



Los héroes y los muertos: sobre la violencia revolucionaria de los años setenta

Susana Rosano¹

Universidad Nacional de Rosario
susana.rosano@gmail.com

Resumen: En este artículo se analiza el sentido que tuvo el cuerpo disciplinado y sacrificial de los militantes políticos de la década del 70 en la Argentina a partir del estudio del sistema compartido de creencias y proyecciones imaginarias de las organizaciones armadas, que no sólo determinó las líneas políticas de dichas organizaciones sino que además otorgó una proyección trascendente a los actos de sus militantes. En él, se interrogan los alcances biopolíticos que tuvieron para la violencia revolucionaria los mandatos de sacrificio, heroicidad y coraje internalizados por los militantes con distintos niveles de exigencia y dramatismo.

Palabras claves: violencia revolucionaria, biopolítica, heroísmo, dictadura

Abstract: In this article, the meaning of the disciplined and sacrificial body of 1970s political activists in Argentina is analyzed. The starting point is the study of the armed organizations' shared systems of social imaginary beliefs and expectations that not only determined their political course of action, but also gave its members' actions a transcending projection. Furthermore, the biopolitical consequences of sacrifice, heroism and courage mandate over the revolutionary violence, internalized by the activists with different levels of demand and dramatic sense, are inquired.

Keywords: Revolutionary Violence, Biopolitics, Heroism, Dictatorship

¹ **Susana Rosano** es profesora adjunta de Literatura Iberoamericana II de la UNR y doctora en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Pittsburgh. Su libro *Rostros y máscaras de Eva Perón. Imaginario populista y representación* (Beatriz Viterbo, 2006) obtuvo un premio del Fondo Nacional de las Artes en 2005. Ha publicado artículos, capítulos de libros y reseñas sobre literatura latinoamericana en revistas especializadas de la Argentina y el extranjero. Es además periodista cultural.

En los últimos años, una inmensa cantidad de libros, que incluyen textos de ficción e innumerables investigaciones tanto desde el campo de las ciencias sociales como de las humanísticas, aquí en Argentina pero también en otros países de América Latina, se están preguntando por los sentidos de la violencia revolucionaria. Una violencia que es muy difícil de entender si no se consideran a los años sesenta y setenta como una época que se caracterizó por la interacción de coyunturas políticas, programas estéticos, mandatos intelectuales y expectativas sociales. Una época profundamente influida por la Revolución Cubana, la descolonización africana, la guerra de Vietnam, la rebelión antirracista en los Estados Unidos y los diversos brotes de rebeldía juvenil que azotaron diferentes geografías. Sin pensar en esta coyuntura, afirma Claudia Gilman (*La pluma*), es muy difícil entender cómo podría haber surgido la percepción de que el mundo estaba al borde de cambiar y de que los intelectuales tenían un papel importante para ocupar en esa transformación, ya sea como sus voceros o como parte inseparable de la propia energía revolucionaria.

La publicación incesante de este extenso corpus de libros que, desde las ciencias sociales pero también desde el testimonio y la ficción, vuelven una y otra vez a contar los años de la violencia política en el país permite indagar en profundidad la dimensión del imaginario que en relación al propio cuerpo, a la propia vida, tuvieron los militantes. A pesar de los esfuerzos doctrinarios por moldear un militante a partir del modelo de un revolucionario ideal, los mandatos de sacrificio, heroicidad y coraje fueron internalizados con distintos niveles de exigencia y dramatismo. Lo que siempre parece insistir en los testimonios, más allá de la variedad de apropiaciones, es el peso que la propia vida tuvo para cada uno de los militantes, el valor incluso que ellos mismos supieron o pudieron otorgarle a una existencia que se ponía en juego día a día, que corría extremo peligro, cada vez más dramáticamente. Y en este sentido, las consignas de “Perón o muerte” y de “hasta vencer o morir, por una Argentina en armas, de cada puño un fusil” en las cuales el valor de la vida propia parecía insignificante ante la posibilidad de una victoria revolucionaria) o la misma implementación de la pastilla de cianuro al ser detenidos los militantes

montoneros por las fuerzas de seguridad, pero también el saldo de los treinta mil desaparecidos en Argentina, hablan a las claras de un desvío y a la vez de un exceso del sentido de la propia vida, de este *rumor incesante de lo vivo* al que aluden algunos de los filósofos principales de la biopolítica, como Michel Foucault y Gilles Deleuze.

