

JAUME PERIS BLANES

LA IMPOSIBLE VOZ

Memoria y representación de los
campos de concentración en Chile:
la posición del testigo



Editorial Cuarto Propio

LA IMPOSIBLE VOZ
Memoria y representación de los campos de concentración en Chile:
la posición del testigo

© Jaime Peris Blanes
Inscripción N° 132.506
I.S.B.N. 956-260-314-8

Editorial Cuarto Propio
Keller 1175, Providencia, Santiago
Fono: (56-2) 2047645 / Fax: (56-2) 2047622
E-mail: cuartopropio@cuartopropio.cl

Imagen portada:
Producción general y diseño: Rosana Espino
Composición: Producciones E.M.T.
Impresión: LOM Ediciones

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE
1ª edición, abril del 2005

Queda prohibida la reproducción de este libro en Chile y en el exterior
sin autorización previa de la Editorial.

*A mis padres, supervivientes de otra violencia;
y a mi abuela, testigo de otros campos.*

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de historia que se le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene.

Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*.

¿Qué es una investigación? Para saberlo, habría que tener alguna idea de qué es 'un resultado'. ¿Qué es lo que se halla? ¿Qué es lo que se busca? ¿Qué es lo que falta? ¿En qué campo axiomático se situarán el hecho aislado, el sentido revelado, el descubrimiento estadístico? Sin duda esto depende en cada caso de la ciencia solicitada. Pero, desde el momento en que una investigación concierne al texto (y el texto llega mucho más lejos que la obra), la investigación misma se convierte en texto, en producción: todo 'resultado' le resulta literalmente impertinente. La 'investigación' es entonces el prudente nombre que, sometidos a la limitación de ciertas condiciones sociales, damos al trabajo de la escritura: la investigación está del lado de la escritura, es una aventura del significante, un exceso del intercambio; es imposible mantener la ecuación: un 'resultado' a cambio de una 'investigación' (...): busque lo que busque, no le está permitido olvidar su naturaleza de lenguaje, y esto es lo que hace inevitable su encuentro con la escritura. En la escritura, la enunciación traiciona al enunciado bajo el efecto del lenguaje que lo produce: esto define bastante bien el elemento crítico, progresivo, insatisfecho, productor, que el uso común mismo reconoce a la 'investigación'.

Roland Barthes, *Escritores, intelectuales, profesores*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I. LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN Y SUS SUPERVIVIENTES.	
ACERCAMIENTOS A LA POSICIÓN DEL TESTIGO	16
1.1 Pensar y representar el genocidio nazi y la supervivencia de los campos	17
– El sistema represivo nazi como punto extremo de las lógicas de la modernidad	17
– Representar los campos	31
– Testimoniar	45
1.2. La ética del testigo	50
– El campo como paradigma biopolítico de lo moderno.	50
– La Inclusión excluyente	51
– El viraje biopolítico y la nuda vida	55
– El campo desterritorializado	59
– El testigo y la nueva ética de la enunciación	69
– Un acontecimiento sin testigos	69
– Enunciación: procesos de subjetivación y desubjetivación	74
– Testigo y testimonio	79
– La historicidad del testimonio	84
1.3. Genealogía del testigo	88
– El juicio a Eichmann: apertura al testimonio y construcción de la identidad social de los supervivientes	91
– La historiografía colonizada por la matriz testimonial: el caso Goldhagen	95
– La era del testigo: industrialización y disciplinamiento del testimonio	97
II. MEMORIA DE LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN EN CHILE:	
EL SUPERVIVIENTE EN LAS LUCHAS DE INTERPRETACIÓN SOCIAL	105
2.1. Duelo y Memoria social	112
– Memoria de la violencia en Chile	121

– Lógicas de la memoria pinochetista: “salvación nacional” y “refundación institucional”	123
– Proyectos de memoria alternativa durante la dictadura: creación del estatuto del desaparecido como víctima de violación de Derechos Humanos	127
– Compromisos y pactos de la Transición: el Informe Rettig como espacio de negociación entre diferentes políticas de memoria y de representación	131
– La detención de Pinochet y el Manifiesto de los historiadores: demanda social de testimonios ligada a los procesos judiciales y al debate público abierto por ellos	147
– La elaboración de la pérdida: duelo y melancolía	157
2. 2. La posición del testigo en Tejas Verdes. Diario de un campo de Concentración en Chile, Hernán Valdés (1974)	167
– Transformaciones históricas en la posición del superviviente y en la condición de la experiencia de los campos de concentración	171
– Inscripción del testimonio en las luchas de memoria en el Chile de la Transición: intentos de apropiación crítica	179
– La forma-diario: la enunciación interior al acontecimiento	198
Narratividad y experiencia concentracionaria	202
– La impropiedad del propio cuerpo	211
– Paradojas enunciativas y ontológicas: “Nada queda de mí”	221
– Construcción textual de la experiencia radical de la desubjetivación	227
– Tejas Verdes en Chile.	232
BIBLIOGRAFÍA CITADA	237

INTRODUCCIÓN

En el origen de este trabajo hay dos escenas de las que no puedo desvincular mi condición de sujeto de deseo. Dos escenas extraídas de dos de los relatos fundamentales en torno a los que se estructura la narrativa familiar sobre la que se sostienen los mitos, los sobreentendidos y las formas del amor a partir de las que me relaciono con quienes me son más próximos.

