



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política

Nicholas Dieter Berdaguer Rauschenberg

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e244>

Recibido: 25-07-2019 Aceptado: 06-03-2020

El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política

The 'Oscar del Barco' debate: underground memory, performative contradiction and the place of the history of political violence

O debate 'Oscar del Barco': memória subterrânea, contradição performativa e o lugar da história da violência política

Nicholas Dieter Berdaguer Rauschenberg nicholasrauschenberg@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-1779-0622>

Instituto de Estudios para América Latina y el Caribe; Facultad de Ciencias Sociales;
Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Argentina)



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

Resumen

Buscamos analizar el amplio debate generado en torno a las declaraciones del ex guerrillero Hector Juvé y la carta del filósofo Oscar del Barco en la revista *La intemperie*, en 2004. Inicialmente, recuperaremos algunas de las primeras reacciones sobre el exceso de moralidad y la *teoría de los dos demonios* que sugiere rehabilitar del Barco. En seguida, analizaremos el debate entre del Barco, Jinkis, Ritvo y Grüner en torno al sentido político de la carta. Si el *no matarás* como crítica político-moral a la lucha armada se funda en la máxima *la maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos*, ¿no estaría autoexcluyéndose del Barco al ignorar las consecuencias políticas de su carta cuando todavía reinaba la impunidad de los represores de la última dictadura? Finalmente, reconstruiremos brevemente el complejo debate entre Horacio Tarcus y Elias Palti sobre el lugar político de la violencia en la historia.

Palabras Clave: Oscar del Barco; no matarás; guerrilla; dictadura civil-militar, Argentina

Abstract

We seek to analyze the broad debate generated around the statements of former guerrilla Hector Juvé and the letter of the philosopher Oscar del Barco in the magazine *La intemperie*, in 2004. Initially, we will retrieve some of the first reactions about the excess of morality and the "theory of the two demons" that suggests rehabilitating del Barco. Next, we will analyze the debate between del Barco, Jinkis, Ritvo and Grüner about the political meaning of the letter. If the "you will not kill" as a political-moral criticism of the armed struggle is based on the maxim "evil consists in excluding oneself from the consequences of reasoning", would not Oscar del Barco excluding himself by ignoring the political consequences of his letter when still reigned the impunity of the repressors of the last dictatorship? Finally, we will briefly reconstruct the complex debate between Horacio Tarcus and Elias Palti about the political place of violence in history.

Keywords: Oscar del Barco; you will not kill; guerrilla, civil-military dictatorship, Argentina

Resumo

Question, Vol. 1, N.º 65, abril 2020. ISSN 1669-6581

Instituto de Investigaciones en Comunicación | Facultad de Periodismo y Comunicación Social | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Página 2 de 28



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

Procuramos analizar o amplo debate gerado em torno das declarações do ex-guerrilheiro Hector Juvé e da carta do filósofo Oscar del Barco na revista *La Intemperie*, em 2004. Inicialmente, vamos reconstruir algumas das primeiras reações sobre o excesso de moralidade e a “teoria do os dois demônios” que sugere reabilitar a del Barco. Em seguida, analisaremos o debate entre del Barco, Jinkis, Ritvo e Grüner sobre o sentido político da carta. Se o Não Matarás como crítica político-moral à luta armada se funda na máxima “O mal consiste em excluir-se das consequências do raciocínio”. Não estaria se autoexcluindo del Barco ao ignorar as consequências políticas de sua carta quando a impunidade dos repressores da última ditadura ainda reinava? Finalmente, reconstruiremos brevemente o complexo debate entre Horacio Tarcus e Elias Palti sobre o lugar político da violência na história.

Palavras chave: Oscar del Barco, não matarás, guerrilha, ditadura civil-militar, Argentina

El pedido de perdón oficial realizado por el ex presidente Néstor Carlos Kirchner en lo que era la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) el 24 de marzo de 2004 marcó sin dudas una abertura hacia un nuevo horizonte para la memoria política en Argentina. Además de pedir perdón en nombre del Estado argentino por la impunidad y el silencio sobre los crímenes y las víctimas, Néstor Kirchner habló en nombre de una generación que él representaba, especialmente aquella expresada por la Juventud Peronista de los años 1970 y otros grupos que se animaron a resistir a las dictaduras cívico-militares. Ese mismo día Néstor Kirchner hizo retirar de la Casa Rosada los cuadros de los ex presidentes *de facto* Jorge Rafael Videla y Reynaldo Bignone. Se abrió así un nuevo paradigma político para repensar – y sobre todo discutir – públicamente los años del terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Recordemos además que ya en agosto de 2003, a tan solo dos meses de asumir su mandato, Néstor Kirchner había respaldado desde el Poder Ejecutivo el proyecto de ley 25.779 de la diputada Patricia Walsh (de Izquierda Unida) que anulaba las leyes de Obediencia Debida y Punto Final. Este hecho venía a consolidar la incesante lucha de diversos organismos de Derechos Humanos y familiares de detenidos-desaparecidos contra la impunidad. A partir del 2005 la Corte Suprema de Justicia emite un fallo definitivo sobre el *caso Simón*, iniciando lo que llamamos el tercer período de *justicia de transición* en la Argentina con la apertura de las llamadas *megacausas* (Rauschenberg, 2014).

En los años '90, algunas discusiones sobre los distintos sentidos políticos de la militancia de los 60 y 70 empezaban a salir a la luz, como el estreno de la película de David Blaustein,



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

Cazadores de utopías, de 1996 con repercusión en el Diario Página/12, y la publicación de una biografía del dirigente montonero Rodolfo Galimberti, que generó un debate en marzo y abril del 2001 en ese mismo diario (Oberti y Pittaluga, 2001). Sin embargo, hasta entonces el discurso predominante por parte de las víctimas del terrorismo de Estado y los organismos de Derechos Humanos estaba orientado a denunciar los crímenes de las fuerzas represivas y a caracterizar el plan sistemático de represión y desaparición de personas, incluido el robo de bebés. Los discursos que intentaban confrontar los proyectos políticos en pugna y que llevaron hacia una sangrienta dictadura eran, por así decirlo, desplazados a un segundo plano. Además, cabe destacar el énfasis cotidiano que los medios de comunicación dominantes que apoyaron la dictadura hacían en favor de reciclar la *teoría de los dos demonios* (Crenzel, 2013) como si fuera posible establecer una equivalencia de fuerzas entre “dos partes” que se habían enfrentado, tal como sugiere el prólogo del *Nunca Más* (CONADEP, 2012). Recordemos la infame presencia en 1997 del genocida Etchecolatz, invitado por Mariano Grondona (*Hora clave*, Canal 9), para *discutir* sobre la *verdad de los desaparecidos* con Alfredo Bravo. Mucho de ese envalentonamiento de los militares impunes venía de versiones negacionistas, revisionistas y relativistas sobre los hechos del terrorismo de Estado, algo que Federico Lorenz (2007) llamó *vulgata procesista*, a la que podríamos incluir algunas tendencias como *memoria completa* y las intervenciones violentas de Cecilia Pando que intentan justificar lo peor del terrorismo de Estado, como la tortura y el robo de bebés.

El debate que abordaremos fue iniciado por la polémica carta del filósofo argentino Oscar del Barco, exmilitante del partido comunista hasta 1963 y exiliado en México entre 1975 y 1983. Esta carta desató una serie de posiciones y matices políticos y filosóficos sobre la actuación de la izquierda – guerrillas, violencia insurgente – de los años 1960 y 1970. Trataremos de organizar la amplitud de intervenciones en tres bloques. En un primer momento haremos un breve recorrido por los primeros textos de esa polémica y buscaremos reconstruir algunas posiciones en torno a la dimensión política del espectro memorial desatado por la carta. Buscaremos asociar esas primeras reacciones a la idea de *memoria subterránea*. En seguida, abordaremos uno de los debates centrales, a saber, aquél que involucra a Jinkis, Ritvo y Grüner, además de del Barco, sobre el sentido político de la carta y sus posibles consecuencias en su presente de enunciación a partir de la noción de *contradicción performativa*. Finalmente, analizaremos el comienzo del intercambio entre Horacio Tarcus y Elias Palti sobre la *instrumentalización de la violencia* y la *subjetividad militante*. ¿Qué nos aporta discutir los hechos de violencia de los movimientos insurgentes a la luz de un desplazamiento de la política, como propone Oscar del Barco? ¿Cómo los espectros de ese



pasado siguen de alguna forma latentes pese a que el autor de la polémica carta quiera refundar la política en términos puramente éticos? ¿En qué términos es posible plantear una autocrítica de los movimientos insurgentes?

