



Vol. 10, No. 2, Winter 2013, 324-346
www.ncsu.edu/acontracorriente

Interview/Entrevista

Violencia, memoria, justicia: una entrevista a Pilar Calveiro

Michael J. Lazzara, University of California—Davis

María Rosa Olivera-Williams, University of Notre Dame

Mónica Szurmuk, Universidad de Buenos Aires

Pilar Calveiro fue militante de la organización Montoneros en los años 70. Detenida por un comando de Aeronáutica en 1977, pasó un año y medio como presa política en diversos campos de concentración de la Argentina. Desde 1979 reside en México donde se doctoró en Ciencias Políticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente se desempeña como profesora investigadora de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) trabajando principalmente en las líneas de violencia política, historia reciente y memoria. Su voz atrevida y audaz nos ha dado algunos de los libros más lúcidos que tenemos sobre la violencia dictatorial, la guerrilla y la lucha por construir una memoria crítica de éstas. Entre sus textos clave figuran *Poder y desaparición* (Buenos Aires: Colihue 1998), *Redes familiares de sumisión y resistencia* (México: UACM, 2003), *Familia y poder* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2006), *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla*

de los años 70 (Buenos Aires: Norma Editorial, 2006) y *Violencias de estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012).

A fines de mayo de 2012, Pilar Calveiro visitó la Universidad de California, Davis, en el marco de un seminario de posgrado titulado “Estudios de la memoria, direcciones críticas”, ofrecido en colaboración con la profesora Marta Cabrera y los estudiantes de la maestría en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. La entrevista fue dirigida desde Davis y contó con la participación de Michael J. Lazzara (UC Davis), María Rosa Olivera-Williams (Universidad de Notre Dame) y Mónica Szurruk (Universidad de Buenos Aires/Conicet). Cada entrevistador se ocupó de un área temática central de la obra de la profesora Calveiro.

I. Testimonio y memoria

Michael Lazzara: En el libro de Beatriz Sarlo *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo (una discusión)* (2005) se registra una crítica audaz y, para muchos, controversial del género testimonio y su estatuto literario, político y social en la estela de las dictaduras latinoamericanas. Como bien se sabe, Sarlo es extremadamente crítica de la forma en que los testimonios en primera persona (como parte de lo que ella llama un “giro subjetivo” en la Academia) viene a usurpar el lugar del análisis más intelectual y “objetivo” del pasado reciente. En “Experiencia y argumentación”, capítulo memorablemente polémico del libro, Sarlo destaca específicamente tu libro *Poder y desaparición* (1998) como un testimonio único, valioso y excepcional precisamente porque “construye una distancia analítica con los hechos” (120). Sarlo observa que “lo que Calveiro hace con su experiencia es original respecto del espacio testimonial. Afirma que la víctima piensa, incluso cuando está al borde de la locura. Afirma que la víctima deja de ser víctima *porque* piensa” (122).

En un punto está claro que Sarlo nos está diciendo que sea preciso trabajar más allá de la sacralización de la “víctima” y del testimonio en sí porque de lo contrario, no llegamos a comprender ni dimensionar la violencia estatal. Ella valora un desplazamiento (que puede ser artificial) de

la primera persona y la inmediatez de la experiencia vivida a la tercera persona y su supuesta objetividad analítica.

¿Cómo reaccionas tú frente a estas aseveraciones de Sarlo y frente a su lectura del testimonio y su “lugar” en las sociedades postdictatoriales?

Pilar Calveiro: Sobre esta discusión en torno al texto de Sarlo, considero que el saber siempre está fuertemente anclado en la experiencia. Toda forma de saber, si es algo más que una simple racionalización, parte y se hace a través de y desde una experiencia. En ese sentido, me gustaría recordar una afirmación de Edgar Morin que me parece muy ilustrativa al respecto. Morin plantea que, en realidad, hay dos formas de delirio. Hay un delirio del que ha perdido contacto con el mundo, que es el delirio de la onomatopeya y de la incongruencia total. Pero, dice Morin, hay otro delirio que es el de la pretensión de una coherencia perfecta. Este segundo tipo de delirio tiene mucho que ver con la pretensión de ciertas formas de la racionalización. Y dice Morin, a continuación, que lo único que nos puede proteger y vacunar de esta segunda forma de delirio es la experiencia, y justamente la referencia a la experiencia en el proceso de construcción del conocimiento.

Yo creo que siempre se piensa a partir de y desde una experiencia que es a la vez personal y social. No quiere decir que la única experiencia que yo tengo es la que ocurre sobre mi cuerpo directamente, sino que tiene que ver con las experiencias que transitamos de manera colectiva. En este sentido, creo que por supuesto la reflexión sobre la dictadura en el caso de Argentina tiene que ver con una experiencia compartida socialmente, vivida desde distintos lugares, y esto explica que las reflexiones sean diferentes, pero siempre desde ese lugar de lo vivido común.

Obviamente yo le agradezco a Beatriz Sarlo sus apreciaciones sobre mi texto. Sería absurdo que no lo hiciera, y la respeto mucho como crítica. Sin embargo, yo tendría algunas diferencias respecto a lo que ella plantea. En primer lugar, parece que esta cuestión de una oposición entre testimonio e historia que presenta en su libro es un poco difícil. Habría que hacer una serie de aclaraciones. A mí me parece que tanto el testimonio como la historia son construcciones. En ambos casos son relatos de

interpretación, pero el testimonio y los relatos históricos tienen distintos principios de validación. Por lo tanto, se manejan con códigos diferentes.

