peronista en 1951. Tomaré algunos de sus textos, sobre todo aquellos en los que Eva manifiesta su condición de “fanática”. Creo que son los que más encendían el ánimo combativo de los militantes. Pero no sólo esto: son también los que describen, con mayor fidelidad, el temple de esta mujer de espectacular destino. Dice Eva: “Todas las causas grandes necesitan de fanáticos, porque de lo contrario no tendríamos héroes ni santos”.¹⁰⁹ Más adelante insiste: “Los mediocres son los inventores de las palabras prudencia, exageración, ridiculez y fanatismo. Para ellos el fanatismo es una cosa inconcebible. Toda nueva idea es exagerada. El hombre superior sabe, en cambio, qué fanático puede ser un sabio, un héroe, un santo o un genio, y por eso lo admira y también lo acepta y acepta el fanatismo” (29/3/1951). Y luego: “Yo prefiero el enemigo de frente a un ‘tibio’, será porque los tibios me repugnan, y voy a decir aquí algo que está en las Escrituras: ‘Los tibios me dan náuseas’” (29/3/1951).

Eva sabía que no podía hacer política sin Perón. De aquí que arroje sobre él las frases más descomedidas de la historia del halago, la lisonja, el ditirambo. Dice: “Perón es el rostro de Dios en la obscuridad, sobre todo, en la obscuridad de este momento que atraviesa la humanidad” (29/3/1951). Y también: “Nosotros no tenemos más que a Perón; no vemos más que por los ojos de Perón; no sentimos más que por Perón y no hablamos más que por boca de Perón” (5/4/1951). Y por fin: “Únicamente los genios como Perón no se equivocan nunca” (19/4/1951). Era una actriz de radioteatros. Y no, precisamente, una buena: su tendencia a la sobreactuación era enorme. Ahora bien, de esas frases sobre Perón se han extraído distintas conclusiones. Unas la someten a Perón. Es decir, toman los textos literalmente. No se sostienen. Los

textos son tan absurdos y exagerados que llegan a resultar casi cómicos. ¿Qué sentiría Perón al ser halagado de modo tan extremo, absoluto? Siempre creí en otra interpretación: Evita lo presionaba. Lo exigía a fondo por medio de sus elogios. Le exigía llegar hasta donde Perón —sospechaba o sabía— jamás habría de llegar.

Como sea, nada de esto incomodó a la izquierda peronista. También ellos se dedicaron a alabar a Perón. Era el precio del *evitismo*. Para ser peronista —*como era peronista el pueblo*— había que decir maravillas de Perón. Tantas, como para poder, ante todo, creérselas uno. En 1970, no se podía hacer política popular con otras argucias. Había que ponerse la máscara del peronismo, y los jóvenes de izquierda se la pusieron con tanto fervor que hasta llegaron a creer sinceramente en ella.

En Evita fue en quien más creyeron. Era la llama combativa, era la que llegaba a los extremos, era la que había traído pistolas y ametralladoras —compradas al príncipe Bernardo de Holanda— para armar milicias populares. “Si Evita viviera sería Montonera”. Esto significaba que estaría en “el puesto más avanzado de la lucha”. Recogieron sus frases más bélicas, punzantes: “La patria dejará de ser colonia o la bandera flameará sobre sus ruinas”. (Un *imperativo fuerte* que impresionaría despiadadamente a Lipovetsky.) Y, sobre todo, “el peronismo será revolucionario o no será”.

De este modo, el *evitismo* es constitutivo de la identidad de la izquierda peronista, sobre todo de la que se desliza hacia la hegemonía absoluta de Montoneros a partir de la campaña electoral de 1973. Quiero decir: lo que finalmente se consolida como *tendencia revolucionaria* fue siempre *evitista*. Una consigna lo dice todo: “Con el fusil en el hombro y Evita en el corazón”. No les era posible escindir la imagen de Evita de la metodología de la lucha armada. El peronismo, de este modo, tenía su Che Guevara: era mujer, era joven, era hermosa y apasionada. ¿Cómo no luchar, cómo no morir por ella?

18. Teoría de la dependencia

Bastará con retroceder hasta el párrafo número 10 de esta primera parte para encontrar —como notas introductorias al libro de Frantz Fanon y, no en menor medida, al prólogo que le escribiera Sartre— algunas vagas precisiones sobre la Teoría de la Dependencia. Llegó el momento de insistir con el tema. Digámonoslo: sin una comprensión ajustada, precisa, de la Teoría de la Dependencia resultará abstracta, carente de contenido toda interpretación de la militancia y la violencia setentistas. Tampoco resultará ocioso preguntarnos qué permanece hoy de esa teoría, más allá de los tumultos en cuyo medio surgió y a los que, sin duda, dinamizó desde el ámbito teórico.