1. La carta de Oscar del Barco y la memoria subterránea

El debate del Barco tuvo origen con la publicación de una entrevista de Héctor Jouvé, ex militante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), en la revista cordobesa *La Intemperie*, en octubre y noviembre de 2004. Esa entrevista había sido realizada por Jouvé para el video-documental *La guerrilla que no fue*, del Centro de Capacitación Cinematográfica de la Ciudad de México. En la entrevista, después de explicar las razones políticas que lo llevaron a su incorporación al EGP, Jouvé narra el ajusticiamiento a Adolfo Rotblat (*alias* Pupi):

Cuando llegamos, Masetti, que era el jefe, nos comunica que lo iban a fusilar. Yo le pregunto por qué. Y me dice cosas como que el Pupi no andaba, que en cualquier momento nos iba a traicionar, que andaba haciendo ruido con la olla, que andaba desquiciado. Yo pienso que estaba muy mal, que se había quebrado, pero no vi que representara un peligro. Me dice "bueno, entonces vas a ser vos el que le dé un tiro en la frente". Yo les digo que no le voy a dar un tiro en la frente a nadie y mi hermano me dice que me calle la boca. Y la cosa quedó ahí... estaba mi hermano y estaba un muchacho que está en Cuba ahora, Canelo, así que... se hizo la ejecución. Yo no estaba, porque salí con el grupo nuevo, que no sabía de esto, y los llevé a caminar por la sierra (Jouvé, 2007, pp.14-15).

El relato sigue con el fracaso del grupo que no podía ni siquiera satisfacer sus necesidades básicas. Todos estaban debilitados y algunos heridos. Pero menciona además otro ajusticiamiento, el del exbancario Bernardo Groswald que no soportó las condiciones precarias de la guerrilla. Jouvé presenció ese fusilamiento. «Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico» (Jouvé, 2007: 17). Poco después los pocos que quedaban del grupo caen presos en manos de la gendarmería y Jouvé pasa por muchas prisiones: en Tucumán, Resistencia, hasta llegar a Rawson, donde conoce a otros presos políticos vinculados a otros grupos guerrilleros, como las FAR, Montoneros y ERP.

Al mes siguiente de la publicación del segundo fragmento de la entrevista cedida por Jouvé, el filósofo Oscar del Barco publica una breve y enfurecida carta que sostiene una marcada línea ético-moral de argumentación, haciendo hincapié en la idea universalizable de responsabilidad donde propone como principio el *No matarás*. En el momento de la lectura de la entrevista, del Barco dice que se dio cuenta de que él mismo, «por haber apoyado las actividades de ese



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado» (del Barco, 2007a, p.31). En la entrevista, Juvé comenta que Oscar del Barco militaba en Montoneros. «No hay 'causas' ni 'ideales' que sirvan para eximirnos de culpa», dice del Barco (*ídem*). Más adelante dice que «mientras no asumamos la responsabilidad de reconocer el crimen, el crimen sigue vigente» (*ibid.*: 32). «Los llamados revolucionarios se convirtieron en asesinos seriales, desde Lenin, Trotsky, Stalin y Mao, hasta Fidel Castro y Ernesto Guevara» (*ibid.*: 33). Lo más grave de su breve carta fue una denuncia explícita a la participación del poeta Juan Gelman en Montoneros:

El camino no es el de "tapar" como dice Juan Gelman, porque eso -agrega- "es un cáncer que late constantemente debajo de la memoria cívica e impide construir de modo sano". Es cierto. Pero para comenzar él mismo (que padece el dolor insondable de tener un hijo muerto, el cual, debemos reconocerlo, también se preparaba para matar) tiene que abandonar su postura de *poeta-mártir* y asumir su responsabilidad como uno de los principales dirigentes de la dirección del movimiento armado Montoneros. Su responsabilidad fue directa en el asesinato de policías y militares, a veces de algunos familiares de los militares, e incluso de algunos militantes montoneros que fueron "condenados" a muerte (del Barco, 2007a, p.33).

Como si ya no fuera claro hacia dónde se dirige su opinión, del Barco lo escribe textual: «podría reconsiderarse la teoría de los 'dos demonios', si por 'demonio' entendemos al que mata, al que tortura, al que hace sufrir intencionalmente» (*ibid.*: 32). Ya hacia el final refuerza su argumento:

Yo culpo a los militares y los acuso porque secuestraron, torturaron y mataron. Pero también los "nuestros" secuestraron y mataron. Menéndez es responsable de inmensos crímenes, no sólo por la cantidad sino por la forma monstruosa de sus crímenes. Pero Santucho, Firmenich, Gelman, Gorriarán Merlo y todos los militantes y yo mismo también lo somos. De otra manera, también nosotros somos responsables de lo que sucedió. Esta es la base, dice Gelman, de la salvación. Yo también lo creo (del Barco, 2007a, p.35).

La carta de Oscar del Barco desató una serie de reacciones de intelectuales y ex militantes políticos vinculados o no a las guerrillas, que enviaron cartas a la revista *La Intemperie* en las semanas siguientes con comentarios disruptivos alentando un debate en torno a esa «memoria subterránea», es decir, una memoria que siempre circula colectivamente como un espectro, pero que necesita un contexto crítico de validación para expresarse (Pollak, 1989). Después de introducir el contexto de la carta de del Barco, podemos preguntarnos en qué medida, ante las



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

políticas y la discursividad sobre los Derechos Humanos, la izquierda estaba dispuesta a revisar su lenguaje heroico tradicional «que veía en la represión parte de la experiencia política de los militantes y eludía las denuncias y referencias legalistas para enfatizar reclamos sociales y económicos» (Makrarian, 2006, p.9). Para muchos de los sobrevivientes resulta muy difícil «reconsiderar lo actuado no sólo porque implica poner en jaque su pasado, sus decisiones y sus opciones de vida, sino también porque involucra un cuestionamiento a compañeros que hoy no pueden participar de este replanteo y cuya muerte se encuentra signada por esta historia» (Basualdo, 2007, p.11). Reaccionando a la carta de del Barco, Carlos Keshishián escribió que «en Argentina los grupos que asumieron posiciones combativas pecaron por voluntaristas y sectarios. El voluntarismo indujo a una percepción de la realidad no como ella era, sino como querían que fuese y el sectarismo los condujo al aislamiento no sólo del resto de las militancias sino del pueblo mismo» (2007, p.37). Keshishián rechaza la recuperación forzosa de la *teoría de los dos demonios* que sugiere del Barco:

es por lo menos una inmoralidad política poner en la misma categoría [por un lado] a los asesinos al servicio del imperialismo y movilizados por los Estados Opresores y [por otro] a los miles de torturados, humillados y asesinados, que en el mundo sufrieron y sufren por su anhelo de un mundo mejor (Keshishián, 2007, p.38)

Keshishián llama la atención al fracaso necesario de las acciones terroristas: no son capaces de construir poder desde los diferentes sectores populares. La acción verdaderamente revolucionaria debe legitimarse proporcionando un protagonismo popular y no cerrándose en códigos sectarios lejos de la comprensión popular.

Alberto Parisí también envió una carta rechazando categóricamente la mención a la *teoría de los dos demonios* propuesta por del Barco. Esa teoría que surgió durante el gobierno de Alfonsín – y quedó impresa en la memoria política argentina en el prólogo del *Nunca Más* – trataba de traducir los hechos de violencia de la última dictadura cívico-militar proponiendo la idea de que hubo una confrontación entre *dos bandos*. La derecha argentina «le llamó “guerra sucia”: “guerra” porque el enfrentamiento había sido entre dos *ejércitos* y “sucio” por las condiciones específicas del contendiente que emergía y se escondía dentro de la sociedad misma (lo cual implicaba darle un *tratamiento específico*: la tortura sistemática de todo grupo sospechoso, desapariciones, agresión abierta a la propia sociedad, etc.)» (Parisí, 2007, p.41). Parisí ve en la carta de del Barco un cierto fundamentalismo moralista que no permite ver los matices políticos en juego, tanto en el objeto de la memoria – la violencia insurgente – como en las consecuencias políticas por adherir a *la teoría de los dos demonios*. Al poner el énfasis en



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

una lectura de Levinás, del Barco pierde una serie de «mediaciones para comprender el mundo de lo político al situarse sólo en la sustancia de un mandato ético originario. Creo que es esta falencia la que hace del fundamentalista un discurso de culpa y condena» (Parisí, 2007, p.43). Para el filósofo cordobés Diego Tatián, habría que preguntarse, antes de condenar las consecuencias políticas de la carta, si ella sirve para pensar esa memoria y si la cierra aún más. La carta «¿produce pensamiento – lo que no quiere decir acuerdo – o sólo tiene voluntad de efecto y expresa un interés privado? [...] ¿Bloquea la comprensión o la enriquece agregándole una dimensión imprescindible de aquí en más?» (Tatián, 2007, p.75). Para Tatián, no se trata en la carta de del Barco «de condenar anacrónicamente a quienes en los años setenta se vieron envueltos en la lógica de la violencia o creyeron que la vía armada era la mejor, sino de contribuir para que el relato actual que seamos capaces de forjar sobre todo ello no sucumba a la mentira, la deshonestidad, la autocomplacencia, el (auto) engaño o la simple ingenuidad» (Tatián, 2007, p.75). Ese es el desafío del legado de la «mayor y más extraordinaria voluntad de justicia vivida por la historia» (Tatián, 2007, p.76): no repetir el voluntarismo político sectario también en el plano de la memoria, sino dar cuenta, además, de los matices y todas las dimensiones de las implicancias de las memorias de los hechos de violencia, como la justicia de transición y los proyectos políticos en juego, tanto los que desataron la violencia y cómo esa memoria política juega en la puja de proyectos políticos en la actualidad.