La primera de ellas proviene de los múltiples relatos de mi abuela sobre su juventud, marcada por la experiencia de la guerra y posteriormente por el exilio político en Francia. De toda la red de imágenes, escenas y anécdotas que a partir de esos relatos mil veces escuchados se arma, hay una que desde niño se fija en mi memoria, como un quiste del que no puedo desprenderme. La escena tiene que ver con el internamiento de mi abuelo –a quien sólo conocí por estos relatos– en varias cárceles franquistas durante los cinco años posteriores a la guerra: el primero de ellos, *condenado a muerte*. En ese primer año, mi abuela debía acudir todos los días con otras mujeres a entregar algo de comida y ropas limpias para sus maridos; en la puerta esperaban algunos militares que recibían los alimentos y la ropa y los hacían llegar a los internados. Pero cada día a alguna de las mujeres le eran devueltas las ropas de su marido, signo terrible y absolutamente despojado de que su condena a muerte se había cumplido. Durante un año entero iría a esa cárcel con la esperanza de que las ropas de mi abuelo no le fueran devueltas, y viendo cómo cada vez eran más sus compañeras que las recibían de manos de los militares. La angustia que esa posibilidad generó en ella permea, cada vez, la descripción de esa escena tantas veces repetida: ello se concreta en el temblor de su voz, la caída de los ojos, la emergencia de largas pausas...

La segunda de las escenas a la que quiero referirme es menos concreta, imaginada con menos lujo de detalles y menos plástica en su composición. Está extraída de los relatos de mis padres sobre el tiempo que ni a mi hermano ni a mí nos tocó vivir, y que hacen referencia, por supuesto, a la violencia del franquismo y a la experiencia política en la universidad. De todas las imágenes que articulan esa narración, el centro sobre las que pivotaban todas las demás es la de la detención de mi madre bajo el régimen de *estado de excepción* en el que la policía se amparó para enviar a prisión a decenas de universitarios vinculados a proyectos de oposición a la institución franquista. Ese sería su destino durante los meses siguientes.

Esas dos escenas poseen una estructura similar: de ambas me hallo excluido como personaje y como testigo, y la densidad de ambas tiene que ver con el sufrimiento de alguien a quien quiero. En ambas, además, falta un elemento esencial, en virtud de cuya ausencia esas imágenes cobran todo su espesor. En el primer caso, aquello que constituye la zona opaca del relato es, evidentemente, lo que ocurre en el interior de la prisión¹; en primer lugar, porque no a otra cosa refieren los signos (la devolución de la ropa) de la escena que ocurre en su exterior; pero, sobre todo, porque falta el relato de mi abuelo, a quien nunca conocí y sobre cuya figura se articulan buena parte de las mitologías familiares. También en el segundo de los casos, lo que falta es el relato de las condiciones de vida en esos meses de encarcelamiento. En efecto, la narración de mi madre, tan prolija y apasionada en la descripción de otras escenas –incluida la de su detención– se transforma totalmente al hablar de su internamiento: nada del orden de la experiencia parece

¹ En el sentido en que en este trabajo la voy a utilizar, la idea de *campo de concentración* –ligada al concepto jurídico del *estado de excepción*– es perfectamente aplicable a la formas del encarcelamiento de los primeros años del franquismo.

ponerse en juego en su interior. Aparte de unas sucintas aclaraciones, ningún elemento se ofrece en su discurso como pivote en torno al cual anudar algún tipo de narración de su vivencia en la cárcel.

Por todo ello, creo que lo que verdaderamente se halla en el origen de este trabajo es *lo que falta en esas dos escenas* de las que no puedo desvincularme como sujeto. Y lo que falta es, sin duda, el testimonio de lo que ocurrió dentro de esos recintos carcelarios, experiencia a la que el resto del entramado narrativo en que esas escenas toman cuerpo no deja nunca de remitir, pero siempre a partir de la conciencia de que un enorme hueco se aloja en su interior, un vacío imposible de taponar por todas las anécdotas, las luchas y las historias que lo envuelven.

El trabajo que aquí presento es, de alguna forma, el intento de interrogar críticamente la ausencia de ese testimonio en mi novela familiar, otra forma de reflexionar sobre mis propios mitos y sobre los elementos en los que se sostiene mi posición subjetiva. En ese sentido, esas dos escenas trazan, a la vez, el origen de una genealogía en la que deseo inscribirme; conforman, junto a otros elementos también presentes en los relatos paternos, una tradición en la que me reconozco y que no quiero romper.