En América latina, la Teoría de la Dependencia se desarrolló —aproximadamente— a lo largo de una década. Pongamos entre 1965-1975. Tuvo sus puntos más altos en Brasil, Chile y Argentina. Voy a ocuparme de la especificidad argentina aunque sin perder de vista sus conexiones con el resto de Latinoamérica, cosa que los argentinos solemos hacer... para solaz de nuestra egolatría y fastidio, disgusto y —con mayor asiduidad— hastío de los latinoamericanos.

La Teoría de la Dependencia, si bien marcaba nuestra situación dependiente de los centros hegemónicos del poder mundial, señalaba —a la vez— algo que nos rescataba de la mediocridad, de lo insustancial: *éramos indispensables*. La Teoría de la Dependencia planteaba una *relación estructural* fundante: existían países centrales y países periféricos. Y la condición de posibilidad de existencia de los países centrales radicaba en la explotación de los periféricos. De este modo, *centro y periferia* se transformaban en dos conceptos incontestables.

Recuerdo —hace de esto veinticinco años, yo era muy joven y el horizonte se veía seguro y sin escollos— haber escrito para el primer número de la revista de política y ciencias sociales *Envido* un artículo con un título tal vez desmedido pero revelador: “La contradicción principal en la estructuración dependiente”.

Afirmaba, ese texto, que la contradicción principal del sistema capitalista ya no era —tal como la había planteado Marx en el *Manifiesto*— la de *burguesía y proletariado*. El proletariado de los países centrales había pasado a compartir los objetivos de la burguesía. Decíamos: “se ha convertido en socio menor del festín colonial”. Tenía, yo, una impecable carta de Engels a Kautsky para fundamentar tal postura teórica. Nunca me había gustado citar textos de Engels (a quien odiaba a través del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*) pero éste me venía como anillo al dedo. Decía: “Usted me pregunta qué piensan los obreros ingleses sobre la política colonial. Pues exactamente lo mismo que piensan sobre la política en general: *lo que piensa el burgués*. Aquí no hay partido obrero: sólo hay conservadores y radicales liberales, y los obreros participan alegremente en el festín del monopolio inglés sobre el mercado mundial y el colonial” (Londres, setiembre de 1882). Este texto lo contenía todo. Primero: tenía el *prestigio* de pertenecer a uno de los padres del *socialismo científico*. Segundo: por la fecha de su escritura (1882) permitía aseverar que respondía a la lúcida visión que un europeo tenía, cerca del fin del siglo, sobre las consecuencias de las luchas sociales en Europa: los obreros no habían luchado para derrotar a la burguesía —tal como lo planteaba el *Manifiesto*— sino para integrarse a ella; no para derrotar al capitalismo, sino para gozar de los beneficios de su etapa superior —la imperialista—; no para romper sus cadenas, sino para transformarse en una clase asociada a los beneficios de la nueva explotación, que era, sin más, la de unas naciones sobre otras. De esta forma, el proletariado de las naciones centrales era un proletariado conservador, cómplice, cuyas luchas consistían en negociar con la burguesía una mayor participación en la explotación colonial. Y, por fin, tercero: se desprendía de aquí que la contradicción principal del sistema capitalista no era ya la de *burguesía-proletariado* sino la de *imperialismo-nación*. A esto se lo llamaba *cuestión nacional*. Que, claro, no invalidaba a la *cuestión social* (burguesía-proletariado) pero la relegaba a una segunda instancia. Muchos solían decir: no se soluciona la cuestión nacional sin solucionar la cuestión social; la explotación colonial

debe, con su supresión, suprimir simultáneamente la explotación social. Y aquí, claro, aparecían debates infinitos: el papel progresivo de las burguesías nacionales, la industrialización, el fortalecimiento del Estado, etcétera. Pero volvamos a la Teoría de la Dependencia.

Escribí: *festín colonial*. Engels había escrito que los obreros ingleses participaban *alegremente* del monopolio inglés sobre el mercado mundial. ¿Cuál es el sentido cuasi existencial de estos conceptos, es decir, el sentido cuasi existencial que late en la Teoría de la Dependencia? *Es el de nuestra absoluta necesidad*. Es por nuestra expoliación que los obreros ingleses viven *alegremente*. Es por nuestra expoliación que los países centrales pueden disolver sus contradicciones internas, integrar a sus clases oprimidas y controlar sus conflictos sociales. Queda claro: *les somos indispensables*. Solíamos decir: “les pagamos la democracia”.