Sin embargo, es la carta de Héctor Schmucler – que conoció a Oscar del Barco en la época narrada por Juvé – la que revela la dimensión más personal de lo que denuncia del Barco: su propio hijo, Pablo Schmucler, fue asesinado por Montoneros por desertor:

Yo (no sólo yo por supuesto) había intentado que Pablo, mi hijo guerrillero, probablemente buen tirador y riguroso en los duros principios de la organización Montoneros, desertara de una guerra que a mí me parecía inútil y que él la sabía perdida. Su desertión era mi forma de salvarlo. En mi vida nunca había deseado algo con tanta vehemencia. Los que continuaban ofuscados en el color de la sangre y en la razón de la muerte preferían incorporarlo en el triste listado de los héroes sacrificados; Pablo optó por este camino. [...] ¿El correr de los años facilitará la aceptación de que el asesinato como tal es repudiable e incomprensible para quienes aspiran a un mundo en el que la vida humana sea irremplazable? (Schmucler, 2007, p. 81).

Schmucler compara ese espíritu revolucionario al de la obra de Dostoievski, *Los endemoniados*. «Rotblat es Shatov, asesinado por abstractas razones en la que la sangre hermana a los “revolucionarios”» (Schmucler, 2007, p.84). Es como si la revolución ocupara el



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

lugar de Dios, y los hombres – que son quienes piensan la revolución – se encontraran habilitados a actuar como dioses. «La “razón revolucionaria” se autojustifica, no hay otra libertad que la que se deriva del reconocimiento de la ‘necesidad’ revolucionaria» (Schmucler, 2007: 85). Pese a entender el problema de la referencia a la *teoría de los dos demonios* de la carta de del Barco como un error de lectura política de la actualidad, Schmucler encuentra el punto neurálgico: se trata de preguntarse quiénes son los sobrevivientes de la lucha armada.

Si seguimos el planteo del texto de Alejandro Kaufman, deberíamos preguntarnos: ¿en qué medida hubo una guerra, si es que la hubo? ¿Cuándo se entra en la guerrilla, se está dispuesto a matar o morir, en una situación donde hay dos masas antagonistas, organizadas y enfrentadas? La guerra es un conflicto colectivo «que afecta a por lo menos dos grupos antagónicos que despliegan la fuerza más brutal que sean capaces de ejercer a los fines de subyugar al enemigo. Una vez desencadenadas esas fuerzas no hay otra manera de detener la matanza que no consista en que uno de los contendientes esté dispuesto a morir en manos del enemigo o del amigo» (Kaufman, 2007, p.299). Hay guerra si el resultado es incierto. Para detener una guerra no es necesario decir *no matemos*, *ni no matarás*: es suficiente con decir *no muramos*. Tampoco *no nos maten*, porque sólo valdría como fórmula de rendición. El olvido hace posible tanto la guerra como la paz. «El propio pasaje de un estado a otro podría definirse como un acontecimiento del olvido» (Kaufman, 2007: 300). Sin embargo, «no hay olvido ni perdón frente al exterminio, donde no hay combate entre dos fuerzas. Allí, el resultado está determinado por la certidumbre planificada de una fuerza organizada en forma industrial sobre una víctima previamente sometida a un estado irreductible de inermidad» (Kaufman, 2007: 300). El Ejército Guerrillero del Pueblo no estaba en una situación definible como *en guerra*, y sin embargo se procedió como si el Pupi fuera un desertor. Se mató al amigo, no al enemigo. Se instauró una situación de guerra en el interior del grupo. ¿Hubo tal guerra? ¿Se justificaba ese asesinato? Esa inconsistencia es lo que conmueve a Del Barco a escribir su carta.

León Rozitchner reconoce el mérito de del Barco por sacar a la luz una *verdad callada* que sólo circulaba *entre amigos muy queridos* (Rozitchner, 2007: 381). El ocultamiento de esa dimensión de la violencia insurgente parecía una *complicidad acrítica*, una «permanencia en lo clandestino», *pacto de silencio público y restringido a lo privado*. Sin embargo, Rozitchner recuerda que el texto que desató el debate fue el relato de Héctor Juvé a partir del cual del Barco escribe su carta pública. Lo que expone del Barco «fue asumido y dicho por Juvé: no necesitaba que allí donde él nos cuenta la tragedia otro deba amplificar el grito para darle trascendencia» (Rozitchner, 2007: 374). Como Alejandro Kaufman, Rozitchner busca la lógica



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

inmanente a los hechos relatados, antes que proponer principios abstractos. Jouvé explica que los guerrilleros, al incorporarse a la guerrilla, asumen un pacto que incluye la inminente posibilidad de su muerte. El jefe del EGP, Masetti, les aclara a principio: «Ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo, pero a partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestad» (Jouvé, 2007). Masetti enuncia la ley pero también está sometido a ella. Y el guerrillero debe reconciliar dos extremos de los ideales políticos en juego en la izquierda: o *privilegiar el valor de la vida del sujeto*, o «aceptar su sacrificio en aras de la sociedad nueva, incluyendo la entrega de su vida» (Rozitchner, 2007: 369). Es un tránsito radical de lo individual hacia lo colectivo, del cual no hay retorno. «El asesinato de los compañeros, que borra los límites entre amigos y enemigos, se ha convertido en símbolo de la obediencia debida y de la eficacia» (Rozitchner, 2007, p. 371). Esa estrategia disciplinadora anticipaba la verdad de la empresa alucinada en la que estaban sumergidos: anunciaba su fracaso.

Lo que hace del Barco «es universalizar la culpa apoyándose en la que ya Jouvé confiesa» (Rozitchner, 2007, p. 374). Es como si del Barco quisiera hacer un acto heroico, autoimpuesto como vanguardia, al tratar espectacularmente la memoria de la violencia insurgente. Según Rozitchner, no sería del todo honesto intelectualmente por parte de del Barco anunciar que sintió «como si hubieran matado a su hijo» porque no sufrió las vicisitudes por las que pasó Jouvé en su calvario. Rozitchner apunta a valorar la dimensión del sacrificio del relato de Jouvé que inaugura una nueva dimensión de la política que se descubría a partir de esa y otras experiencias. Sacrificio que se ve alejado de las posibilidades subjetivas, por así decirlo, de las masas obreras, como también apuntaba Keshishián. Por un lado, Rozitchner valoraba el descubrimiento que del Barco hizo del testimonio de Jouvé y haber generado el debate. Pero por otro, según Rozitchner, el exceso de metafísica deshistoriza el debate y obliga a repensar la dimensión política de un modo superficial. El efecto deslumbrante del relato de Jouvé y la Carta de del Barco abre la memoria y la paraliza a la vez: «deja en la penumbra, obscurecidas, las posiciones intelectuales, teóricas, políticas y sobre todo personales que en sus tomas de posición respecto del pasado han prolongado hacia el presente» (Rozitchner, 2007, p. 378). Esa despolitización del pasado en favor de una nueva ética – la del *No matarás* – desconsidera la oposición en juego entre violencia y contra-violencia porque busca igualarlas al reconsiderar la así llamada *teoría de los dos demonios*. Según Rozitchner, la violencia sería la que ejerce el lado opresor y la contra-violencia es la que le cabe a quienes luchan contra el poder, siempre



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

en amplia desventaja. «Pasar de la violencia de la derecha a la contra-violencia de izquierda en todos los campos sociales donde está en juego el dominio de la voluntad del hombre implica distinguir en los conceptos lo que en la realidad histórica está en juego» (Rozitchner, 2007: 384). Elevada la violencia a esencia metafísica, arrasa así con los límites de todo discernimiento vital: borra toda experiencia de la verdad que circula en los hechos históricos. No hay matices: desaparecen todas las particularidades» (Rozitchner, 2007: 385).

Oscar del Barco y la contradicción performativa

En un artículo publicado en la revista *Conjetural* en mayo de 2005, Jorge Jinkis busca asociar la actitud confesional de Oscar del Barco a una idea de *derrota* presente en algunos sectores de la izquierda de la postdictadura. «En el discurso de del Barco la derrota tiene otro nombre: se llama Decepción» (Jinkis, 2007, p. 124). La clave de la argumentación de Jinkis es qué lugar ocupa la política, especialmente la política actual, en la evocación del *no matarás* de del Barco. Si del Barco sostiene, citando a Levinas, «la maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos», esa filosofía política «es precisamente mala porque se excluye de la consecuencia de su razonamiento cuando se excluye de la política» (Jinkis, 2007, p.125). Es como si del Barco abdicara de cualquier posibilidad de lucha política – ya no armada – después de la restauración democrática. Claudicar ante los argumentos de la derecha que necesita la así llamada *teoría de los dos demonios* significa asumir la derrota argumentativa, es la imposibilidad de discernir políticamente las consecuencias jurídicas de un gesto demagógico como el de proclamar una culpa colectiva de la izquierda. Es como si del Barco buscara detener las disputas en torno a los sentidos políticos en juego aunque en nuevos contextos. «No se trata de singularizar la guerra hasta separarla (no tan sólo distinguirla) de cualquier otra interpretación de la paz; tampoco reducirla al filicidio. A veces [la guerra] es la continuación de la política, a veces está en lugar de la política. Pero ni la paz ni la guerra, por sí mismas, detienen la lucha. Una derrota puede hacerlo» (Jinkis, 2007: 125). Lo que quiere resaltar Jinkis es el lugar distanciado – casi platónico – que propone Del Barco en su discurso: «Después de la Gran Decepción, se retira de la ciudad y funda la escuela en sus puertas... Habla de la ciudad, pero ya no está en ella. Ha abandonado la crítica política (que debiera ser severísima) de las organizaciones armadas de izquierda y, por una transferencia de culpabilidad que frecuente a nuestra historia, colectiviza la responsabilidad» (Jinkis, 2007: 127). Jinkis le exige a



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

del Barco, por lo tanto, que no abandone el lugar político del discurso pese a reconocer la necesidad de hablar de la así llamada violencia insurgente.