En el caso del testimonio, el principio de validación es principalmente jurídico. En principio, esta validación jurídica tiene que ver con la coincidencia de distintos testimonios con ciertos elementos de prueba que hacen que el testimonio se considere verdadero. En el caso del relato histórico, hay otra forma de validación que es de carácter más disciplinario. La historia tiene sus propios mecanismos para construir un relato que se considera “verdadero.” Sin embargo, si bien el testimonio y la historia implican formas de interpretación y, por lo tanto, de incorporación de las subjetividades, yo quisiera decir en defensa del testimonio que el testimonio es más explícito en términos de su propia subjetividad y de sus límites. Es cierto lo que dice Sarlo, que el testimonio aduce una “verdad” desde el lugar del *yo lo vi, yo estuve allí*; el sujeto presenta esa construcción como una verdad. Sin embargo, también es cierto que lo hace de una forma acotada. Se trata de *yo lo vi*, en un singular sin disimulo. Es decir, la propia forma del testimonio pone sobre la mesa sus límites, mientras el relato histórico, que también construye una explicación de carácter interpretativo, tiene una pretensión de universalidad mayor. El relato histórico esconde más el sesgo de la subjetividad, que igualmente incorpora.

En este sentido, podríamos decir que hay una honestidad en el testimonio que a mí me parece extraordinariamente valiosa. Yo recurro mucho al testimonio en primera persona en mis propios trabajos. De hecho, en *Poder y desaparición* lo uso como instrumento principal. Realmente todo mi texto está trabajado a partir de un conjunto de testimonios.

Si tanto el testimonio como la historia son construcciones, está más claro el aspecto subjetivo en el testimonio que en la historia. Eso dicho, reconozco que hay testimonios que son más interesantes y más pertinentes que otros, mientras que también hay relatos históricos que son más interesantes y más pertinentes que otros. De igual manera, hay relatos históricos y relatos testimoniales que son muy triviales y poco significativos.

Quiero terminar señalando, a raíz de la cita que tú traes, que la víctima *siempre* piensa. Una víctima no deja de ser víctima *porque* piensa. Aquí hay una diferencia muy importante. Una cosa es que el perpetrador intente que la víctima deje de ser un ser humano; otra cosa es que lo logre. La víctima siempre piensa porque es una persona. Por ser víctima, no pierde su condición de persona. Piensa no solamente *a posteriori* cuando construye el testimonio; piensa también mientras está siendo abusada acerca de cómo moverse, de cómo salir de esa condición.

ML: Por mucho tiempo, cuando se hablaba en el Cono Sur de la “memoria” se refería sobre todo a las memorias de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante las guerras sucias. Con el pasar de los años, sin embargo, la memoria como categoría de análisis se ha ido ampliando. Ya no se restringe a la memoria de la tortura, la desaparición y el exilio; más bien viene a incluir una reflexión sobre otras épocas de la historia reciente, como los años 60 y 70, la época de la militancia, la guerrilla y las revoluciones. Tu libro *Política y/o violencia* (2006) es pionero en ese sentido ya que se funda en la convicción, como tú misma dices, que “los sobrevivientes, los militantes, los actores políticos principales de entonces, tienen que retomar la palabra, una palabra crítica que dé cuenta de los sentidos y los sinsentidos de lo actuado” (21). Tus tesis en el libro son audaces y, supongo, para muchos controversiales. ¿Cómo repercutió en la Argentina y entre los ex militantes en particular la visión crítica audaz que propusiste de las organizaciones armadas?

PC: Lo que aprecio de la recepción de *Política y/o violencia* es que ha sido muy benévola; benévola en el sentido que muchas personas desde distintos ángulos y textos han entrado en diálogo con el libro, que es lo que se espera de un texto.

El ámbito de quienes fueron militantes en los años 70 no es homogéneo. Es un ámbito que tiene muy diferentes componentes, y eso ha generado distintas reacciones frente al libro. Por ejemplo, para algunas personas, como bien dices, el texto se percibe como un texto crítico desde el punto de vista de aquellos que realizaron las acciones armadas. Pero para

otros, yo diría que el libro no es suficientemente crítico. Por ejemplo, algunos textos, como los de Hugo Vezzetti, consideran incluso que mi análisis es tramposo, que yo les hago muchas concesiones a las organizaciones armadas y a una práctica que merecerían una crítica mucho más radical. Hay otra gente que coincide bastante con mi perspectiva y, por supuesto, también hay gente que no tolera ninguna crítica de los 70. No la toleran por distintas razones. A veces porque usan su militancia en los 70 como una especie de credencial que les valida un pasado heroico, que les valida una historia política que no están dispuestos a revisar.

En general, eso viene de gente que está anclada en el pasado de una manera un poco nostálgica, o bien de gente que tiene una figura política pública y que podría entrar en cuestionamiento. Así que la recepción del libro tiene que ver con todas estas posturas y circunstancias.

Me gustaría añadir que tanto en *Política y/o violencia* como en *Poder y desaparición* las cosas que yo digo no son producto exclusivamente de una reflexión personal sino que recuperan una reflexión colectiva sobre los temas tratados. La verdad es que mi apreciación sobre la relación entre política y violencia en los años 70 tiene sus raíces en montones de conversaciones e intercambios con distinta gente que tiene una mirada parecida, es decir, una crítica al uso de la violencia cuando se tiende a potenciarla en lugar de desestructurarla. Es una crítica fundada en que las organizaciones armadas de los 70 tendieron a escalar el nivel de la violencia y no a desescalarlo.

ML: Quiero hacerte una pregunta de seguimiento, de carácter más general, sobre el estado actual de esta revisión histórica de la época revolucionaria en la Argentina. ¿En qué estado se encuentra hoy la construcción de un relato *crítico* sobre la militancia en la Argentina?