Vayamos ahora a la segunda parte del título descomedido: *la estructuración dependiente*. Esto planteaba —faceta esencial de la Teoría de la Dependencia— que la dependencia era estructural. No era lateral, circunstancial o sobreagregada. No: la dependencia era una estructura constitutiva del sistema capitalista. El capitalismo nace como empresa colonial. (Aquí contábamos con un deslumbrante texto del primer tomo de *El Capital*: el de la acumulación primitiva. Yo era devoto de ese texto.) El capitalismo era (y lo había sido desde sus inicios) un sistema de explotación de unas naciones por otras.¹¹⁰ La dependencia, entonces, era estructural. Siempre hubo países hegemónicos y países dependientes. El capitalismo, desde sus orígenes, fue un sistema que se desarrolló por medio de la explotación que las naciones centrales ejercieron sobre las naciones periféricas. Insisto: esto nos entregaba una de las más hondas modalidades del orgullo; nuestra, digamos, inevitabilidad, nuestra sustancialidad. Nos explotaban, sí, pero esta explotación nos transformaba en la condición de posibilidad del sistema capitalista mundial. Surge, aquí, el concepto de *Tercer Mundo*. Expresa a los países semicoloniales, a los países explotados, a los países dependientes. A éstos no se los

puede integrar. *No se los puede hacer participar de ningún botín, porque ellos son el botín.* De este modo, algunos llegaron a trasladar a esta temática la célebre frase de Cooke sobre el peronismo. Y dijeron: *el Tercer Mundo es el hecho maldito del sistema capitalista mundial.* Y, para nosotros, el Tercer Mundo era ante todo América latina. Eduardo Galeano, por ejemplo, escribe dentro de este encuadre teórico su libro sobre las *venas abiertas* de nuestro continente. ¿Qué expresa la frase *venas abiertas*? Expresa la Teoría de la Dependencia: es por medio de nuestra impiadosa explotación que el capitalismo crece, se desarrolla y controla sus contradicciones internas.

Si nos deslizamos a una temática presente podremos entender mejor esta cuestión. Hoy se marca la diferencia entre los conceptos de *explotado* y *excluido*. El *explotado* le es sustancial, indispensable al sistema: es por la explotación del *explotado* que el sistema funciona. El *explotado* —aun dentro de su desdicha— puede decir: “existen por medio de mi explotación, de mi hambre, de mi indignidad”. Pero tiene una secreta dignidad: *la de ser necesario*. Esta secreta dignidad no la tiene el *excluido* de la economía de libre mercado de fin de siglo. *El excluido es un innecesario*. El sistema no lo necesita para existir. Por el contrario: el sistema lo excluye, lo arroja de sí, le exhibe cotidianamente su absoluta insustancialidad.

Así las cosas, ¿qué resta hoy de la Teoría de la Dependencia? Planteaba, en verdad, un esquema simple y muy funcional: existen los países dominantes (imperialistas) y los países dominados (semicolonias), los países centrales y los periféricos, los que tienen abiertas sus venas y los que beben de esas venas, es decir: los que se alimentan con la rica y abundante sangre de las naciones dependientes. De aquí se extraía una teoría política y una praxis histórica: había que liberar a las naciones dependientes para destruir al capitalismo. En otras palabras: *liberación o dependencia*, es decir, una de las consignas centrales de la izquierda peronista.¹¹¹

19. El foquismo y las masas

La burda propaganda militar acerca del carácter *marxista* de los Montoneros fue, precisamente, burda porque insistió machaconamente en la índole extranjerizante del movimiento guerrillero peronista. Se trataba, para los desbocados represores de la Seguridad Nacional, de una nueva expresión del *trapo rojo* que, obstinadamente, trataba de dominar a nuestra patria. Además, al caracterizarlos como *extranjeros*, como *no-argentinos*, como *soldados de ideologías disolventes y ajenas al ser nacional*, los marginaban de las leyes, de la justicia, de la condición humana, logrando, de este modo, abrir el campo de posibilidad de todo exterminio: hacer del exterminado un no-hombre, un ser ajeno a la condición humana, razón por la cual al matarlo no entra el “ajusticiador” en conflicto con la ética, ni con la ley ni con la religión. Nadie que mate a un ser no-humano —y más aún: enemigo de la humanidad— puede ser castigado por las leyes de los hombres o por la ley de Dios.¹¹²

Así, insistieron una y otra vez con la cuestión del marxismo: eran, los Montoneros, marxistas, portadores de ideologías disolventes, apátridas. Se decía también: la guerrilla marxista. Sin embargo, los Montoneros conocían escasamente y mal el pensamiento de Marx y, lo que resulta más lamentable, este desconocimiento de ideas fundamentales de la obra de Marx los condujo al extravío, al descalabro ideológico, al aislamiento de las masas, al vanguardismo soberbio y solitario.