Jorge Jinkis cree que es legítimo – así como cree del Barco – y necesario reconstruir la identidad política de las *víctimas* del terrorismo de Estado y las *víctimas* de las guerrillas, es decir, recontextualizar *la inocencia* en juego en esa memoria. Sin embargo, si la *derrota* es el presupuesto central de esa reivindicación, le da la razón a los *vencedores*. Pero al deconstruir esa *inocencia* no puede surgir como único corolario la culpabilidad. Eso es lo que quiere la *teoría de los demonios* de la defensa castrense. Esa distinción que transforma a las víctimas en culpables sigue:

la misma lógica que gobierna la maniobra practicada por una “fuerza de seguridad”, un ejército invasor o por la política racista de un Estado terrorista: si el detenido delata a sus cómplices... terminarán todos en la cárcel; si el vendedor ambulante no da los nombres de los líderes, la aldea vietcong será napalmizada; si la resistencia no entrega sus armas, el gueto será masacrado. Se trata de una estrategia que parece restarle protagonismo a la política de aniquilación y coloca en primer plano, en lugar de eficiente, el dilema ético de las víctimas: desde ese momento, las víctimas deciden y se vuelven responsables de la acción enemiga (Jinkis, 2007, p.127).

Según Jinkis, del Barco es una víctima de esa política, «y quien acepta la separación sin retorno entre ética y política, resulta agente involuntario de la misma» (Jinkis, 2007, p.128). Del Barco, al haber elegido la ética como alternativa a la política no hizo más que reproducir un efecto de la obediencia al terror.

El filósofo Eduardo Grüner hace especial hincapié en el lugar retórico de la *autocrítica* declarada por del Barco como *contrición* en la carta. Para Grüner, más que una autocrítica, se trata de una *abjuración*. E irónicamente Grüner reconstruye la posición de del Barco:

Hice lo que hice, sabiendo o creyendo saber lo que hacía, convencido de que había que hacerlo; no puedo por lo tanto arrepentirme en sentido estricto: porque lo hecho, hecho está – tuvo sus efectos, en los que necesariamente tengo que reconocerme – y porque en su momento estuve de acuerdo con lo que hice, no puedo negar ahora ese acuerdo que ejercí entonces, e incluso puedo pensar que bajo las mismas circunstancias volvería a hacer lo mismo. Y sin embargo, abjuro de lo que hice. Insisto: no me “arrepiento”, no hago “contrición”, sino que *condeno* en mí mismo ese no-arrepentimiento y esa no-contrición que se me han vuelto inevitables (Grüner, 2007, p. 143).



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

Siguiendo a Jinkis, Grüner también enfatiza el carácter despolitizador de la carta de del Barco. «No es lo mismo matar teniendo el poder y los instrumentos “legales” del Estado que no teniéndolos» (Grüner, 2007, p.147). Para Grüner, hacer política – que incluye publicar cartas y textos – es identificar diferencias en el interior de la totalidad. Esa totalidad no tiene un afuera porque ella le tiene un *horror al vacío*. Del Barco no puede suponer que no está haciendo política – aunque sea inconscientemente – con su carta. Por un lado busca imponer un principio moral – el *no matarás* – para el cual busca también validez política y, por otro, reivindica la *teoría de los dos demonios*. La fuerza política de la carta de del Barco reside en negar performáticamente lo político que la contiene y sus consecuencias.

En su respuesta a Jinkis, Oscar del Barco, por un lado, refuerza su posición sobre la idea ética de la culpa y, por otro, asume querer dibujar otro horizonte político para la validez discursiva de su ética. La culpa para del Barco es ontológica: «Las escrituras giran alrededor de la culpa porque recogen una historia sangrienta y la subliman llevándola hasta el aniquilamiento de la criatura» (del Barco, 2007b, p.160). Las grandes mitologías de occidente – la judeo-cristiana y la helénica – narran el hecho intemporal de la culpa. Se trata de una culpa inmemorial y trascendental. Dios interrumpe el asesinato de Isaac en manos de Abraham para que no se viole su principio, aunque fuera el mismo Dios que le pidiera ese sacrificio. Dios no castiga con la muerte a Caín, asesino de su propio hermano Abel, sino que lo hace vivir con la culpa. Para del Barco, Dios no castiga a Caín porque el *no matarás* es el Dios mismo. Sin embargo, del Barco afirma que «las llamadas “víctimas” [del terrorismo de Estado] no eran, en un orden empírico, “inocentes”, pues ellas también mataban y se preparaban para (con todo lo que este término implica de algo tremendo) matar» (del Barco, 2007b, p.170). Al decir que todos son culpables del Barco se apoya en el uso simplista de la derecha, el *por algo será*. Jinkis le responde diciendo que «las víctimas del terrorismo de Estado no sólo fueron guerrilleros que mataban o ‘se preparaban para matar’ como dice; ¿por qué se olvida [del Barco] de los [militantes] que ni siquiera soñaban con tomar el poder por la fuerza o incluso eran adversarios políticos de la guerrilla?» (Jinkis, 2007b, p. 198). Para Jinkis, ese sentido de la culpa debe tener un asidero empírico para evitar una teología que rompa con el juego político implícito. Es como si del Barco buscara la responsabilidad ideal que «se disuelve en la culpa metafísica por la existencia. Y si todos somos culpables, nadie es responsable» (Jinkis, 2007b, p. 211).

Si para del Barco la culpa tiene un estatuto trascendental, la política a la que aspira validar sus argumentos no es la compleja zona de litigios argumentales, posiciones e ideologías que componen la esfera pública política, para usar una terminología habermasiana, sino una política basada en aspectos ético-morales abstractos. Del Barco le reconoce a Jinkis que

Question, Vol. 1, N.º 65, abril 2020. ISSN 1669-6581

Instituto de Investigaciones en Comunicación | Facultad de Periodismo y Comunicación Social | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Página 13 de 28



efectivamente abjura de «su idea de la política, que es, la política que respeta los límites fijados por el Sistema para el pensar y el accionar “político”» (del Barco, 2007b, p.163). *Sistema*, para del Barco, es «un complejo orgánico de espacios que conforman una totalidad que se autoproduce disolviéndose y construyéndose simultánea y constantemente como totalidad no totalizable» (del Barco, 2007b, p.155). La *política* que presupone Jinkis – y también Ritvo y Grüner – al no revelar su dimensión retórica y empírica claramente recae en una noción genérica. ¿Estaría esa *política* relacionada a contener los ímpetus derechistas de recalentar la “teoría de los dos demonios” para mantener vigente la impunidad conseguida con las leyes de Punto Final y Obediencia Debida? En su respuesta a del Barco, Jinkis lo acusa de usar el lenguaje del enemigo porque la *Teoría de los dos demonios* habla de los periodistas «Neustadt/Grondona, lenguaje de la derecha local al alcance de todos y que no corre el riesgo de una mala traducción (como la que usa el abogado militar Jorge Olivera para defender a los asesinos ladrones de bebés)» (Jinkis, 2007b, p. 197).

La retórica de del Barco se desvela en dos aspectos realizativos de su carta: lo que llamaremos, siguiendo a Habermas, *contradicción performativa*. Una *contradicción performativa* no surge cuando se afirman simultáneamente como verdaderas dos proposiciones antitéticas (A y no A), sino cuando cualquier cosa que se declare está reñida con los supuestos o implicaciones del acto de declararla. Es una contradicción que gracias a su retórica persuasiva, busca ocultar su lugar discursivo que no puede encontrar una justificación para su pretensión de validez como acto locucionario. La *contradicción performativa* ocurre «cuando las declaraciones que uno hace en un nivel locucionario niegan la posibilidad misma de tal justificación» (Jay, 2003, p. 63). ¿Qué hace del Barco entonces cuando afirma no creer en esa *política*, es decir, la política de las ideologías, los marxismos, los partidos políticos, los ideales utópicos? Del Barco considera esa *política* – la política actual de la esfera pública que lo incluye – «un espacio cerrado que despotencia prácticas esencialmente autónomas que al ser subsumidas en una unidad pueden así ser dominadas-asimiladas por el Sistema. Más bien definiría la política (o la in-política) como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna unidad teórica y ninguna práctica política de partidos pueden suprimir» (del Barco, 2007b, p.155). Las múltiples luchas que tratan de efectivizar sus ideales son, para del Barco, *in-política* o *política-no-política*. ¿No estaría del Barco siendo irresponsable al excluirse de las consecuencias de sus ideas y de sus actos, en el sentido de Levinas cuando habla del mal? Hay una *contradicción performativa* en el planteo de del Barco. Por un lado, en su carta sobre Juvé se declara culpable, acusa a los exguerrilleros de asesinos y sugiere que se reconsidere la *teoría de los dos demonios* en un

Question, Vol. 1, N.º 65, abril 2020. ISSN 1669-6581

Instituto de Investigaciones en Comunicación | Facultad de Periodismo y Comunicación Social | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Página 14 de 28



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

momento crucial para la retomada de los juicios a los represores después de casi veinte años de impunidad. Por otro, cuando es interpelado por Jinkis, Ritvo y Grüner sobre la dimensión política de su carta, del Barco recurre a principios éticos trascendentales – como la culpa y una noción de política mucho más amplia de la que le exigen sus críticos – afirmando que se excluye «de la política de las ideologías, de los fundamentos trascendentes y de los 'partidos' políticos» (del Barco, 2007b, p.166). ¿Cómo concilia del Barco su noción de culpa – entendiéndola como un fundamento ético para la política – y su amplia y rizomática noción de política? ¿No estaría actuando políticamente – aunque sin querer – al esquivarse del contexto de aplicación de sus ideas ante su momento histórico claro en relación a la consolidación de un proyecto político concreto?

