

La vida no verdadera

La democracia postdictatorial es vitalista: rehabilita, con la vigencia del Estado de derecho, el concepto de vida: vida equivale a derechos humanos. Pero la única vida que puede rehabilitar, tras los campos de concentración, es la vida de derecha.

Dentro de la vida de derecha, la única institución que se ha transformado (y lo ha hecho de manera positiva) es la familia. La familia representa, tras siete años de dictadura, la resistencia al terrorismo de Estado. Madres, Abuelas, Hijos son quienes exigieron, frente a una estatalidad todopoderosa, *aparición con vida / y castigo a los culpables*. A partir de esta exigencia, que se prolonga en democracia, la familia, en lugar de un aparato de Estado, como la escuela, la fábrica, o la policía, es lo contrario del Estado. La familia postdictatorial es, por antonomasia, la familia antidictatorial: la familia en clave de Antígona, no de Engels o de Althusser.

Para el perspectivismo de la democracia, para su aceptación feliz de la no verdad, la vida verdadera, como vocabulario estético-político, está asociada al campo de concentración, el lugar donde desaparecieron (o sobrevivieron) quienes se la atribuían al Pueblo. Tras esta asociación entre vida verdadera y muerte concentracionaria, la única vida no verdadera en condiciones de ser rehabilitada (y de serlo sin que pueda volver a criticársele su no verdad) es la familia.

Las familias de los desaparecidos, en tanto opuestas al Estado, rehabilitan incluso a las familias aterrorizadas, a las familias que presenciaban en silencio “la caza de brujas y endemoniados” –según el Prólogo del *Nunca más*–, sabiendo no sólo que no había poder alguno del Estado al que pudieran reclamar por los hijos ajenos, sino que, por solo intentarlo, podrían llevarse a los propios o a ellos mismos.

Desde el punto de vista de Antígona (el de la rehabilitación de la familia como lo contrario del Estado, es decir, desde el punto de vista del personaje Antígona, no desde el punto de vista de la tragedia homónima), el Estado dictatorial, como la no familia, aparece acechando a todas las familias, sin hacer distinciones de clase y apellido. Así se crea, en la postdictadura, la ideología de la dictadura: que los represores no respetaran las distinciones de clase y apellido que sí respeta el poder económico al que ellos sirvieron es el tipo de contradicción que le permite a ese poder, cuarenta años después, esconderse detrás de sus brutales sirvientes y quedar impune, por *falta de mérito*, cuando alguno de sus representantes es juzgado, convenientemente, por jueces que también las respetan. Que el defensor principal de Carlos Pedro Blaquier en la causa por los secuestros, torturas y asesinatos sucedidos en el Ingenio Ledesma durante la dictadura –y el que consiguió su desprocesamiento– haya sido Jorge Valerga Aráoz, uno de los jueces que condenó a los ex Comandantes en el Juicio a las Juntas, no es una inconsistencia si se tiene en cuenta que la investigación a los instigadores, cómplices y beneficiarios civiles de la dictadura no fue contemplada en la sentencia de 1985 que él firmó.²⁶

El campo de concentración, como tumba de la vida verdadera, rehabilita, junto con la familia, todo lo que la vida de izquierda, hasta 1976, cuestionaba como burgués: los derechos de sangre, como derechos más antiguos que los que instituye el Estado, quedan unidos, a partir de los reclamos de los fa-

²⁶ “... ni siquiera en el considerando 12 y el punto 30 (...), que ordenó el enjuiciamiento no sólo de los ex Comandantes sino también ‘de los oficiales superiores que ocuparon los Comandos de Zonas y Subzonas de Defensa’, de ‘todos aquellos que tuvieron responsabilidad operativa en las acciones’, de ‘quienes por su ubicación en la cadena de mandos conocieron de la ilicitud del sistema’, o cometieron hechos aberrantes o atroces”. Verbitsky, Horacio, “El marasmo de la justicia”, en: *Página 12*, 3/5/15, p. 5.

miliars de desaparecidos, a los derechos humanos (universales y abstractos y, por eso, objeto de crítica para el joven Marx). No obstante, la sangre puede ser potencialmente progresiva –reconocerá toda la izquierda– si adopta la forma del ADN y restituye a sus familias biológicas los hijos de desaparecidos. Del mismo modo, los derechos humanos podrán dejar de ser formales y abstractos cuando por su violación se juzgue no sólo a los represores, sino a todos los responsables civiles de la dictadura. Mientras tanto, la vida burguesa no se puede criticar seriamente si ni siquiera la izquierda, por anticapitalista que sea en su programa, cree en la posibilidad real, en el futuro próximo, de vivir una vida no burguesa.

La rehabilitación de la familia como *lo contrario del Estado* crea las condiciones para la rehabilitación de la política como *cosa de burgueses* –según la frase de Jouvé–, como aquello que, desde la perspectiva de la vida de izquierda, era *algo del otro lado: quid pro quo*, intercambio de favores, negociados con forma de ley, legitimación del reemplazo de *todas* las relaciones no mercantiles, *exceptuando* a la familia, por relaciones mercantiles.

En la lectura contractualista de la política –que es la de la teoría burguesa, de Hobbes a Kant– se omite, precisamente, el momento en que las voluntades no poderosas, para entrar en el pacto de los poderosos, tienen que ser vencidas. Por eso, la política sólo puede rehabilitarse, ante el llamado a elecciones que hace la dictadura, cuando se reconoce que *ella también* fue desaparecida, a partir de 1976, junto con la militancia revolucionaria.

Gracias a la doble rehabilitación de la familia y la política, la vida de derecha, equiparada a lo eminentemente formal y burgués de toda vida, recupera el aura que, en realidad, nunca había tenido. El atributo de *burguesa*, aplicado a cualquier manifestación de la vida en democracia, se escucha como anacrónico.