El objetivo de este trabajo es discutir una zona de los estudios sobre la dictadura argentina que parece no haber sido lo suficientemente explorada: la de las fisuras abiertas por la dimensión de la experiencia individual de los militantes en relación al sentido que para cada uno de ellos adquirió la propia vida. ¿Poder sobre la vida o poder de la vida?, se pregunta el filósofo italiano Roberto Espósito en relación a lo que considera la “vacilación de fondo”, la incertidumbre que permea el término de *biopolítica* en Michel Foucault. Si partimos de la convicción de que una política construida directamente sobre el *bios* está siempre expuesta al riesgo de subordinar con violencia el *bios* a la política como sucedió en el caso de la militancia de los setenta, nos interesa discutir el sentido profundo que adquiere, desde la filosofía más cercana, esta inestable relación entre poder y vida. Para ello vamos a visitar primero el intenso debate que se produjo en la Argentina a partir de las declaraciones del ex militante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) Héctor Juvé sobre la experiencia de esa organización entre 1963 y 1964 al intentar reproducir en el norte de Salta la guerrilla rural del Che y Fidel Castro en Cuba. En esas declaraciones –que en un principio fueron recogidas en la revista *La Intemperie* entre octubre y noviembre de 2004– Juvé reconoce el fusilamiento por estrictas razones de disciplinamiento de dos de los integrantes del EGP, Adolfo Rotblat (al que llamaban Pupi) y Bernardo Groswald. Sus declaraciones provocaron la inmediata respuesta del filósofo Oscar del Barco y generaron un encendido debate sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria entre muchos de los intelectuales que de una u otra manera habían adherido a la guerrillera de los años 60 y 70. Esta polémica fue recogida en un libro que lleva precisamente por título *No matar. Sobre la responsabilidad*, publicado en 2007. A partir de allí, este artículo busca analizar en profundidad la tensión que se

encuentra en el interior de la dialéctica entre política y vida, la inestabilidad que el concepto de biopolítica adquiere en Foucault, para luego preguntarse por los alcances que tiene para la filosofía política actual la concepción de Gilles Deleuze sobre la vida como inmanencia. En definitiva, lo que intentamos es problematizar los alcances que tuvo sobre el accionar político guerrillero esta tensión sobre la propia vida inscrita en el interior de la doxa revolucionaria de los setenta.

Hombres nuevos, héroes y mártires

A partir de una sólida investigación, Vera Carnovale analiza en *Los combatientes* los mandatos morales irrenunciables que constituyeron los principios del “ser revolucionario” de los militares del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la principal organización revolucionaria de izquierda de la Argentina, fundada en 1965 y absolutamente aniquilada ya a comienzos de 1977. Una lectura pormenorizada de los documentos del partido, a los que confronta con los testimonios de antiguos militantes, le permite a la historiadora desmantelar la creencia generalizada de que la derrota de la organización armada tuvo que ver con sus errores políticos. En este sentido, su investigación echa luz sobre los pormenores de un imaginario revolucionario que combina la marca de la Revolución Cubana, el ideal del hombre nuevo, la concepción del enemigo y las formas del disciplinamiento interno, es decir: sobre la lógica implicada en la experiencia de la organización, que configuró su identidad y determinó su hacer. La heroicidad de los militantes, explica Carnevale, no se afincaba únicamente en la temeridad guerrera sino que brotaba en principio de su disposición a dar la vida. Por eso los combatientes se consideraban una vanguardia, “los mejores hijos del pueblo”. Sacrificar la propia vida implicaba en este sentido acelerar los tiempos históricos. Una disposición sacrificial que se expresó en la palabra *deber*: “a vencer o morir” fue el lema de los combatientes del PRT-ERP.