Que nadie piense, aquí, que digo que los errores de Montoneros se debieron, por ejemplo, al hecho político-cultural de no haber leído completo *El Capital* o la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. No. Esos errores se debieron a la imposibilidad de acceder a una certeza fundamental del pensamiento político marxista: *sólo las masas pueden protagonizar una revolución.*

Habría, no obstante, que ir de a poco, ya que la cuestión no es fácil. Porque la izquierda peronista armada no fue la primera en extraviar el pensamiento de Marx, sino que es heredera de ante-

riores extravíos: la exaltación de la vanguardia y del partido revolucionario en Lenin, la Revolución Cubana como epopeya de unos pocos y audaces, osados, temerarios guerrilleros y la figura mítica del Che Guevara, el héroe romántico, el foquista implacable, el creador de la desmesurada consigna "dos, tres, muchos Vietnam". En suma, para entender a los Montoneros hay que entender por qué y cómo en la América latina del sesenta y comienzos del setenta se llegó a pensar que la revolución podía ser protagonizada no por las masas, sino por la guerrilla. Una teoría que jamás hubiera avalado Karl Marx y que habría ahorrado miles de vidas en todo el continente.

En 1843, Marx escribe un breve y notable texto al que titula *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Tenía —Marx, aquí— veinticinco años. Es un texto juvenil. Es, también, un texto de gran belleza y precisión filosófico-política. El impulso inicial del joven Marx es el de señalar prolijamente dos estamentos de la realidad: la opresión y la conciencia de la opresión. Ambos se requieren. Se requieren para potenciarse. Escribe: "Hay que hacer la opresión real más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola".¹¹³ Así piensa Marx: la conciencia de una situación de opresión es fundamental para que los oprimidos intenten transformarla. Hay un salto cualitativo entre la opresión y la conciencia de la opresión. Un oprimido puede ser un oprimido toda su vida, sólo advierte la ignominia de su situación cuando accede a la conciencia de su condición de oprimido.

Dos tendencias pueden surgir de aquí. Una es leninista-castroguevarista y montonera. Y dice esto: la vanguardia de la revolución es la elite; la elite es la que conoce el rumbo de la Historia y es la que puede añadirle la conciencia a la opresión, ya que la conciencia es patrimonio de la elite. La otra es genuinamente marxista. Y diría: la elite no existe al margen de las masas; la elite no es vanguardia; la vanguardia es la *unión* de la elite con las masas. No hay teoría por un lado y masas por otro. Escribe Marx: "la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas".¹¹⁴ Propone: "el imperativo categórico de

derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado".¹¹⁵ Para esto es necesaria la teoría y es necesaria la práctica. *Porque no hay conciencia revolucionaria al margen de las masas, ni más allá ni más acá*. Escribe Marx: "La teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realizadora de sus necesidades".¹¹⁶ Y concluye: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales (...) La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado".¹¹⁷

No resulta arduo extraer de aquí una clara conclusión: *cuando la elite se aísla de las masas, pierde su corazón, sólo se queda con su cabeza*. El vocabulario de Marx está teñido de romanticismo y tal vez por eso su transparencia es, simultáneamente, racional y apasionada. Una revolución no se hace sólo con la conciencia o, según dice Marx en este temprano texto, con la filosofía. Una revolución se hace con las masas: las masas son el corazón de toda revolución auténtica.

El endiosamiento de la figura de Guevara (que, no es casual, se ha transformado con los años en símbolo del individualismo, de la libertad mesiánica, del aventurerismo romántico, del heroísmo solitario, de la rebelión sin masas), la concepción leninista de la vanguardia (la vanguardia es la que conoce las *leyes de la historia* y la que, por consiguiente, debe introducir, *desde afuera*, la teoría revolucionaria en las masas) y la concepción castrista de la toma del poder como hazaña heroica de un reducido número de guerrilleros distorsionaron las translúcidas reflexiones de Marx acerca de la necesaria unidad entre teoría y práctica, entre conciencia y corazón, entre elite revolucionaria y masas, y condujeron a los Montoneros a agregarle a la *Marcha Peronista* una de sus más equivocadas estrofas: "Ayer fue la Resistencia, hoy Montoneros y FAR, y mañana el pueblo entero, en la guerra popular". Marx, sorprendido, hubiera dicho: "Señores, ¿mañana el pueblo entero? ¿Acaso imaginan ustedes una revolución en la que el pueblo habrá de participar sólo en el futuro? Señores, ése es un error muy grave".