La no familia

La santificación de la vida de derecha obliga a reformularse, en la postdictadura argentina, la pregunta del *Teorema* de Pasolini, filmado en 1968: ¿en qué podrían convertirse los miembros de una familia altoburguesa, incluyendo a su mucama, si los redimiera, teniendo sexo con ellos, un mesías joven y bello (con la apariencia corpórea de Terence Stamp)?

El trabajo mesiánico, del que el film no da indicios de que haya sido encargado por alguien superior (un Padre, por ejemplo, del cual el mesías sería el Hijo), consiste en tener una sola relación sexual con cada miembro de una familia. Una vez que ha tenido sexo con todos ellos, el joven abandona la casa. Y cada uno exhibe su transformación específica, que sería la demostración lógica del trabajo mesiánico, como un motivo más que suficiente para abandonar la casa.

La mucama regresa a su pueblo y se convierte, en seis pasos, en una santa: 1) se aísla y deja de hablar; 2) deja de comer; 3) recibe ofrendas; 4) produce milagros; 5) se eleva al cielo; 6) se hace enterrar viva (no se la ve morir, pero tampoco resucitar: no es, en última instancia, una nueva mesías).

La hija adolescente enloquece: se mete en la cama, cierra fuerte el puño de una mano y se queda ahí, inmóvil, sin volver a reaccionar a ningún estímulo exterior, ni siquiera cuando se la llevan en una ambulancia, tiesa como un cadáver, para internarla en un manicomio.

El hijo adolescente sigue su vocación de artista (antes de la llegada del mesías sólo miraba libros de pintura, sin tocar un pincel). Después de manchar un par de telas descubre que, para ser un artista en el sentido de su época, debe renunciar a pintar y, sobre todo, desentenderse de su subjetividad. Pero su descubrimiento no le sirve como programa: entregado a la improvisación irrestricta –sin saber bien si lo hace para descentrarse de

su yo o para encontrarlo después de perderlo— no puede producir ninguna obra.

La madre tiene sexo, ninfomaniacamente, con jóvenes parecidos al mesías, es decir, con efebos de una belleza clásica. Luego elige jóvenes de una belleza no clásica, rústica, proletaria, pasoliniana, sin que este giro, por distraerla de la repetición, vuelva a transformarla.

El padre, un gran industrial, se desprende de la fábrica y les entrega la propiedad a los obreros. Tras su desprendimiento, aparece desnudo, en medio del desierto, lanzando el grito desgarrado con que se cierra (y se había iniciado) el film.

¿Qué demuestra el teorema de Pasolini? ¿Hubo redención con la llegada del mesías? ¿Era realmente un mesías el joven interpretado por Terence Stamp? (de hecho, es el comportamiento de cada miembro de la familia lo que lo constituye en un mesías: él lo único que hace, después de aparecer de la nada, es tener sexo con ellos).

Lo que hace que el espectador dude del trabajo mesiánico es que ve a los burgueses, una vez que el presunto mesías se ha ido, en una radical soledad (la imagen del padre, que abre y cierra el film, es la de un hombre solo que grita en el desierto). Los personajes, para quedar así, sufrieron una transformación que les llegó, sin esperarla, desde un radical afuera, desde un fuera de campo absoluto. Incluso la hija adolescente, cuando se la llevan al manicomio sin ninguna resistencia de su parte, se muestra completamente transformada: aunque la inmovilidad extrema de su cuerpo, como la prueba última de esa transformación, sea, para el espectador, un verdadero jeroglífico, ella ha dejado de ser, para siempre, la (persona burguesa) que era.

Pero una vez transformados, los personajes no pretenden transformar, a su vez, su entorno. Mucho menos quieren volver a construir, como sucedáneo de la familia, una vida en común con otros seres humanos. Cada ex miembro de la familia, a par-

tir del abandono de la casa, se autoinstituye como la no familia y, al mismo tiempo, como el no Estado. El caso más radical es, de nuevo, el de la hija adolescente, que decide no sólo no salir más de la cama, ni de su mutismo ni de su quietud (aunque por eso la trasladen al manicomio), sino no abrir el puño que ha cerrado, definitivamente, tras la partida del mesías.

Si a la familia burguesa la define, en toda su modernidad, la institucionalización de los sentimientos, cada personaje redimido, para negarla, debe escapar de ella escapando de su causa: sin sentimientos (porque los sentimientos tiranizan), el yo es el soberano de sí mismo. Fuera de la familia, sus ex miembros eligen no repetir, ni siquiera como simulacro, la fundación del Estado (y con ella, la de sus consabidos aparatos): no hay vínculo —ni social ni afectivo— para que no haya pacto. Pero para que no haya, de nuevo, vida de derecha, tampoco quieren recrear, como proyecto colectivo, la vida de izquierda. ¿Sólo en una soledad zarathústrica —se pregunta el espectador de *Teorema*— se puede vivir sin delegar la soberanía, empezando por la del propio cuerpo?

Los rebeldes

La vida de izquierda, en lo que tiene de derrotada (y de derrotada sin guerra), sólo puede ser concebida, a posteriori, como cristológica: es una vida que, por lo que enseña el campo de concentración, habría exigido el cuerpo. Los militantes —le habría dicho el Che a Ciro Bustos, para que se los transmita a los miembros del EGP— tienen que considerar que “ya están todos muertos”.

Pero no es lo mismo considerar que ya se está muerto —lo que recomienda el Che para internarse, en 1963, en la selva salteña— que sentir que “la muerte individual no existe” (lo que le cuenta a Rozitchner un ex preso político, al salir de la cárcel de Devoto en 1973).