Como Jinkis y Grüner, Juan Bautista Ritvo también ataca la dimensión política – la pasada y la presente – dejada de lado por del Barco en su carta. Sin embargo, lo hace enfatizando la dimensión teológica de del Barco: «El acento constante puesto en la relación filial, termina por reducir la política a la familiaridad, disolviendo así el horizonte histórico en una suerte de piedad que imita la piedad eclesiástica» (Ritvo, 2007a, p.132). El argumento de Ritvo busca, por un lado, distinguir entre comunidad y sociedad para pensar las esferas de aplicación del *no matarás* bíblico que retoma del Barco en su carta. Habría un cierto *tribalismo* en el horizonte de aplicación del *no matarás*. Por otro lado, Ritvo comenta tres situaciones teóricamente concebidas donde la muerte no es ilícita: primero, cuando es cometida por el príncipe (Hobbes, Maquiavello), segundo, en defensa propia, y tercero, en una *guerra justa*. En ese sentido Ritvo se aleja de del Barco: «No puedo elevar el *no matarás* a principio universal e incondicionado porque hay ocasiones en las que, siempre y cuando la muerte no sea ella misma el objetivo final buscado, la muerte de hombres es un mal necesario» (Ritvo, 2007a, p.135). En su artículo posterior, Ritvo reitera su postura justificándola con una compleja teoría de los modos de segregación que producen las sociedades en general, muchos de los cuales producen lógicas sociales de exterminio. Ignorar las construcciones sociales segregadoras – como el *apartheid* en Sudáfrica, o como los judíos en la Alemania nazi – es «desentenderse radicalmente del presente, de las condiciones propias de la existencia humana y de la propia historia» (Ritvo, 2007b, p. 220). Apoyándose en Carl Schmitt, Ritvo sostiene entonces que «está absolutamente prohibido matar a tus camaradas, pero es un deber hacerlo con tus enemigos» (Ritvo, 2007b, p. 220).

Más que un principio kantiano abstracto y puramente moral, el *no matarás* involucra una dimensión política y jurídica ineludible que no puede reducirse apenas a una cuestión ética.



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

«La fuerza de la ética reside en la enunciación, no en el enunciado, algo que presintió Wittgenstein; sin embargo, la búsqueda de normas éticas tan claras que no necesiten del equívoco de la interpretación, conduce a los ejemplos conocidos hasta la saciedad de aquellos que en la búsqueda ineludible del Bien arrasan con todo» (Ritvo, 2007a, p.134). Ritvo sugiere que esa absolutización de la ética por parte de del Barco se vincula a un *despotismo ilustrado* de ciertos sectores progresistas – peronistas y marxistas – de la intelectualidad argentina. Un despotismo impregnado por la niebla heroica, redentorista y efectista.

Es que a la izquierda criolla le repugna su espejo: la voluntad – habría que decir la extrema *obcecación* de la “voluntad revolucionaria” – de conducir los destinos del país desde la *clarividencia*, una clarividencia que sin oxímoron podemos bien llamar ciega porque se nutre de la creencia de que se ha captado la raíz última de las cosas. Así, todo se torna fatalmente despótico y hasta apocalíptico. En este punto, la “pedagogía” puede terminar, fácilmente, en la pendiente del asesinato, no sin antes frecuentar la inquisición de la llamada “autocrítica”, indudablemente suicida (Ritvo, 2007a, p.138).

La respuesta de del Barco le empieza recordando a Ritvo que Las Madres de Plaza de Mayo son un buen ejemplo de «acciones que no se dejan atrapar por la ‘política’ de los Partidos e inauguran un tipo de política no-política» (del Barco, 2007b, p.177). El principio del *no matarás* trasciende la *política* en razón de sus consecuencias sociales. Este principio tiene, por la simple necesidad ontológica de una aplicación, una fuerza performativa que impregna las acciones políticas. Cuando del Barco reconoce que los crímenes de la violencia insurgente también son crímenes, pese a diferenciar una ejecución de la tortura, robo de bebés etc., busca traer a la discusión la validez trascendental del principio moral. Ritvo en su primer texto menciona la ley del Talión para pensar una proximidad comunal que limita la validez concreta del principio *no matarás*. Del Barco le contesta que la ley del Talión es un principio jurídico que instaura la posibilidad del derecho para cohibir la venganza por mano propia. Esa ley ya contiene el *no matarás*. La tesis de del Barco es que el principio trascendental moral – sea el *no mentir* o el *no matarás* – ya contiene los casos de excepción. «Por supuesto que toda ética, digamos en su cara empírica, es agonística, conflictiva, feroz...; pero la otra cara, en cuanto fundante, es la posibilidad vacía de la ética en cuanto empírica» (del Barco, 2007b, p.183). No es posible en ninguna comunidad humana que el principio sea el de *mentir* o *matar* porque destruiría la confianza en cualquier vínculo social. Además, del Barco le cuestiona a Ritvo: ¿Cuándo es justa una guerra? ¿*Justas para quién?* (del Barco, 2007b, p.185). Todas las guerras, tomándolas en su dimensión trágica, no invalidan el *no matarás*. «Es en medio del



terror homicida que el *no matarás* adquiere más que nunca su valor trascendente y trascendental» (del Barco, 2007b, p.185).

El lugar político de la violencia en 'la historia': Horacio Tarcus y Elías Palti

El debate entre los filósofos Horacio Tarcus y Elías Palti, ambos docentes de la Universidad Nacional de Quilmes, excede temáticamente el debate generado en torno a la carta de Oscar del Barco. Sin embargo, abre otro tipo de cuestiones: ¿qué hacer con la cultura de izquierda en toda su diversidad desde un lugar académico y comprometido con muchos de los ideales de la izquierda? Este debate empieza con una posición favorable de ambos intelectuales sobre la carta de del Barco, pero la discusión se centra principalmente en torno a los sentidos políticos del marxismo y de la historia como ciencia y objeto de estudio. Es interesante resaltar que cuatro de los siete textos de ese intercambio – cuatro de Horacio Tarcus y tres de Elías Palti – se publicaron en la segunda compilación de intervenciones del *No matar. Sobre la responsabilidad* (2010). Sin embargo, no analizaremos todo el debate porque excedería el marco de la polémica en torno a la carta de Oscar del Barco. Nos interesa la perspectiva de la *historia intelectual* que realizan ambos autores tratando de encontrar un distanciamiento crítico en torno a las consecuencias políticas de la carta de del Barco.

Horacio Tarcus empieza su primer texto con una breve reconstrucción de algunas autocríticas de la violencia revolucionaria que por haberse publicado fuera del país ayudaron a romper el *pacto de silencio*. En *La Argentina que quisieron* (1985), Carlos Alberto Brocato desarrolla una crítica al foquismo o violencia foquista de los '60 y '70 al preguntarse si aquellos hombres y mujeres que habían empuñado las armas, además de su condición de *rebeldes contra la estructura social* y de *víctimas en sentido histórico*, no habían adquirido también, aún sin perder ese carácter histórico, *el carácter moral de victimarios*. Brocato no condena cualquier uso de la violencia revolucionaria; entiende que, políticamente hablando, *la violencia se legitima históricamente por la intervención de las masas* al mismo tiempo que, éticamente, se justifica por *la inevitabilidad defensiva de las muertes que produce*. Brocato concluye que «el foquismo argentino no pasó por ninguna de ambas pruebas y eso está en las causas de su fracaso» (Tarcus, 2007, p.15). Otro autor que menciona Tarcus es Helios Prieto (2000) – cuadro dirigente del PRT-ERP – y su *ensayo de memoria anti-heroica* del ERP. Es como si hubiésemos estado «ante un proceso por el cual se va instalando no sólo un culto por las armas sino una suerte de “cultura de la violencia” al interior de la organización que lleva a que las decisiones políticas se tomen crecientemente en términos de audacia voluntarista: el ‘tener



o no tener huevos' para llevar a cabo una acción» (Tarcus, 2007, p.16). Gracias a esa suerte de *testiculización de la política*, se iban «quedando en el camino aquellos militantes más comprometidos con las ideas, los análisis políticos y los valores éticos que en cierta medida contenía el viejo trotskismo, al mismo tiempo que se afirman aquellos más dispuestos a llevar a cabo, sin mayores disquisiciones políticas ni éticas, las acciones armadas» (Tarcus, 2007, p.16). Finalmente, Tarcus menciona el trabajo de Pilar Calveiro (1998) para rescatar el argumento de que cuanto más las organizaciones se militarizaban más se despolitizaban internamente, y se volvían autoritarias y verticalistas «al mismo tiempo que se aislaban políticamente de la sociedad» (Tarcus, 2007, p.16). La consecuencia de eso fue que el foquismo no logró movilizar a las clases dominadas, sino a las clases dominantes. Entre 1974 y principios de 1976, la creciente espiral de violencia entre las fuerzas de la guerrilla y los grupos parapoliciales no condujo a las masas a sumarse a la revolución, sino que sirvió como legitimación del golpe militar. La guerrilla «no fue la *causante* del golpe militar, pero la dictadura se sirvió de ella como una excusa eficazísima. El poder militar inventó incluso una sobrevida de la guerrilla más allá de 1977, pues se servía de ella para prolongar la “legitimidad” de su accionar represivo» (Tarcus, 2007, p.23).