PC: Yo creo que desde los primeros ejercicios de la memoria hasta el presente, el foco de la memoria—como tú dijiste antes—se ha ido ampliando. Cada vez más se extiende el espacio temporal, se agregan actores y se considera la responsabilidad social en sentido más amplio. Y eso me parece bueno y saludable porque hace de la memoria un ejercicio

más vasto y, por lo tanto, con mayor interés para los problemas del presente.

Sin embargo, hay dos cuestiones que a mí me han preocupado en estos últimos tiempos con respecto a esta ampliación de la memoria. La primera tiene que ver con la noción que se maneja de terrorismo de estado. Ha habido una ampliación de esta categoría y, en algunos casos, se la extiende al período previo al gobierno militar. Se habla de terrorismo de estado por lo menos desde la época de Isabel Perón. Yo no coincido con esto. Me parece que esta ampliación tiende a difuminar la categoría de terrorismo de estado y, en algún sentido, a banalizarla. Creo que es importante abordar los crímenes de estado que efectivamente se cometieron durante la presidencia de Isabel Perón, pero la categoría de terrorismo de estado tiene dos características fundamentales que no aparecen en ese período. Por un lado, no constituye una política de nivel nacional, centralizada. Por otro lado, no hay control de la sociedad a través del terror en el sentido de que no se usa el terror como instrumento de control efectivo y de paralización de la vida política. Entonces, la extensión del terrorismo de estado me preocupa. Me parece que tiende a desdibujar las características específicas que tuvo la dictadura a partir de 1976.

La otra cosa que me preocupa—por sus implicaciones para el momento presente—es la adjudicación de una práctica terrorista a las organizaciones armadas de los años 70. Me preocupa porque creo que al hacer esto—como ocurre en el libro de Vezzetti *Sobre la época revolucionaria: memorias y olvidos* (2009)—se deja de lado una característica que es fundamental: el uso de una violencia indiscriminada, que no se dirige sobre un blanco específico. En lugar de llamar la atención sobre el carácter indiscriminado de la violencia terrorista, se considera que cualquier violencia que tenga un objetivo político, que se dirija en contra del estado o en contra de cualquier otro actor, constituye un acto terrorista. Me parece que este desplazamiento de la definición del terrorismo es muy serio, también porque se hace como si no nos diéramos cuenta de lo que está ocurriendo. Pensar el terrorismo de esta manera es peligroso porque puede llevar a la penalización y a la desautorización de casi cualquier forma de protesta social o de confrontación con las políticas estatales y

gubernamentales. En ese sentido, creo que la violencia de los 70 debe ser analizada, debe ser criticada, pero tiene características que no son las de una violencia terrorista.

ML: Si me permites robarte una frase de la última página de *Política y/o violencia*, una gran parte del legado de las dictaduras latinoamericanas es que éstas marcaron los “horizontes de pensamiento” de los pueblos americanos (190). Algunos críticos connotados han observado que la izquierda fue tan brutalizada que se hundió en depresiones y, en ese sentido, la melancolía dotó a la postdictadura de su tonalidad afectiva. El lenguaje freudiano del duelo, por tanto, atravesó el período. Recientemente han surgido perspectivas como la del crítico norteamericano John Beverley, quien se ha referido al sentimiento de culpa que ha repercutido en la generación del 60 y 70, manifestándose en una especie de complejo de “guerrilleros arrepentidos” (el término es de él) (Beverley 166).

En *Política y/o violencia*, no percibo arrepentimiento, sino un cuestionamiento duro del actuar de los militantes y las estructuras de las organizaciones. Sin embargo, mi lectura sí percibe un aspecto confesional en tu texto cuando te interrogas sobre las responsabilidades que se deben asignar cuando a la historia se le mira. “¿O a nosotros [los militantes] no nos cabe responsabilidad alguna?”, te preguntas (186).

¿Hasta qué punto la culpa, el arrepentimiento y la destrucción de los “horizontes” han impedido la consolidación de un proyecto político sólido de izquierda en la era postdictatorial? ¿Te parece que este estado anímico se está superando ya?

PC: Yo partiría de distinguir arrepentimiento de responsabilidad. Seguramente yo puedo decir que me arrepiento de muchas cosas que he hecho en mi vida, pero el arrepentimiento tiene que ver con algo de carácter más personal. Mientras que en el ámbito de lo político, lo que cabe es principalmente la toma de responsabilidad. Cuando digo toma de responsabilidad, me refiero sobre todo a cómo hacer de esa experiencia de los 70 algo que pueda ser transmitido generacionalmente. ¿Cómo hacer de esa experiencia algo que sirva, que los jóvenes puedan tomar para hacer

otra cosa? Estoy pensando en el sentido de narración de Benjamin: no transmitir la experiencia de manera literal sino para que el otro haga con esa experiencia lo que quiera y lo que pueda. Yo pensaría, entonces, la cuestión de la responsabilidad política desde quienes fuimos en ese momento actores políticos, desde quienes hicimos cosas, algunas bien, otras más o menos, y otras pésimas. Hay una responsabilidad en ese *haber hecho*, en ese haber participado políticamente, y hay que dar cuenta de todo ello.

Creo que una parte importante de esa toma de responsabilidad es analizar la relación entre política y violencia, que es lo que trato de hacer en mi libro. Pero si yo volviera a escribir ese texto hoy, pensaría en un tercer eje para completar el panorama: la ética. Me parece que la política está constantemente tensionada por la violencia, que es inseparable de las relaciones de poder, pero también por la ética, que es el ámbito desde el que se plantea la pregunta por la justicia. Entonces, hay que tensionar la política desde estos dos lados, el de la violencia y el de la ética. Si bien la pregunta por la violencia estaba presente en los años 70, la pregunta por la ética y por la justicia solo existía de una manera muy primaria. Hoy es necesario reformular todo esto, darle muchas vueltas y ponerlo en relación con la práctica.