La contundencia de los datos empíricos y de los testimonios corrobora que la moral revolucionaria no fue fácil de lograr. Hubo discusiones, conflictos, tensiones, mucho sufrimiento. “En ese transcurrir, signado por el sacrificio y un

deber moral que no admitía un solo desliz, una sola mancha en la conducta, los cuerpos y las almas de los combatientes debían fundirse en un todo sin fisuras” (287-88), afirma Carnevale. Y para lograr moldear la estatura moral y política de los grandes cuadros estaba la mano disciplinadora del cuerpo colectivo partidario. Esto es precisamente lo que cuenta en su testimonio Héctor Jouvé, y que fue la piedra de la polémica que se desató en la revista *La Intemperie*. Entre octubre y noviembre de 2004, esta revista publicó extractos de una entrevista realizada a Jouvé para el documental “La guerrilla que no fue”, del Centro de Capacitación Cinematográfica de la ciudad de México. Cuenta allí Jouvé pormenores de la experiencia de crear, a instancias del Che Guevara, un foco guerrillero en el norte argentino con la intención de que el éste lo dirigiera personalmente una vez que el foco estuviera arraigado. Durante poco más de seis meses, el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) –un grupo de no más de veinte personas– sobrevivió con extremas dificultades en el monte salteño de Orán, bajo las órdenes del comandante Héctor Masetti. A pesar del enorme sacrificio, nunca llegaron a realizar ningún operativo porque cuando finalmente la Gendarmería los desarticuló ya había varios muertos: dos de ellos como producto de fusilamientos realizados por el propio grupo. En la entrevista, Jouvé se refiere al juicio que se le realizó a Pupi (Adolfo Roblat), en el que afirma no haber participado, y recuerda los argumentos de Héctor Masetti para fusilarlo:

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 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. Cuando llegué, las cosas ya habían pasado. Creo que algunas caras habían cambiado (14)².

² Las citas de la polémica que generan las declaraciones de Héctor Jouvé corresponden al libro *No matar. Sobre la responsabilidad*.

Más adelante en el reportaje, Jouvé calificará ese hecho como “un crimen”, porque a su entender el Pupi “estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico”. “Creo que de algún modo todos somos responsables, porque estábamos en eso, en hacer la revolución” (23), afirma. Retomando estas palabras de Jouvé, el filósofo Oscar del Barco, otro de los integrantes de la experiencia del EGP en la selva salteña, a través de una carta enviada al director de la revista *La Intemperie*, plantea su convicción de que, por haber apoyado las actividades del grupo que ajustició al Pupi y a Bernardo Groswald, él mismo era tan responsable como los que lo habían asesinado. El argumento no dejaba de ser contundente: “Pero no se trata sólo de asumirme como responsable en general sino de asumirme como responsable de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido: todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, somos responsables del asesinato del Pupi y de Bernardo” (31).

La carta de Del Barco permitió, en los comienzos del kirchnerismo en la Argentina y de su nueva política en relación a los derechos humanos, desmantelar la teoría de los dos demonios, romper con la polarización entre héroes y víctimas que había atravesado hasta ese momento la discusión sobre los años setenta:

Este reconocimiento me lleva a plantear otras consecuencias que no son menos graves: a reconocer que todos los que de alguna manera simpatizamos o participamos, directa o indirectamente, en el movimiento Montoneros, en el ERP, en la FAR o en cualquier otra organización armada, somos responsables de sus acciones. Repito, no existe ningún “ideal” que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía. El principio que funda toda comunidad es el no matarás. No matarás al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres. La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el no matarás cuando se trata de nuestros propios hijos (32).

Ni víctimas ni héroes, para Del Barco la izquierda revolucionaria debía imperativamente comenzar a discutir su responsabilidad, la ética de su accionar revolucionario. Si desde el discurso de la izquierda armada la muerte del Pupi y de Bernardo se leían como un simple ajusticiamiento de militantes que no

habían podido sostener la moral revolucionaria, Del Barco cambia el eje y las identifica como simples asesinatos,³ como el uso indiscriminado del poder sobre la vida ajena. Así de simple: lo que el discurso militante supo leer como un acto de disciplinamiento, de justicia revolucionaria, se convierte aquí en un exceso: el poder excesivo sobre la vida, la vida expuesta más allá de sus límites, la vida como desecho.

¿Biopolítica o biopoder?

¿Qué significa el gobierno político de la vida? ¿Debe entenderse que la vida gobierna la política o tal vez que la política gobierna la vida? ¿Se trata de un gobierno de o sobre la vida? Roberto Espósito trabaja en profundidad lo que denomina “la brecha interpretativa”, la vacilación que se puede leer en los escritos de Michel Foucault sobre biopolítica. Una tensión conceptual entre los términos de “biopolítica” y “biopoder” empleados indistintamente que muestra una general insatisfacción acerca del modo en que la modernidad construyó la relación entre política, naturaleza e historia.