Oscar del Barco, sin duda, es parte fundamental de esa breve reconstrucción. Ya en su exilio en México en 1980, del Barco había publicado en la revista *Controversia* un artículo donde afirmaba que «si algo ha caracterizado la izquierda es su profunda y constante falta de democracia» (del Barco, 1980, p.37). Además, «si analizamos las estructuras y las prácticas de nuestras organizaciones de izquierda, ya se llamen PC, Montoneros, ERP, PCR o cualquiera de las tantas siglas que andan sueltas por ahí, no puede dejar de correr un ‘frío por la espalda’ si los imaginamos en el poder» (del Barco, 1980, p.38). Según Tarcus, la carta de del Barco después de la publicación del testimonio de Juvé debe ser leída no como un gesto meramente político, sino en clave antropológica porque permite pensar el problema de la violencia y de la muerte. El no matarás como mandato íntimo “está, pues, en el fundamento de toda comunidad humana» (Tarcus, 2007, p.18).

La reconstrucción de las autocríticas de la izquierda nos lleva, según Tarcus, a visitar el fundamento teórico-político que justificaba la violencia: el humanismo radical contenido en la crítica marxiana. Es el «imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado, despreciado» (Tarcus, 2007, p.20). Retomando a *Humanismo y Terror*, de Merleau-Ponty (1956), Tarcus sostiene que, antes de ser expresión de algún “demonio”, «el terrorismo revolucionario es una consecuencia del



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

humanismo moderno llevado hasta sus últimas consecuencias. Fue para liberar al hombre de la violencia que se legitimó el ejercicio de la violencia sobre el hombre» (Tarcus, 2007, pp. 19-20). Como argumentó Rozitchner, ni el jacobinismo, ni el marxismo, ni el anarquismo o el leninismo inventaron la violencia, sino que de alguna forma ya la encontraron establecida. A esta le impusieron una “contra-violencia”, la violencia revolucionaria. Para Merleau-Ponty no se trata de aceptar o rechazar la violencia, sino de saber si la violencia con la cual se pacta es “progresista” y tiende a suprimirse o a perpetuarse. No se trata, según Merleau-Ponty, «de juzgar y condenar en abstracto el crimen, sino de situarlo en la lógica de una situación, en la dinámica de un régimen, en la totalidad histórica a la cual pertenece» (Tarcus, 2007, p. 20). Sin embargo, pensar en una “totalidad histórica” implica un juicio humanista sobre el sentido de la historia. Si la violencia revolucionaria se fundaba a partir de la dialéctica entre humanismo y violencia, en los socialismos reales – donde se instauran *dictaduras burocráticas*, dictaduras ya no de los proletarios, sino *sobre el proletario* – esa dialéctica se ha roto. «El humanismo ha devenido en su contrario: el terror» (Tarcus, 2007, p.20). En los socialismos reales que colapsaron en 1990 hubo una *derrota ética*. Esos socialismos reales se hundieron en una *crisis moral* a causa de «la distancia que hay entre las premisas socialistas asumidas por los regímenes y las realidades conocidas por todos» (Shanin, 1992, p.24). El uso instrumental de la violencia revolucionaria condujo a formar gobiernos que, lejos de terminar con la violencia, «erigieron regímenes totalitarios fundados en nuevas formas de violencia y opresión» (Tarcus, 2007: 20).

¿Pero cómo evitar que un imperativo político-moral como el humanismo genere una *concepción instrumental de la política* donde el fin justifica los medios? «Cuando desaparece la dialéctica entre la verdad y la realidad en nombre de que “la única verdad es la realidad”, se cae en una concepción pragmatista de la verdad: la prueba de la verdad está en su éxito. Finalmente, cuando se escinde la realidad entre un reino de los valores y un reino de la política, se deriva hacia una concepción utilitarista de la moral: lo bueno es aquello que me [nos] es útil» (Tarcus, 2007, p.19). Ante la deriva violenta del humanismo, del Barco defiende el “no matarás” como un mandato ético: «precisamente porque la historia humana está atravesada por la muerte. De ahí que del Barco reconozca que es un “principio imposible” y al mismo tiempo postule, como base de su utopía humanista, que “defender este principio imposible es lo único posible”» (Tarcus, 2007, p.19). El humanista se ve ante una íntima y desgarradora contradicción cuando debe matar, enfrentado al dilema entre el *no matarás* y el deber de matar.



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

El problema de la violencia instrumental que conduciría hacia una sociedad más justa tiene una paradoja ético-moral: ¿cómo se delimita el enemigo?

¿Es el militar alzado en armas, es todo militar, es todo policía? ¿Es la cúpula eclesiástica comprometida con el Poder, o toda la Iglesia con cada uno de sus curas y sus monjas? ¿Es el representante local del imperialismo, es el gran burgués nativo, es todo miembro de la burguesía, es el pequeñoburgués fluctuante entre las clases, es incluso el campesino o el proletario sin conciencia de clase que apoya al enemigo? (Tarcus, 2007, p.22).

El uso aparentemente justificado que hacen las fuerzas represoras de los regímenes dictatoriales o capitalistas contra los cuales se rebelan las guerrillas no tiene ese dilema ético-moral. El humanismo no es un problema del reino instrumental de la violencia de un Estado que está dispuesto a masacrar a su pueblo y a perpetuar las injusticias. El represor argentino Alfredo Astiz declaraba en los juicios que él y otros como él habían sido formados como *máquinas de matar*. Habría que reconocer entonces «una asimetría estructural entre ambos ejercicios de la violencia, entre el combatiente popular, por un lado, y el miembro de las “fuerzas regulares”, por otro; entre la “vacilación” del humanista asaltado por los escrúpulos de la ética política y la eficacia práctica del matar sin vacilación, a sangre fría, propia del verdugo, del represor» (Tarcus, 2007, p.22). A pesar de haber llegado a la militancia política por una sensibilidad social y una vocación humanista, «el combatiente tiene que negarlas para ser un soldado eficaz» (Tarcus, 2007, p.23). Ante la violencia oficial que jura combatir, la violencia revolucionaria reproduce parcialmente formas de violencia que buscaba cuestionar. El efecto de eso es que la violencia oficial se sirve de la contra-violencia de los guerrilleros para justificar su propia violencia. ¿Quién usa la violencia como instrumento: la violencia oficial o la contra-violencia? En el caso argentino, la violencia insurgente – que instrumentaba la violencia para construir una sociedad más justa – fue usada instrumentalmente para justificar una forma perversa de represión. La crítica de Tarcus apunta, por lo tanto, hacia una *metainstrumentalización* del uso de la violencia que favorece siempre al lado más fuerte militarmente y menos sofisticado humanísticamente.

Elias Palti buscará a partir la “consciencia trágica” del humanismo definir un concepto de *subjetividad militante* (2009). Esa consciencia trágica se debe a la *íntima y desgarradora contradicción* que vive el militante cuando debe matar. Es el dilema apuntado por Tarcus entre el *no matarás* y el deber de matar. Lo trágico de la razón instrumental en Tarcus es que esa instrumentalización de la violencia que busca sanar el problema de la injusticia se torna potencialmente destructora para los supuestos beneficiados. O bien puede surgir una *dictadura*



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

sobre el proletariado, como en los socialismos reales terminados en los '90, o bien puede desencadenar una violencia desproporcional como la represión genocida en las dictaduras cívico-militares de nuestro continente. Para Palti, la tragedia en el sentido teatral mantiene abierta la contradicción, «relevando su irresolubilidad última, mostrando que la coherencia en el conflicto sólo se logra al precio del autoengaño» (Palti, 2009, p.15). Cuando Antígona decide enterrar a Polinices es consciente del riesgo que corre, una vez que su tío Creonte ha establecido la pena de muerte a quien lo haga. Creonte, a su vez, es advertido por Tiresias a levantar la ley y el castigo a riesgo de una desgracia mayor. Al mantener tercamente su voluntad, Creonte pierde a su hijo, a su esposa y la legitimidad. La pregunta que quiere plantear Palti es si la perseverancia en esta *consciencia trágica* no nos conduce a la inacción y, con ello, nos devuelve a las aporías del *Alma Bella*. La razón del carácter revulsivo de la carta de del Barco se debe a que «hace colapsar el conjunto de antinomias a partir de las cuales la izquierda puede definir su identidad». Esa identidad sería, según Palti, el núcleo de la razón militante.