En el caso argentino, hay que hablar de distintas responsabilidades, no solamente las que les cupieron a las organizaciones armadas y no solamente las que les cupieron a las fuerzas armadas, que por supuesto tienen una enorme responsabilidad y hoy están siendo juzgadas. Hay a la vez un conjunto de responsabilidades de las que es importante dar cuenta y a partir de las cuales se hizo determinada experiencia. Hoy esta gama de responsabilidades debe ser trabajada desde los lugares de la memoria. No fue casualidad que la guerrilla pensara en una salida de tipo militar para lo político. Tenía que ver con una forma de pensar y de organizar la política dentro de esa sociedad. Tampoco fue casual que las Fuerzas Armadas decidieran matar a todos. Una frase de uso común en la Argentina de esa época era: "Hay que matarlos a todos." Lo decía todo el mundo, desde el carnicero hasta tu mamá en tu casa. Estas lógicas, dinámicas y complicidades son las que tendríamos que poder abordar.

Ahora, actualmente estamos viviendo un momento político muy diferente. En el caso de la Argentina lo que se vivió es una derrota política que fue anterior a la derrota militar. A veces se habla de la derrota a partir de la cantidad de gente que fue aniquilada físicamente. Pero antes de eso, hay que recordar que hubo una derrota de carácter político. Los proyectos que se pusieron en juego para armar otro tipo de sociedad fueron derrotados primero como proyectos políticos. Esa derrota no fue solamente en el caso argentino. Fue una derrota a nivel continental y podríamos decir mundial, una derrota que se dio en un contexto en que se estaban reorganizando las relaciones de poder en el mundo. Pasamos de una organización bipolar a un nuevo tipo de hegemonía. En este sentido, hay que valorar cómo la conformación de una nueva hegemonía de carácter global lleva a una constelación de sentidos completamente diferentes que, a veces, hace difícil la comprensión de lo vivido en los 70. La forma en la que se entendía la política, la forma en la que se entendía la violencia, la forma en la que el sujeto se vinculaba con la política, la importancia del sujeto mismo, la constitución de lo subjetivo: todo eso se fue modificando en esta reorganización hegemónica.

Entonces, hay que hacer memoria tendiendo un puente entre estas dos formas de lo hegemónico (y, por lo tanto, de lo contrahegemónico, porque hoy las resistencias son también diferentes, implican sentidos distintos y se instalan en un mundo diferente). Y en nuestras sociedades esta memoria se está haciendo. No es casualidad que hoy se piense de otra manera la política. No es casualidad que hoy se piense de otra manera la democracia. En aquella época, no podíamos hablar de la democracia y ahora estamos volviendo a una reformulación de ciertas formas de la democracia. Quiero decir que hay una resignificación de la política, de la democracia y de la violencia, al mismo tiempo que existe una suerte de prohibición sobre la violencia, que habría que discutir.

Hoy, por otra parte, vemos una irrupción en las sociedades latinoamericanas del “otro” que en los 70 no estaba. El indígena como sujeto político hoy está. Está aquí diciendo que hay otras formas de pensar, otras formas de justicia, otras formas de ética. Además, es importante

reconocer que todo esto que es nuevo y emergente es una forma de memoria.

II. La idea de la justicia

María Rosa Olivera-Williams: En tus libros *Poder y desaparición y Política y/o violencia*, con admirable honestidad intelectual, das cuenta de la historia que une la política con la violencia en la Argentina, lo que es extensible a la historia del Cono Sur como región, así como a la historia del continente. Este dar cuenta hace que se entienda con mayor profundidad la complejidad del uso de la violencia armada, de la violencia de las desapariciones, de la violencia de las torturas, de “la violencia concentracionaria,” en resumen las violencias de “la guerra sucia,” ya sea la violencia ejercida por la militancia de los 70 cuando se convirtió en guerrilla como la violencia extrema de la represión del estado, bajo las fuerzas armadas. Tú insistes y con razón, especialmente en *Política y/violencia*, en la importancia de no olvidar lo político así como de analizar los proyectos políticos de la militancia de la década del 70 cuando se estudia la historia contemporánea argentina. Me gustaría, entonces, que comentaras si la justicia, la idea de justicia, formaba parte de ese programa político de la izquierda militante y qué justicia o idea de justicia barajaba el estado. En otras palabras, ¿la violencia resistente del programa político de la militancia de izquierda tenía como arma la justicia en sus proyectos de quebrar el monopolio de la violencia estatal?

PC: Podríamos decir que tanto por parte del estado como por parte de las organizaciones guerrilleras había implícita una idea de justicia. En el caso del estado, la idea de la justicia era una idea formal de la justicia, que se apegaba a la noción del derecho. La violencia estatal en la Argentina tendía a definir lo “justo” como aquello que defendía el derecho, aquello que se apegaba a la norma. Sin embargo, esa misma violencia estatal era capaz de romper con la norma de manera consistente. Hay que pensar que la transgresión al derecho en la Argentina había sido constante a lo largo del siglo XX a través de muchos golpes de estado en los que se imponía un orden ilegal para garantizar una sociedad excluyente. Por el lado del estado,

en el discurso la justicia estaba empatada con el derecho, pero en la práctica esto no se respetaba y existía una violencia estatal que aparecía de manera arbitraria para garantizar la exclusión de las mayorías. Es decir, los grupos dominantes en la Argentina no lograban legitimar su dominio a través de procesos electorales y, por tanto, recurrían a las fuerzas armadas para imponerlo.