En *La voluntad de saber*, Foucault define la relación entre vida y política:

Si se puede denominar “bio-historia” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “bio-política” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (173).

Luego de realizar un pormenorizado rastreo genealógico en el mundo alemán, anglosajón y francés del término biopolítica, desde enfoques de tipo organicista, antropológico y naturalista, Roberto Espósito resalta la novedad radical del planteo foucaultiano en el hecho de que aquello que en las versiones anteriores de la biopolítica se presentaba como un dato inalterable de la realidad natural ahora se convierte en problema. De esta manera, la historia y la naturaleza, la vida y la política se vuelven en el planteo foucaultiano dos

³ La polémica que generó la carta de Del Barco tuvo una amplísima recepción en los medios gráficos de la Argentina que excede los alcances de este trabajo. Un interesante análisis de la misma se encuentra en el artículo de Florencia Greco “Acerca de la violencia revolucionaria”.

términos en tensión, un juego dialéctico de acciones y reacciones. La vida en cuanto tal no pertenecerá ya más al orden de la naturaleza ni al de la historia. Es imposible ontologizar simplemente la vida, pero tampoco se la puede historizar por completo. Se trata, en palabras de Foucault, de una forma nueva de relación entre la historia y la vida, “una doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder” (*Historia de la sexualidad* 174).

Por otra parte, en “La gubernamentalidad”, Foucault plantea justamente que la construcción de un saber de gobierno es inescindible de la constitución de un saber que gira en torno a la población, el territorio y la riqueza. Y en este sentido, el deslizamiento de un arte de gobernar tal cual lo piensa Maquiavelo en *El príncipe* a una ciencia política ya estructurada, el paso de un régimen gobernado por el poder soberano a uno ya gobernado por las técnicas de gobierno, tiene lugar según Foucault en el siglo XVIII en torno a la población y también al nacimiento de la economía política. Se constituye de esta manera un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental, cuya meta fundamental es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad:

Con la palabra “gubernamentalidad” quiero decir tres cosas. Por “gubernamentalidad” entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber la economía política y, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuga que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y, por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por “gubernamentalidad” habría que entender el proceso o más bien el resultado del proceso por el que el estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco “gubernamentalizado” (213).

De esta manera, la gubernamentalidad implica, además de la producción de individuos socialmente legibles, y la gestión de condiciones de vida para la población, la construcción de un orden normativo de lo humano. El poder que toma por objeto la vida controla así sus diferencias, produce seres humanos en serie.

La complejidad del arsenal *biopolítico* en Foucault permite de esta manera lanzar la pregunta por los efectos de esta nueva relación entre vida y poder, entre vida y política. ¿Biopolítica o biopoder? Y en este punto, Roberto Espósito lee una paradoja constitutiva, un atolladero nunca superado por Foucault que está implicado desde un principio en el propio concepto de *bios*, pero a la vez situado en los polos semánticos más extremos, el de la subjetivación y el de la muerte: “O la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida o sobre la vida” (Espósito *Bíos* 53). La crítica de Roberto Espósito es muy útil para pensar esos alcances del concepto de vida en relación a la militancia de los años setenta: o la política es de alguna manera monitoreada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural o, por el contrario, es la propia vida la que queda atrapada y aniquilada por el accionar político que la arrastra y pulveriza, que dinamita toda su potencia innovadora, que destruye (y estos son términos de Gilles Deleuze) su propia “virtualidad”.

Espósito, al leer a Foucault, resalta el carácter afirmativo que el filósofo francés parece asignar a la biopolítica en contraposición con la actitud de imposición característica del poder soberano. Al contrario de éste, el poder biopolítico no limita ni violenta la vida sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo. Pero si la vida es más fuerte que el poder que a pesar suyo la asedia, si la resistencia de la vida no se deja someter por las presiones del poder, ¿por qué se ha llegado en la historia contemporánea, con el nazismo como su caso más espectacular, a la producción masiva de la muerte? ¿Por qué la biopolítica amenaza permanentemente en convertirse en tanatopolítica? Espósito reconoce en esta paradoja el punto de máxima tensión del discurso foucaultiano, que a su entender deja al desnudo una indecisión

sobre el significado básico de la secularización. En su centro permanece la relación no sólo histórica sino conceptual, teórica, entre soberanía y biopolítica, sobre lo que representa el paradigma soberano dentro del orden biopolítico, y de esta manera queda inacabado el desarrollo de lo que para Espósito constituyen las “geniales intuiciones” foucaultianas respecto del nexo entre política y vida. Este será el punto de partida de la propia teorización de Espósito sobre el paradigma de inmunización.