Pero ¿es posible determinar esa identidad objetivamente? Esa es la aporía central de la razón militante. ¿Quién delimita el enemigo, como ya se preguntaba Tarcus? Para Palti, no hay un modo definitivo de «delimitar ese nosotros (los sujetos éticos) que pueda decidir al respecto en la medida en que justamente es este mismo intento de hacerlo lo que es atroz» (Palti, 2009, p.16). La distinción entre *foquismo* y *guerra popular revolucionaria*, como sugería Brocato, agitaba los debates en los años '70 en torno al sentido político y la justificación de la violencia. «Sólo la violencia de las masas sería legítima. La raíz del problema radicaría en el 'sustituismo', esto es, la pretensión de un pequeño grupo de arrogarse la representación popular y ejercer la violencia en su nombre» (Palti, 2009, p.16). El problema sigue siendo el mismo: ¿cómo distinguir entre un acto de justicia popular revolucionaria y la ley de Lynch? ¿Cuántos se necesitan para legitimar un asesinato? Según Palti, Tarcus no puede explicar *quién puede decidir al respecto*. El humanismo en el sentido de Merleau-Ponty no puede servir como criterio objetivo porque nunca un juicio, por más multitudinario que sea, podrá definir quién es potencialmente pasible de ser objeto de la violencia legítima. El *humanismo ético* y el *objetivismo revolucionario* son «dos caras de la misma moneda; ambos se fundan en una común visión teleológica de la historia» (Palti, 2009: 16). Es como si se tratara de «transferir a la historia la responsabilidad por la determinación del sentido [de la violencia], lo cual se asocia, a su vez, al supuesto de que existe una meta en ella, un momento en que ésta (como Dios en el día del Juicio Final) habrá de emitir, de manera inequívoca su veredicto» (Palti, 2009, p.16).



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

El *nosotros* de esa ética del humanismo no puede operar como un *significante vacío* a partir del cual se reactiva y se justifica aquello que determinó su quiebra.

¿Cuál es, según Palti, el alcance de la carta de del Barco? ¿Sería sólo condenar la metainstrumentalización de la violencia como sugiere Tarcus? Para Palti no se trata sólo de un «gesto ético de asumir la responsabilidad por las atrocidades cometidas, sino de algo mucho más profundo y complejo: *lograr objetivar aquellas ilusiones primitivas en que se funda la propia identidad*» (Palti, 2009, p.16). ¿Sería una búsqueda de un nuevo humanismo o de recuperar el sentido del humanismo que se perdió con la violencia? Si los críticos Jinkis, Ritvo, Grüner y Rozitchner le exigían a del Barco que retornase a la política – de los '70 y la actual – y a las circunstancias en que la violencia se vuelve legítima, Palti argumenta que esas justificaciones para la violencia revolucionaria en un contexto de como el de 2004 y 2005, donde la memoria política de las víctimas del terrorismo de estado adquieren un protagonismo creciente, no hacen más que reafirmar la subjetividad militante porque funcionan como un mecanismo de defensa que impide analizar todas las dimensiones históricas y políticas en juego. La *subjetividad militante* funcionaría como un bloqueo para la memoria ya sea por el heroísmo de esa identidad, ya sea por la dimensión criminal que le subyace. Aquí se encuentra el núcleo de la crítica de la razón militante: ¿no se habría excluido de las consecuencias de sus razonamientos y acciones? «¿Cómo puede la izquierda adentrarse en ese ámbito de ilusiones primitivas suyas sin destruirse como tal? Entramos aquí en ese terreno en que todas las certidumbres de las izquierdas colapsan, ese núcleo traumático del cual la fijación obsesiva en el pasado es uno de sus síntomas» (Palti, 2009, p.17).

Sin embargo, ¿no sería un problema serio de contradicción performativa si Palti se autoexcluyera de su idea de subjetividad militante, es decir, si pudiera concebir un lugar de crítica *fuera de la historia*? Este será el reproche de Tarcus. Palti (2010a), cuando sostiene que en 1991 hubo una derrota final del marxismo, sostiene implícitamente un ingenuo *fin de la historia* (Tarcus, 2009: 30). Palti busca delimitar esa subjetividad asociándola a una noción – casi culturalista, por así decirlo – de *historia*. Palti retoma a Koselleck para pensar cómo la violencia se desprendió de la historia abriéndose una fisura entre ambos conceptos. «La idea de una acción revolucionaria legítima de las masas involucra, en definitiva, una serie de supuestos históricamente localizables» (Palti, 2010b, p.283). La subjetividad militante se vincula, ya en el siglo XX, a lo que Badiou llama *pasión por lo real* (2005). Esta pasión tiene como presupuesto «la perspectiva de una inflexión histórica fundamental, de un acontecimiento decisivo que cambiaría el curso del mundo, dejaría de situarse en un horizonte futuro vago e indefinido para colocarse en el centro del accionar práctico, determinando las conductas de los



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

actores» (Palti, 2010b, p.285). Entre 1850 y 1920 pasamos del así llamado progresismo histórico hacia un heroísmo político histórico. En ese nuevo horizonte de sentido, «las proyecciones utópicas deberían finalmente dar prueba de la realidad» (Palti, 2010b, p. 286). El siglo XX es voluntarista: paradójicamente historicista y voluntarista. La empresa revolucionaria se convierte así en una autoafirmación subjetiva. Es el propio sujeto el que construye la historia, le provee un sentido y la orienta hacia él: «el que debe forzarla a decir su Verdad» (Palti, 2010b, p.286).

El marxismo, como núcleo motor de la verdad revolucionaria habría perdido ese status de *Verdad* con el colapso de la Unión Soviética, y por eso Palti sugiere cierto anacronismo del heroísmo impregnado en los excesivos relatos memorialísticos que condenan la carta de del Barco. El marxismo, como sugerirá Palti en su libro *Verdades y Saberes del Marxismo* (2010a), deja de ser una Verdad y pasa a ser un saber, es decir, una búsqueda reconstructiva para pensar los potenciales de emancipación y la imposibilidad del socialismo ante lo que parece ser un triunfo del capitalismo. La reconstrucción de Palti culmina con los *espectros* de Marx de Derrida y el Ultra-Uno de Badiou. Tarcus, a su vez, rechaza ese tipo de historiografía donde el historiador se excluye del objeto estudiado buscando generar un extrañamiento total. Tarcus aboga «por una historia crítica de las izquierdas realizada desde una perspectiva crítica de las izquierdas y con el instrumental teórico de un marxismo crítico» (Tarcus, 2011, p.285). Además, reconoce que «el historiador necesariamente juzga, que pondera desde el presente, con la perspectiva que le da el presente y desde un lugar que es, claro está, distinto del de su objeto» (Tarcus, 2011, p.285). Tarcus no puede verse fuera del marxismo. En ese sentido apunta Palti que Tarcus hace una *historia militante*, una historia que no puede verse fuera de una época donde “la historia” era parte de una definida relación entre un *espacio de experiencia* (la clase obrera y la militancia socialista) y un *horizonte de expectativas* (la revolución y el socialismo), para usar la terminología de Koselleck. No significa *el fin de la historia* de Fukuyama, sino de apuntar que la categoría *historia* se ha convertido – junto con la hipostasiación de la de sujeto – en un parámetro ideológico de una identidad política. El tipo de *historiografía ponderada* de Tarcus nos dejaría «sin poder trascender nunca el plano de las ideas y tratar de entender cómo cambió el discurso político en las últimas décadas, cómo se desplazaron objetivamente las coordenadas que ordenan el debate y el accionar políticos» (Palti, 2012, p.230). Para Palti, es como si el marxismo inmanente a la historiografía de Tarcus fuera la noción de *Historie* en Koselleck: vinculada a la historia *magistra vitae*, que funciona como una ostensiva colección de hechos históricos pasados y, dado su uso enjuiciador, somete el horizonte de expectativas a las experiencia pasadas; por otro lado, la noción de

Question, Vol. 1, N.º 65, abril 2020. ISSN 1669-6581

Instituto de Investigaciones en Comunicación | Facultad de Periodismo y Comunicación Social | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Página 23 de 28



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

Geschichte es más abierta y estructural porque permite al historiador resguardarse de manifestarse ideológicamente, cuidando cierta idea de objetividad. El fin de los socialismos reales a fines del siglo pasado obligaron al historiador a reconocer nuevas relaciones entre espacio de experiencia y horizontes de expectativa, por ejemplo, ampliando metodológicamente la práctica historiográfica a otras ciencias como la antropología, la filosofía, la sociología y la ciencia política.