En el ámbito de las organizaciones armadas, la idea de justicia tenía que ver con la noción de justicia social. Se trataba de una justicia social que buscaba mayor equidad social y económica en el marco del socialismo, como alternativa al paradigma de un capitalismo necesariamente excluyente. El argumento que justificaba la violencia era que frente a un estado que es violento, ilegítimo e ilegal (porque la guerrilla empieza durante un régimen dictatorial, el de Onganía), es válido instituir una violencia revolucionaria que deshaga ese orden. En principio, parecería un razonamiento impecable. Sin embargo, tiene algunos problemas.

Un primer problema es que este uso de la violencia, sobre todo en la medida en la que se fue intensificando, implicó una renuncia a la práctica propiamente política que busca el consenso dentro de la sociedad.

Un segundo problema fue que, en vez de desmontar la violencia estatal, la violencia guerrillera sirvió para potenciarla. Claro, cualquier forma de la resistencia recurre en algún nivel a formas de la violencia. El movimiento zapatista en México, por ejemplo, ha recurrido a distintas prácticas violentas aunque siempre una violencia muy medida, una violencia que nunca intenta rebasar la violencia estatal sino que, en todo caso, intenta detenerla, ponerle un freno. Yo creo que uno de los problemas que ocurre con los movimientos revolucionarios de los 70 es que su violencia intenta rebasar la violencia estatal, intenta reemplazar el poder armado del ejército por uno superior. Esto no hace más que potenciar la espiral de la violencia.

Un tercer problema es que los movimientos revolucionarios operaban dentro de la lógica de las vanguardias. Se autoadjudicaban una representación popular. Es decir, se hablaba y obraba en nombre del pueblo, pero ¿de qué pueblo? ¿Quién adjudicó a los movimientos esa representatividad?

Por último, entra nuevamente el problema de la ética. Evidentemente los movimientos revolucionarios tienen presente la ética en el nivel de sus intenciones. Sin embargo, en última instancia están dispuestos a convalidar los medios en función de los fines, lo cual no es un principio éticamente válido. Digamos, entonces, que en los movimientos revolucionarios hay una intención ética, pero la ética no está claramente presente en la práctica concreta. La violencia guerrillera entra a jugar con la violencia estatal y en algún sentido intenta emparejarse con ella pero, hay que decirlo, sin entrar nunca en la misma lógica.

Quiero ser clara: la violencia guerrillera y la violencia del estado no se asemejan y quienes lo hacen se equivocan. La violencia guerrillera no solo es de otra intensidad—mucho menor—sino de otras características. Pero es una violencia que finalmente no se pregunta seriamente por su propia legitimidad.

MROW: Parece lógico que después de estudiar la violencia de la política y la política de la violencia en la Argentina contemporánea en medio de la cultura memorialista en la que nos hallamos, el tema a tratarse sea el de la justicia. Amartya Sen, quien por más de medio siglo se dedicó al estudio del tema y a los problemas de los grupos más pobres de la sociedad, en *The Idea of Justice* (2009) argumenta por un concepto más empírico, lo que podría ser un concepto relativo de justicia, sociedades “más o menos justas”, y no en la idea de justicia basada en una teoría trascendental de la misma que tendría por modelo a una sociedad perfectamente “justa” y, por lo tanto, utópica, inalcanzable. Para Sen: “La justicia está en última instancia conectada con la manera en que las vidas de la gente se desarrollan y no meramente con la naturaleza de las instituciones que los rodean” (x). Luego resume de la siguiente manera su pensamiento: “Si una teoría de justicia debe guiar la elección razonada de la política, de las estrategias, o de las instituciones, entonces la identificación de arreglos sociales completamente justos no es ni necesaria ni suficiente” (15). En tu ensayo inédito “Valencias políticas de memoria y testimonio, hoy” finalizas con una cita de Alessandro Portelli, quien se refiere a la búsqueda de justicia por medio de la responsabilidad jurídica. Sin embargo, él subraya

que es la memoria la que nos permite “pensar el tema de la responsabilidad social”. ¿Qué tipo de justicia buscamos en nuestro presente globalizado, movido por una nueva economía político-libidinal en la cual el deseo es capturado por el capital y la lógica de la mercancía?

PC: A mí me parece importante la mirada de Amartya Sen en el sentido de que la justicia tiene que ver con la vida concreta de las personas. Lo vincularía también con lo que dice Levinas cuando critica lo que llama “la moral de las manos vacías”—esa idea de que hay una moral que puede no tener una dimensión económica. Creo que la justicia tiene que ver con la responsabilidad por el otro, entendiendo por el “otro” lo que plantea Levinas: la viuda, el huérfano, el extranjero. El otro es el desposeído, el que está en posición de desventaja, el excluido, el oprimido, el pobre. La justicia, para mí, tiene que ver entonces con la toma de responsabilidad que no es solo individual sino social. En la moral liberal, el acto de justicia es un acto principalmente de carácter individual. Tiene que ver con *mi* conciencia. Pero Levinas nos lleva a asumir que la solidaridad, por ejemplo, no es un asunto privado, sino colectivo. Es decir, es *nuestra* responsabilidad darle alimento, abrigo y protección a ese otro.

De alguna manera, no se resuelve el problema de la justicia desde el lugar del “no matarás” porque así se sostiene la injusticia, aunque con la conciencia muy tranquila. La justicia también tiene que ver con “no vas a dejar que el otro se muera,” “no vas a abandonar al otro.” Tiene que ver con una responsabilidad y un interés por la condición del otro. Es eso lo que estaba en la base de la preocupación política en los años 70.