En el paradigma inmunitario, *bios* y *nomos*, vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación: “La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida” (Espósito *Bíos* 74). Desde este punto de vista, y de forma contraria a lo que está presupuesto en el concepto de biopolítica de Foucault (que según Espósito se entiende como el resultado del encuentro “en cierto momento” de ambos componentes), no existiría un poder exterior a la vida, de la misma manera en que la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. Y de acuerdo a esta perspectiva, “la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida” (74). En la filosofía que propone Espósito, la inmunización actúa como “protección negativa” de la vida y del mismo modo que se da en la práctica médica de la vacunación, “la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural” (75).

Es esta semántica inmunitaria la que el pensamiento de Espósito determina como intrínseca a la modernidad, ya que a su entender sólo ésta hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad. Con el paradigma inmunitario se establece un engranaje interno defensivo de la comunidad que parece así coincidir con la génesis de la política misma que “desde siempre, de un modo o de otro, se orientó hacia la vida” (84). Aquí tal vez podamos encontrar la grieta más profunda que enfrena la forma de hacer política de las organizaciones armadas en la Argentina, cuya desprotección sobre la vida de los

militantes denuncia claramente Pilar Calveiro en *Política y/o violencia* (2005). Significativamente sus argumentos nos hacen pensar en esta deriva, en esta verdadera traición de las organizaciones armadas al paradigma inmunitario inherente a la política moderna.

La militarización de la política

Calveiro reconoce que en la política siempre existe un núcleo violento, y lo que es necesario analizar en detalle es el lugar que éste ocupa, cuáles son las formas de la violencia y cómo operan en relación con el poder instituido y con las resistencias a este poder. Sin embargo, si entendemos a la militancia como una apuesta de vida por un proyecto político, es necesario preguntarse por las consecuencias que tuvo la concepción foquista adoptada por los guerrilleros. Suponer que del accionar militar nacería la conciencia necesaria para desatar la revolución social los llevó a un creciente proceso de militarización de lo político, a una práctica autoritaria en el seno de las organizaciones que pensaron así la política como una cuestión de fuerza y una confrontación permanente entre amigos y enemigos⁴. A pesar de los enormes esfuerzos partidarios, la ética del sacrificio tenía sus fisuras. El modelo del heroísmo impuesto por las organizaciones armadas fue muy difícil de alcanzar, y la brecha entre la experiencia individual y los mandatos partidarios se fue haciendo cada vez más amplia. Pero, como atinadamente demuestra Carnovale en su investigación, no había negociación posible y a la figura heroica del combatiente se le oponía la del débil, el quebrado. Desde las tramas discursivas partidarias y desde las rígidas prácticas que la militancia imponía (en donde la jerarquía y la disciplina jugaron un rol fundamental) sólo había espacio para la oposición héroe-traidor; héroe-quebrado; héroe-cobarde. Y entre cada una de las partes de esta dicotomía interferían las sanciones disciplinarias⁵.

⁴ En “Acerca de la difícil relación entre política y violencia”, Calveiro sostiene que la militarización de las organizaciones armadas las llevó a reproducir en su interior las relaciones jerárquicas, disciplinadas y autoritarias que querían combatir.

⁵ Carnovale reconoce que los testimonios de los militantes verifican que, aún denunciando lo absurdo de la opción binaria planteada, esta no dejaba de calar profundo en los sentimientos que impulsaban la tenaz persistencia del militante. Para Miguel, “irse” podía significar en su fuero

De esta manera, en una derrota que Pilar Calveiro considera no sólo militar sino también política, las organizaciones armadas quedaron atrapadas tanto por la represión militar como por su propia dinámica interna, cada vez más aisladas de la sociedad. Como dice Ana Longoni (*Traiciones*), se podría sospechar que una evaluación más consciente y responsable de parte de las dirigencias revolucionarias, menos mesiánica y autorreferencial, una evaluación que hubiera podido leer los signos inequívocos de la escalada represiva que se había desatado desde 1975, podría haber organizado un repliegue de los militantes que sin lugar a dudas hubiera permitido salvar muchas vidas. Los militantes convivían con la muerte desde 1975, y desde ese momento estuvo para ellos más próxima la posibilidad de la muerte que la de sobrevivir:

Los militantes que siguieron hasta el fin, lo que en la mayoría de los casos significó su propio fin, estaban atrapados entre una oscura sensación de deuda moral o culpa, una construcción artificial de convicciones (ya mencionadas) terriblemente inconsistente, y que sólo se sostenía en la dinámica interna de la organización, la situación represiva externa que no reconocía deserciones ni “arrepentimientos” y la propia represión de la organización que castigaba con la muerte a los desertores (...) En pocas palabras, los prisioneros se encontraron aprisionados en una trampa que les habían tendido y que ellos mismos terminaron de montar (Calveiro *Política y/o violencia* 178-9).

Esa trampa puede ser leída como la consecuencia fatal e inexorable de una concepción de la política que no supo o no pudo respetar el paradigma inmunitario, que en su lógica permite asegurar la vida, conservar la vida, contra los peligros derivados de su configuración colectiva (Espósito *Bíos. Biopolítica y filosofía* 89-90). Pero, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la vida? ¿Cómo pensar a la vida en su relación con la política, cómo avanzar sobre ese nudo inescindible entre política y violencia del cual habla Pilar Calveiro⁶ sin dejar de lado una concepción sobre la vida que desmantele cualquier riesgo de trascendencia, cualquier pensamiento metafísico? ¿Por qué la política, la buena política, debe respetar el paradigma inmunitario, en su sentido profundo de

íntimo “entrar en un lugar oscuro, desconocido, de la traición”. Para este tema cf.: “Mandatos partidarios: alcances y límites”, pp. 204-222.

⁶ “Desconocer el componente violento de la política –estatal o no– es pretender ignorarla como un espacio de conflicto, dominación y resistencia para terminar abonando una visión ‘pacificada’ que sólo reconoce y legitima a la fuerza de ley, es decir, a la violencia institucional del Estado”, concluye Calveiro en “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia”.

instrumento que permite *mantener con vida la vida*? ¿Qué se perdió, qué se pierde, con la vida de cada uno de los treinta mil desaparecidos en la Argentina y con la de todas las personas que día a día mueren en el mundo por causas que incluyen todo tipo de violencias, estatales, privadas, internacionales? ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de la vida?

¿Qué es en su esencia la vida?

Por una extraña coincidencia, los dos últimos textos que publicaron Michel Foucault y Gilles Deleuze antes de morir tienen como fin desentrañar el concepto de vida, y sobre ellos se ha sobreimpuesto un palimpsesto de lecturas filosóficas que incluyen, entre otros, a Giorgio Agamben, Slavoj Žižek y Alain Badiou.

En “La vida, la experiencia y la ciencia”, Foucault se refiere a la obra de Gerorges Canguilhem. Al retomar, dentro de una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto, el tema de la discontinuidad en la historia de las ciencias y de la importancia del punto de vista del epistemólogo, Canguilhem vuelve a ubicar a la biología dentro de una perspectiva histórico-epistemológica. Pensar filosóficamente la vida, hacer de la vida el horizonte de pertinencia de la filosofía, significa para Canguilhem revertir el paradigma objetivista. En definitiva, el ser viviente sería aquel que rebasa los parámetros objetivos de la vida: “contra la idea nazi de que existe un tipo de vida perteneciente desde un principio a la muerte, Canguilhem recuerda que la muerte misma es un fenómeno de vida” (Espósito *Bíos* 306). No obstante, la conclusión a la que arriba Foucault no deja de sorprender: “En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical” (55). Giorgio Agamben, en su lectura de este texto, hace coincidir este alejamiento de Foucault de sus obsesiones sobre el saber y el poder, sobre la relación entre verdad y sujeto, con la apertura de un tercer eje que coincide con la cantera biopolítica, una manera diferente de aproximarse a la noción de vida (Agamben “La inmanencia absoluta” 60-63).

Y esta forma diferente de interrogar la vida, la pregunta por el significado que la propia vida tuvo para cada uno de los militantes de los setenta y por el

enorme peso que fantasmagóricamente aún arrastran sus pérdidas, encuentra en el último e inacabado escrito de Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, un atisbo de respuesta, precaria, donde parecen confluír todas las líneas que Roberto Espósito traza bajo el signo de una biopolítica afirmativa.