Notas conclusivas

¿Cómo evitar que los espectros de la memoria subterránea deriven en una contradicción performativa al manifestarse públicamente? ¿Cómo debería el historiador – así como el filósofo o el sociólogo – situarse tanto académica como políticamente ante su objeto de estudio, a saber, la memoria del terrorismo de estado, una vez que la comunicad involucrada – científica, sobre todo – se ancla en perspectivas construidas y justificadas moral y éticamente? Buscando aportar en los estudios sobre la memoria de los grupos insurgentes en el contexto del terrorismo de estado a partir de una perspectiva de la sociología de la cultura, buscamos en este ensayo traer a la luz tres nudos problemáticos que buscaron con cierta limitación contestar a esta pregunta a partir de la publicación de la carta de Oscar del Barco sobre el *no matarás*. En el primer apartado, después de reconstruir brevemente los dos textos que desencadenaron la polémica, vimos algunas posiciones tanto críticas como favorables a la carta. Consideramos que la idea de “memoria subterránea” puede ayudar a pensar muchas de las reacciones. No había hasta entonces – mediados de 2004 y 2005 – debates públicos o conocimiento académico científico que abordara el tema de las guerrillas, con lo que, al tematizarlo y abrir sus distintas aristas, era inevitable que se generaran desentendimientos profundos. Carlos Keshishián recordó el sectarismo que predominaba en las guerrillas. El exceso de voluntarismo – *sustituismo* –, por un lado, había alejado a las guerrillas de lo que deberían “representar – “el pueblo” –, mientras que, por otro, el déficit democrático interno las debilitó aún más. Alberto Parísí rechazó la “teoría de los dos demonios” sugerida como válida por del Barco, además de acusarlo de crear un nuevo sectarismo hipermoralista que enturbia la compleja memoria de la lucha armada. Diego Tatián se pregunta si la carta bloquea la comprensión de los hechos o la libera para abarcar otras dimensiones hasta entonces poco exploradas, y advierte que no debemos reproducir el sectarismo de las guerrillas en el plano de la memoria. Héctor Schmucler recuerda que su hijo fue asesinado por Montoneros por desertor y se pregunta sobre si es posible considerarse un sobreviviente de la guerrilla. Alejandro Kaufman se



Nicholas Dieter Berdaquer Rauschenberg *El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política*

cuestionaba en qué medida se estaba en una guerra al entrar a la guerrilla. León Rozitchner resalta el oportunismo moralista de del Barco, ya que quien salió a contar sobre las ejecuciones fue Juvé. Casi todas las intervenciones buscan de modo breve tomar posición sobre el *giro moral* de la carta, pero la rechazan por su defensa de la “*teoría de los demonios*”.

En el segundo apartado, mostramos la discusión entre Oscar del Barco, Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner en torno a la actualidad política de la carta. El mandamiento del *no matarás* que usa del Barco para criticar el voluntarismo de las guerrillas se apoya en la máxima de Levinas: *la maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos*. Sin embargo, Jinkis, Ritvo y Grüner le repreguntan a del Barco si él y su carta no se estarían excluyendo de las consecuencias de sus razonamientos. En un contexto todavía marcado por la impunidad de los represores, ¿no sería contraproducente una autocritica de las guerrillas reivindicando la *teoría de los dos demonios* e incitando a un fundamento ético-moral que, más que crear una comunidad, pareciera insistir en reafirmar una reconciliación con la impunidad? Llamamos a esta contradicción lógica – ética y política – de del Barco *contradicción performativa*.

Finalmente, reconstruimos brevemente el complejo debate entre Horacio Tarcus y Elías Palti sobre el lugar político de la violencia en la historia. El eje del argumento de Tarcus gira en torno a una metainstrumentalización de la violencia. Las fuerzas represivas se aprovechan de la existencia de la violencia insurgente para imponer exageradamente, y de modo más profesional, un nivel perverso de violencia: el terrorismo de estado. Eso se debería, en el caso argentino, entre otros motivos, según Tarcus, a que la lucha armada carecía de legitimación popular. Elías Palti, a su vez, usando una historia conceptual koselleckiana, trató de fundamentar lo que llamó “*subjetividad militante*”, dentro de la cual estaría incluida de modo problemático la historiografía de Tarcus. La reconstrucción de Palti busca objetivar aquellas ilusiones primitivas en que se funda la propia identidad (de izquierda, marxista, etc.), por eso su propósito pasa a ser una arqueología que lo distancia de las latencias de la historia y los fundamentos políticos que condujeron a sectores marxistas hacia la guerrilla, lo que con Badiou llamó: *pasión por lo real*. La historia intelectual de Tarcus no le permitiría verse dentro de ella, y su colección de biografías políticas desde el interior inquebrantable de cierto marxismo no le permitiría correrse de un lugar cómodo metodológicamente: recaería en la *Historie – historia magistra vitae* – advertida por Koselleck. Tarcus, a su vez, le reprocha a Palti que al sustraerse de la *historia* no hace más que recaer en un posmodernismo distanciado y descomprometido, o usando el lenguaje de del Barco, se excluye de las consecuencias de su razonamiento. Palti



acusará a Tarcus de ejercer una *historiografía militante ponderada* que no puede trascender ni teórica ni políticamente su propio objeto.

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Ed. Manantial, Buenos Aires.
- Basualdo, V. (2007). Derivaciones posibles de la polémica iniciada por Oscar del Barco: reflexiones para una agenda de investigación. *Políticas de la memoria* n°6/7, Cedinci, Verano 2006/2007, pp. 9-12.
- Brocato, C. (1985). *La Argentina que quisieron*. Ed. Planeta, Buenos Aires.
- Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición*. Ed. Colihue, Buenos Aires.
- CONADEP (2012). *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Eudeba, Buenos Aires, 8. edición, 4. reimpresión, marzo de 2012.
- Crenzel, E. A. (2013). El prólogo del Nunca Más y la teoría de los dos demonios. Reflexiones sobre una representación de la violencia política en Argentina. *Revista Contenciosa* N°1 v.1, pp. 1-19.
- Del Barco, O. (2007a). Carta enviada a La Intemperie (diciembre de 2004). En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba.
- Del Barco, O. (2007b). Comentarios generales (junio de 2005). En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba.
- Del Barco, O. (1980). Desde el fragor del mundo. *Controversia*, n°9/10, México.
- Grüner, E. (2007a). Carta abierta: sobre una abjuración. En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 141-149.
- Grüner, E. (2007b). El ángel innecesario. En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 231-253.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Jinkis, Jorge. (2007). Una respuesta. En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 121-130.
- Juvé, H. (2007). La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 11-29.
- Kaufman, A. (2007). El legado paradójico de un tesoro perdido. En: NO MATAR. *Sobre la responsabilidad*. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 293-306.



- Keshishián, C. (2007). No existen valores fuera de la historia. En: NO MATAR (2007). Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 37-39.
- Lorenz, F. (2007). Combates por la memoria. Huellas de la dictadura en la historia. Ed. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Makrarian, V. (2006). Idos y recién llegados. La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de Derechos Humanos, 1967-1984. México: Uribe y Ferrari Editores, S.A. de C.V.
- Merleau-Ponty, M. (1956). Humanismo y terror. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- NO MATAR. 2007. Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba.
- NO MATAR. 2010. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones. Ediciones del Ciclope, Córdoba.
- Oberti, A. & Pittaluga, R. (2011). Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia. María Muratore Ediciones, Santa Fe.
- Palti, J.E. (2009). La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de la fidelidad del olvido de Blas de Santos y el "affaire del Barco". Revista Políticas de la Memoria, n°8/9, Verano 2008/2009.
- Palti, J.E. (2010a.) Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis. FCE, Buenos Aires.
- Palti, J.E. (2010b). La violencia revolucionaria como problema histórico-conceptual. Notas para una arqueología de la subjetividad militante. En: No Matar. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones. Ed. del Ciclope, Córdoba.
- Palti, J.E. (2012). La historiografía militante 'ponderada' y su método. Revista Prismas, n°16, UNQ, pp. 221-230.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, N°3.
- Prieto, H. (2000). Sobre la historia del PRT-ERP. Memorias volterianas con final maquiavélico. Revista El Rodaballo, N° 11/12, año VI.
- Rauschenberg, N. (2014). Memória e justificação no processo de justiça transicional argentino: da reconstrução democrática às "megacausas" (1983-2013). Revista de História da UNISINOS, Porto Alegre, vol. 18, n°3, pp. 572-588.
- Ritvo, J. B. (2007a). La intemperie es la crueldad. En: NO MATAR. Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 131-140.
- Ritvo, J. B. (2007b). El hecho maldito: la segregación. En: NO MATAR. Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 217-230.



Nicholas Dieter Berdaguer Rauschenberg El debate 'Oscar del Barco': memoria subterránea, contradicción performativa y el lugar de la historia de la violencia política

- Schmucler, H. (2007). Los relámpagos iluminan la noche. En: NO MATAR. Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 77-86.
- Shanin, T. (1992). La cuestión del socialismo: ¿Fracaso en el desarrollo o derrota ética? Revista Debats, N°40, Valencia, junio de 1992.
- Tarcus, H. (2007). Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco. Políticas de la memoria n°6/7, Cedinci, Verano 2006/2007, pp. 14-24.
- Tarcus, H. (2009). Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti. Revista Políticas de la Memoria, N°8/9, Verano 2008/2009.
- Tarcus, H. (2011). Debate sobre la violencia revolucionaria, la militancia y el marxismo. Otra breve vuelta de tuerca sobre una prolongada discusión. Revista Políticas de la Memoria, N°10/11/12, años 2009/2011, pp. 283-286.
- Tatián, D. (2007). Carta de Diego Tatián. En: NO MATAR. Sobre la responsabilidad. Ediciones del Ciclope, Córdoba, pp. 73-76.