La cuestión de la justicia como algo pegado al derecho, la idea formal de la justicia, no es solamente insuficiente sino también en sí misma poco justa porque el derecho se estructura a partir de formas de organización de la sociedad que están directamente vinculadas con el estado y que, por lo regular, están hechas justamente para desconocer o para ignorar a aquellos que se han expulsado hacia los bordes o hacia afuera de la sociedad. La justicia no se puede asimilar a la idea del derecho, sino que necesariamente tiene que interrogarlo. La justicia se asocia entonces con el cuestionamiento del derecho, del estado y del orden

existente que hace que haya una gran cantidad de personas que se empujan hacia los márgenes de ese orden. Esto es particularmente cierto en sociedades corporativas como las actuales donde se desplaza lo público y donde se tiende hacia la pérdida de derechos de una enorme cantidad de sujetos que pasan a ser simples cuerpos, cuerpos en el sentido biopolítico, es decir, cuerpos que o se funcionalizan para su utilidad en el mercado o bien se desechan.

Cuando Benjamin habla de la justicia, no excluye la violencia. Sin embargo, habla de una violencia que nunca atenta contra el alma de las personas. Esto es todo lo contrario de lo que hace el mercado, que lo único que hace es atentar contra el alma de las personas, destruir su condición más fundamentalmente humana. Luego Benjamin dice otra cosa importante: que nadie puede estar seguro de estar ejerciendo la justicia. En otras palabras, dice Benjamin que nadie *tiene* la justicia y mucho menos la certeza de la justicia. Nadie puede decir “yo soy justo.” Esto es fundamental porque así la justicia ocupa un lugar incierto, de interrogación, de pregunta al estado, al derecho, al otro, pero también a *uno mismo*. Yo recordaría la importancia de la siguiente pregunta: ¿cómo la justicia me interroga a mí como sujeto de mis propias prácticas?

MROW: En una entrevista reciente, la socióloga Elizabeth Jelin dijo: “Hace 15 años teníamos la certeza de que había una relación necesaria entre la activación de las memorias del pasado represivo y los procesos de institucionalización democrática” (100). De esa manera, Jelin ponía énfasis en el sobreentendido de que hay que recordar para no repetir los errores y horrores del pasado. Parecía que una política activa que incluía a la memoria como principal medio para traer el pasado al presente era esencial para construir democracia hacia el futuro. Sin embargo, Jelin desarticula este supuesto con la siguiente pregunta: “¿una política activa de memoria es condición necesaria para la construcción democrática? Y cuando digo construcción democrática me refiero a diferentes ámbitos y niveles de la vida pública” (100). Me parece que tú compartes la preocupación de Jelin. En otro texto inédito, “Valencias políticas de memoria y testimonio, hoy”, señalas y te parafraseo: que ni amnistía es amnesia, ni memoria es igual a

justicia. Asimismo en “Formas y sentido de lo represivo, entre dictadura y democracia” critica ciertas prácticas de la democracia argentina, que a pesar de sus trabajos constantes de hacer memoria sobre las prácticas de un estado de excepción continúa con prácticas injustas que, por ejemplo, hacen desaparecer a ciertos grupos: los pobres, los jóvenes, los criminales, la población migrante, etcétera. Me gustaría que reflexionaras en las maneras en que la memoria pueda llegar a ser un ejercicio social y políticamente significativo para las sociedades que se están consolidando. ¿Se puede “hacer política de la memoria” desde la noción de ciudadanía y no sólo desde la noción de la víctima?

PC: La memoria se puede entender como una condición necesaria pero no suficiente para las prácticas democráticas. Sin embargo, habría que precisar un poco más ¿de qué clase de democracia estamos hablando? y ¿de qué clase de memoria estamos hablando?

Cuando hablamos de democracia, yo haría una distinción (un poco burda quizás) entre democracias “formales” y democracias “participativas.” Hay democracias que quedan bastante en lo procedimental. De hecho, muchas de las democracias occidentales tienen esta característica. O sea, se quedan en esta dimensión de los procedimientos más que entrar en la cuestión de lo participativo. Pero desde mi punto de vista, lo característico de la democracia es la participación, no solamente en la toma de decisiones sino en todas las actividades que hacen a la vida política. En este sentido, creo que América Latina está haciendo una serie de experiencias *muy* importantes que, aunque representen transformaciones que pueden parecer menores, no lo son porque implican formas alternativas de pensar y organizar lo político en un momento en que los patrones de organización global son terriblemente poderosos y tratan de imponer su formato sobre la totalidad del mundo. En este contexto, lo que parecen pequeñas desviaciones y transformaciones no son tan pequeñas porque marcan la posibilidad de otros derroteros y desvían la marcha de los grandes centros de poder global.

Cuando la democracia se abre a una participación más amplia, propicia el desarrollo de la memoria social. Digo esto porque cuando el otro

excluido se integra y empieza a ejercer como sujeto político, muchas veces este “otro” es el mismo que antes ocupó el lugar de la víctima en los distintos procesos de abuso por parte del Estado. En este sentido, todas las prácticas de memoria son una forma de dar cuenta de este otro, de hacerse cargo de este otro, de resarcir a este otro y juzgar a los responsables. Se ha tratado de alentar la idea de que la memoria es peligrosa y que hacerla puede desestabilizar terriblemente a las democracias. Pero no es así. En el caso argentino se ha visto con toda claridad que no es así. A pesar de la represión, a pesar de las maniobras para acallarla, la memoria ha sido posible. A pesar de lo que dicen los contrarios a las políticas de la memoria, tomar el lugar de la víctima, dar cuenta de ella y establecer responsabilidades ha sido una parte fundamental de la práctica democrática.