El núcleo teórico, filosófico, del breve ensayo de Deleuze reside en el punto de convergencia, pero también de divergencia, entre “la vida” y, precisamente, “una vida”. Al trazar una exhaustiva genealogía de la filosofía deleuziana, Agamben se detiene en la importancia que tiene la puntuación en los textos de Deleuze. De esta manera, en “La inmanencia: una vida...”, el pasaje del artículo determinado al indeterminado tiene la función de señalar la ruptura del rasgo metafísico que conecta la dimensión de la vida con la de la conciencia individual. Existe en esta lectura una modalidad del *bios* irreductible, imposible de inscribir en la conciencia del sujeto, y que Deleuze (echando imprevistamente mano de un párrafo de *Nuestro amigo común*, de Charles Dickens) encuentra en la delgada línea en que la vida se encuentra con la muerte. En ese destello de vida que separa al moribundo de su subjetividad individual, y que lo expone en su simple estructura biológica, en su pura facticidad. En su absoluta singularidad, esa chispa (“the spark of life” en el original inglés) rebasa la esfera del individuo y se yergue en un dato impersonal (como dice Espósito, la circunstancia de que, tarde o temprano, de todos modos, se muere):

Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es sino el de *una* vida que juega con la muerte. La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. “Homo tantum” al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Se trata de una hecceidad, que ya no es de individuación, sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o malvada. La vida de dicha individualidad se borra en beneficio de la vida singular inmanente de un hombre que ya no tiene más nombre, aunque no se lo confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida... (Deleuze 38)

En este paradójico campo trascendental deleuziano, empírico, sin conciencia, lo inmanente es en sí mismo *una* vida; *una* vida es en sí misma la

inmanencia absoluta, puro acontecimiento, pura potencia. Una vida sólo contiene potencias virtuales, “vida inmanente portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en sujetos y objetos” (Deleuze 38). Y en este sentido, la vida es constitutivamente impropia y por ello común como solo puede serlo la pura diferencia, la diferencia no definida por otra cosa más que por su propio diferir. En esta lógica, una vida no se conjuga en ninguna de las personas gramaticales. Se trata del problemático concepto deleuziano de lo virtual, de “la realidad de lo virtual” en Deleuze según lo lee Žižek; un pliegue donde se superponen sujeto y objeto, interior y exterior, orgánico e inorgánico. Desde aquí se puede pensar el reverso de la *tanatopolítica* nazi pero también de la paradójica articulación entre política y violencia que actualizó la dirigencia militante de los setenta. Como plantea Roberto Espósito al final de su libro, Deleuze invita a pensar la vida en íntima interdependencia con la norma: “Que un único proceso atravesase sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente –que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida– significa que ninguna porción de esta puede ser destruida a favor de otra: toda vida es forma de vida, y toda forma de vida ha de referirse a la vida” (Bíos. *Biopolítica y filosofía* 312).

Bibliografía

AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad. Polémica de la revista La Intemperie*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, Universidad Nacional de Córdoba, 2007.

Agamben, Giorgio. “La inmanencia absoluta”. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós, 2007 [1996]. Pp. 59-92.

Carnovale, Vera. *Los combatientes. Historia del PRT-ERP*. Buenos Aires: XXI Siglo Veintiuno Editores, 2011.

Calveiro, Pilar. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.

---. "Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia". Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/gt/20100420105604/03calve.pdf> Última fecha de acceso: 22 de julio de 2013.

Deleuze, Gilles. "La inmanencia: una vida...". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós, 2007 [1995]. 35-40.

Espósito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2006.

---. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2005.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de saber*. (12° edición). México D. F: XXI Siglo Veintiuno Editores, 1985.

---. "La vida, la experiencia y la ciencia". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós: 2007. 41-57.

---. "La gubernamentalidad". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós: 2007. 187-215.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: XXI Siglo Veintiuno Editores, 2012.

Greco, Florencia. "Acerca de la violencia revolucionaria. Un análisis de las representaciones de la polémica No matarás en la prensa gráfica". Disponible en: http://www.academia.edu/766500/Acerca_de_la_violencia_revolucionaria._Un_analisis_de_las_representaciones_de_la_polemica_no_mataras_en_la_prensa_grafica Última fecha de acceso: 22 de noviembre de 2014.

Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

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

Zizek, Slavoj. "Deleuze". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós: 2007 [2004]. Pp. 141-186.