Es difícil tratar estas cuestiones. En su libro *Rebelión y esperanza*, Osvaldo Bayer recoge las posiciones que sostuvo en una polémica sobre la violencia con el escritor Alvaro Abós. Y cita un texto de su antagonista. Abós dice: "No estoy solo en mi repudio al terrorismo foquista". Bayer escribe: "No creí ni creo en el foquismo porque soy insanablemente pacifista". Y luego se apodera de la palabra "repudio" que utilizara Abós y concluye que sus "repudios viscerales" los reserva para los verdaderos enemigos de la humanidad. Cito a Bayer: "A los repudios viscerales los reservo para los verdaderos enemigos de la humanidad, esos que hacen posible que mientras se mueren millones de niños de hambre se gasten en armas las mejores reservas de los pueblos, a esos que por fabricar artículos superfluos en pos de la egoísta ganancia personal han envenenado ecológicamente el futuro de las próximas generaciones y dividido al mundo entre desarrollados y subdesarrollados. Y no puedo odiar a aquellos que se equivocaron y perdieron buscando nuevas sendas."¹¹⁸ Completamente de acuerdo. No puedo tener un "repudio visceral" por Ernesto Che Guevara. Ni lo puedo tener por los Montoneros. De aquí que rechace por completo la teoría de los dos demonios. No puedo "odiar" a Lenin o a Castro. Ante todo, porque sé que quienes los odian son canallas morales. Pero nada de eso debería impedirnos —a los que participamos de esta condición teórica y existencial— señalar que, con desdichada frecuencia, quienes se equivocan y se pierden "buscando nuevas sendas" favorecen a quienes destinamos nuestro "repudio visceral". Aquí, todo es más complejo. No alcanza con buscar "nuevas sendas". Quienes hicieron operativos como el asesinato del sindicalista José Ignacio Rucci, el asalto a la unidad militar de Azul, a la de Monte Chingolo y luego, en enero de 1989, el ataque a La Tablada decían y creían *buscar nuevas sendas*. No obstante, favorecieron a quienes destinamos nuestro "repudio visceral". Les crearon el clima de "guerra" que esperaban para reprimir masivamente. *Hay una relación de hierro entre estos ataques solitarios y soberbios y el marco justificatorio que terminan por entregarle a la represión.*

20. El trágico camino al golpe de Videla

Pese a las influencias guevaristas, la izquierda peronista surge otorgándose una política de masas. John William Cooke, en Cuba, le había dicho a Guevara que, para hacer la revolución en la Argentina, no era necesario el foco insurreccional. Estaban las masas peronistas. Guevara no le creyó. O, al menos, no fue seducido por esa interpretación. Su idea acerca del peronismo no era la de Cooke. Jamás hubiera llegado a creer que Perón podía transformarse en un revolucionario. Tal vez tampoco Cooke lo creyera. No *exactamente* así. Cooke creía lo que luego creyeron los cuadros más lúcidos de la izquierda peronista: había que trabajar con las masas peronistas, había que crearle hechos revolucionarios a Perón y llevar al país a una situación insurreccional a la cual Perón —más allá de sus preferencias ideológicas— no tuviera más remedio que dar su acuerdo. Como vemos, la praxis inicial de la izquierda peronista es una praxis de masas. Se identifica con Perón y el peronismo porque quiere hacer la revolución *con* las masas. La identificación con el peronismo implicaba un claro rechazo a la teoría del foco insurreccional.

Entre tanto, los Montoneros —que aún estaban lejos de hegemonizar a la izquierda peronista— realizaban sus operativos armados. La hegemonía de Montoneros comienza cuando la Juventud Peronista pasa a identificarse como tendencia revolucionaria del movimiento peronista. *La tendencia*. En esta etapa, los Montoneros se dan una política de masas y sus cuadros de superficie hacen la campaña electoral de 1973, que culmina con el triunfo del 11 de marzo. Luego vienen sus enfrentamientos con Perón y, como fruto maduro de esos enfrentamientos, surge un acto decisivo en la historia de la organización y en la historia de su aislamiento del *pueblo peronista* que tanto invocaba: el asesinato de Rucci. Se trata de uno de los errores más desdichados de la historia política argentina. Perón acababa de ganar en elecciones democráticas por un margen superior al 60%. El país, empeñosamente, buscaba un camino de pacificación. Pero