Sin embargo, la memoria tiene distintas funciones y no es necesariamente resistente. Por ejemplo, el énfasis en la memoria del miedo tiende a la inmovilidad de la sociedad. La idea de que, a despecho de la justicia, hay que cuidar la democracia porque es muy frágil, resulta en el mantenimiento de la impunidad. Al mismo tiempo, hay otras formas de memoria que enfatizan en la víctima—la “víctima inocente”, la “víctima inerme”, etcétera—y, por tanto, tienden a exaltar la potencia del estado y en ese sentido tampoco son movilizadoras. Hay memorias heroicas, que como bien sabemos no sirven para nada. Pero también hay memorias que tienen que ver con las responsabilidades de las que hablamos recién.

Cuando tenemos una memoria política, el sujeto político tiene responsabilidad y tiene la obligación de tomar esa responsabilidad. Este tipo de memoria con responsabilidad social fortalece a la ciudadanía y da lugar a traer el pasado, pero siempre en función de lo que está pasando en el presente. Ésta es la única memoria viva que tiene sentido practicar: una memoria que tiene que ver con el presente, para crear otra cosa, para armar otra cosa.

En resumen, la utilidad de la memoria para la democracia tiene que ver con la valencia política que esa memoria tiene. Si el derecho tiene que ver fundamentalmente con el estado, la memoria y la justicia tienen que ver con la sociedad. Arrancan de la sociedad y se encarnan en ella. Van más allá

del estado. Pueden sobrepasar al estado incluso. La memoria y la justicia son prácticas sociales que tienen una enorme potencia, sin desconocer el lugar que ha ocupado el derecho. No podemos negar, por supuesto, que en el caso de Argentina, los juicios contra los militares fueron fundamentales. Incluso posibilitaron otras formas de transformación social. Pero la memoria y la justicia tienen un anclaje muy fuerte en la sociedad cuyo poder es igualmente innegable.

III. Militancia, género y familia

Mónica Szurmuk: En *Política y/o violencia* historizás el origen de las prácticas violentas que hicieron eclosión durante la última dictadura pero que tenían una continuidad en la Argentina moderna. También describís muy bien los esquemas morales de los gobiernos militares y sus estrictos parámetros de género. ¿Qué podés decirnos de los cambios societales en la década del setenta que llevaron a las mujeres a la militancia y a la lucha armada en números comparables a los de los varones? ¿Cómo era esta generación que pensaba que podía hacer todo al mismo tiempo: la lucha armada, la política y la familia? Parece necesario transportarnos a aquella época porque todo esto no se puede entender desde los parámetros de hoy de la sociedad civil y de lo privado.

PC: Mi apreciación es que en los años 60 y 70 cambia todo. A lo mejor tengo esta apreciación porque fue mi generación. Dicen que todas las generaciones afirman que todo cambió con ellas. Pero voy a tratar de decir, desde mi punto de vista, qué cosas cambian.

En primer lugar, cambia la forma de hacer política y en particular política de izquierda. Comienza una forma de hacer política que es mucho más participativa y mucho más crítica. Hay una crítica al modelo soviético, una crítica al modelo chino, una fuerte expectativa con la experiencia de los cubanos, pensando que ésta podría ser una alternativa para América Latina. En fin, hay una forma mucho más cuestionadora de la propia izquierda. Es una forma de hacer política, a la vez, mucho más impaciente. No había que esperar a que las condiciones objetivas cambiaran, que era lo que decían los partidos comunistas tradicionales. ¡Había que hacer la

revolución ya! Y también hubo una forma de hacer política mucho más comprometida. No sé si para los otros países tendrá sentido, pero en Argentina hablábamos de “poner el cuerpo,” de meterse, de un involucramiento que implicaba ponerse en riesgo.

En segundo lugar, hay un cambio en la familia. La familia se empieza a pensar con relaciones más equitativas. Hay una crítica de la familia tradicional como una familia esquemática, pero también como una familia aburrida. Hay muchas obras de teatro de la época en las que se habla del aburrimiento clasemediero de los domingos. También se hablaba de la hipocresía de la familia en materia moral y sexual. En esa época, llega la píldora anticonceptiva y eso implicó una libertad sexual que no existía en las generaciones anteriores y que dio lugar a otro tipo de vínculo en las parejas jóvenes.

Todo esto se conecta con un cambio en el lugar de la mujer. Hay que recordar que las mujeres teníamos ciudadanía desde poco tiempo antes. En la década de los 50 fue cuando se logró el voto femenino. Los 60 y los 70 son la época en que las mujeres se incorporan de manera más amplia al trabajo, a las universidades, y por lo tanto, también a la vida política, aunque todavía de una manera incipiente. No había grandes dirigentes mujeres en el sistema político tradicional o institucional. Las mujeres podían participar en política, pero era algo bastante novedoso inclusive en los medios revolucionarios. Por ejemplo, yo recuerdo muy claramente que los cubanos sostenían enfáticamente que las mujeres no podían participar en las mismas tareas que los hombres en el quehacer revolucionario. Las mujeres solo podían hacer tareas de apoyo. La idea de que las mujeres podían ir hombro a hombro con los hombres fue bastante nueva y tuvo una serie de obstáculos. De hecho, al plantearnos la idea de la igualdad (que era como se lo veía entonces), había que lidiar con puntos de partida muy distintos: diferentes condiciones físicas, sociales y culturales, que dificultaban el camino.

Creo que en la práctica más política el lugar de los hombres y de las mujeres era relativamente equivalente. No se asumía que una mujer no entendía de política o que entendía menos que un hombre. Creo que también hubo mucho ajustes en las relaciones familiares, en las relaciones

de parejas, modificación de roles e intercambios. Pero al mismo tiempo, en las organizaciones armadas se produjo una configuración mezclada, con componentes que se modifican y componentes que se reproducen. Además, la modificación del lugar de los géneros no ocurre de manera homogénea porque en la militancia había gente que venía de distintos medios sociales y políticos.

Dentro de las organizaciones armadas, a medida que las prácticas políticas fueron siendo desplazadas por las prácticas militares, se tendió también a un desplazamiento de las mujeres de los lugares de decisión. O sea, en la militarización predomina una lógica masculina y las prácticas son de carácter principalmente masculino. Tienen que ver más con la fortaleza del cuerpo, el uso de la violencia y las aptitudes socialmente más desarrolladas por los varones. Esto fue muy marcado a partir de cierto momento porque las conducciones de las organizaciones guerrilleras eran masculinas y operaban con una mentalidad militar. Hubo mujeres que llegaron a niveles importantes, pero nunca alcanzaron los niveles más altos.

Una cosa que no se modificó en absoluto en las organizaciones fue la concepción de la preferencia sexual. Había un prejuicio con la homosexualidad muy poderoso. Las personas homosexuales no tenían cabida en las organizaciones armadas, o lo tenían ocultando su identidad; no hubo capacidad de romper con eso.

MS: Escribiendo sobre el Holocausto, Sander Gilman, en *The Jew's Body* (1991), habla de la memoria histórica y su efecto a menudo adormecedor. Dice: "Sabemos cómo termina la historia. Termina horriblemente en las cámaras de gas de Auschwitz, pero eso es el pasado y como tal es seguro porque es conocido. Lo que es más aterrador es la complejidad continua del presente cuyo último acto no conocemos" (8). Quiero preguntarte ¿qué aspectos del pasado que concluye en los campos de concentración argentinos (y latinoamericanos) han sido ocluidos y olvidados y necesitarían ser debatidos, repensados o estudiados?

PC: No hay nada que confluya necesariamente en los campos de concentración. No hay nada que marque inexorablemente este camino.

Creo que hay distintos elementos en la historia argentina que confluyen hacia la creación de los campos de concentración en los 70, pero pudieron no haber terminado en una situación concentracionaria.

Efectivamente podemos hablar de una sociedad que tiene rasgos de racismo desde el siglo XIX y un racismo bastante marcado que resultó en el exterminio de la población indígena. O sea, prácticamente se funda la nación con un genocidio y ese genocidio está allí como un componente terriblemente importante.

Podemos hablar también de otras formas de lo autoritario, en un sentido más general, que también están presentes desde la fundación de la nación. La Argentina desde siempre se construye como un espacio binario (peronistas vs. antiperonistas, federales vs. unitarios) y esto produce una violencia tremenda.

También habría que mencionar el militarismo durante todo el siglo XX, y la importancia del servicio militar obligatorio que va permeando toda la población masculina, formateándola con el orden cerrado y la disciplina militar.

Pero a pesar de todo esto, no creo en la visión fatalista de que necesariamente esos elementos tenían que desembocar en los campos de concentración. Creo que podría haber habido todos estos elementos sin que necesariamente hubiera este desenlace.

MS: Claro, pero lo que pasa es que esta historia concluye del mismo modo en toda Latinoamérica, con poquitas excepciones. Me parece que hay algo, un entrenamiento, un cambio de mentalidad que hace posible la aparición de campos de concentración desde México a la Patagonia.

PC: No hay campos de concentración en todas partes. Lo que ocurre en Argentina es algo bastante peculiar. Lo que hay en todo el continente es la desaparición forzada de personas. Eso sí lo tenemos en todo el continente. Y este fenómeno tiene que ver con una jugada que es geopolítica.

Lo que ocurre en los 70 y 80, que son las dos décadas de la desaparición forzada en América Latina, es que se redefine el control del mundo. El bloque socialista se está cayendo a pedazos y lo que se está

reorganizando es la hegemonía mundial. En un escenario donde la bipolaridad ya estaba definiéndose, para Estados Unidos era fundamental el control de “su” continente. Y allí hay una decisión de los distintos estados latinoamericanos en sostener esto. Los regímenes militares en América Latina saldan la guerra fría y abren un proceso diferente.

Yo le doy mucha importancia a lo ocurrido en los 70. Me parece que los 70 son una especie de bisagra. Al mismo tiempo que cierran el período de la Guerra Fría, abren una nueva reorganización hegemónica global. Las llamadas “guerras sucias” fueron el requisito para garantizar el control del continente americano que estaba en un proceso político de búsqueda de otra cosa, de modelos alternativos al estadounidense. Había una movilización tremenda en esas décadas, y las guerras sucias fueron la forma de abortar esos procesos.

Lo que tenemos hoy, entonces, es el resultado de aquella época y de esas represiones: unas democracias blandas, en general construidas desde arriba y no desde abajo, la apertura de los mercados y el inicio de la política neoliberal. Fue el comienzo de una nueva fase, un gran cambio de escenario internacional para abrir esto que hoy llamamos globalización.

Obras citadas

- Badaró, Máximo. “Repensando la relación entre memoria y democracia: entrevista a la socióloga argentina Elizabeth Jelin.” *Stockholm Review of Latin American Studies* 7 (diciembre de 2011): 99-108.
- Beverley, John. “Repensando la lucha armada en América Latina.” *Sociohistórica* 28 (Universidad Nacional de La Plata, 2011): 163-177.
- Calveiro, Pilar. *Poder y desaparición*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2006.
- . *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.
- Gilman, Sander. *The Jew's Body*. New York: Routledge, 1991.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.