De hecho, *¿cómo inscribirme en esa tradición y por qué resulta tan difícil hacerlo?* es otra de las cuestiones de fondo sobre las que éste trabajo vuelve, aunque de forma velada, una y otra vez. Y ello, a partir de la constatación en cada conversación familiar del insondable hiato entre la experiencia política en los años de juventud de mis padres –no digamos de mis abuelos– y la que yo puedo articular en estos años. La transformación radical de los espacios de enunciación social en los últimos treinta o cuarenta años es paralela a una redefinición total de los modos de lo experienciable. Es decir, los enormes cambios que han tenido lugar en la naturaleza de los lazos sociales y en los modos de valoración de las vivencias a los que nadie puede sentirse ajeno han producido efectos importantes en lo que puede convertirse o no en experiencia en

nuestros días. Quien lea ese proceso desde el prisma autocomplaciente del progreso es que no ha entendido nada. Pero tampoco es subjetiva ni políticamente productivo dejarse llevar por la nostalgia.

Y ello porque, no hay que olvidarlo, no podemos sentirnos en nada ajenos a este proceso que marca un hiato desolador entre la experiencia política de una generación y otra: ni siquiera un trabajo de estas características puede sustraerse al componente espectacular con que la sociedad en que vivimos sella todos sus intercambios. Pero esa transformación en la organización de lo social y en los regímenes de la experiencia ha de conducir, necesariamente, a un desplazamiento en las formas de la lucha y de la acción política. A la angustia que me produce la incapacidad para reconocer las formas de la resistencia política futura responde, como síntoma, este trabajo.

En el epílogo a un artículo de 1935 Walter Benjamin señalaba cómo a la estetización de la política que el fascismo propugnaba cabía la posibilidad de oponerle una politización de la estética. En nuestros días esa afirmación no ha perdido vigencia, pero debe ser reformulada de acuerdo a las nuevas modulaciones del control social: hoy que el capitalismo avanzado sostiene su dominación en una completa espectacularización de la historia, historizar el espectáculo nos situará en una mejor posición en la lucha contra él. Esa es, al menos, la idea a partir de la cual, con este trabajo, he tratado de inscribirme en esa tradición política en que deseo reconocirme.

Ese proyecto de historizar el espectáculo no podía llevarlo a cabo sino recogiendo una de las enseñanzas que se destilan de la cita de Benjamin que abre estas páginas: debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con el hecho de que –tal como nos enseña la tradición de los oprimidos– el estado de excepción en el que vivimos es la regla. Sólo de ese modo generaremos el verdadero estado de excepción que mejorará nuestra posición contra el fascismo –o, en nuestros días, contra la sociedad del espectáculo.

La historia del s.XX que sitúe esa constatación en un lugar central no puede dejar de lado el problema de los *campos de concentración*, al que tampoco son ajenas las dos escenas que al principio he mencionado. Ni tampoco a las nuevas formas de la exclusión (incluyente) que en la primera parte de este trabajo he tratado de leer desde la idea de un *campo desterritorializado*.

Uno de los efectos fundamentales de la transformación de los espacios públicos a la que hacía referencia antes es la extremación de la lógica de la fragmentación del saber en áreas especializadas, debido a la institucionalización academicista de los estudios universitarios, cada vez más consolidados en su rol de productor de objetos operativos para la técnica. La conciencia de la urgencia de producir un saber más allá de los recortes disciplinarios que organizan la investigación universitaria es para mí una experiencia que puede ser fechada con cierta exactitud. Tiene que ver con mi primer viaje a Chile en la época de la detención de Pinochet en Londres –y el estallido del espacio político que produjo– y con la experiencia de hallarme con un campo sociodiscursivo absolutamente diferente en el que los regímenes de lo decible y, sobre todo, los modos de la acción política pasaban por un lugar otro, que nunca había experimentado. También con la constatación de que de uno de los grandes mitos de la izquierda europea y latinoamericana de los setenta tan sólo quedaban ruinas.

El espacio de problemas políticos y discursivos que poco a poco se recortaba como el objeto de mi reflexión no coincidía con ninguno de los campos de acción de las disciplinas universitarias actuales, ni tampoco con la suma de varias de ellas. En ese sentido, las ideas de multi o interdisciplinariedad encajan poco con el tipo de posición que he tratado de construir para hablar. El objetivo del trabajo apuntaría, más bien, a la construcción de un objeto que, si bien es suficientemente específico como para poder ser acotado teóricamente –la posición enunciativa del testigo de los

campos— me sirviera para reflexionar de forma conjunta problemáticas tradicionalmente fragmentadas por el aislamiento de la teoría y la crítica literarias, la ciencia política, la sociología, la antropología social o el psicoanálisis. En los espacios en que estas disciplinas se detienen es donde me interesa incidir, con la voluntad de generar objetos de análisis cuya misma posibilidad de constitución se ve obturada por la especialización y el aislamiento de los estudios universitarios.

Poco a poco, la *posición enunciativa del testigo* de los campos fue apareciendo como un espacio privilegiado desde el cual abordar las diferentes problemáticas políticas, éticas y discursivas sobre las que me interesaba reflexionar. Y con ella, las *representaciones sociales de la supervivencia*, que son las que definen los espacios públicos que el superviviente puede transitar y de ese modo habilitan para el testigo unas zonas de enunciación y no otras. En las transformaciones de ese régimen de decibilidad de lo ocurrido en el interior de los campos para un superviviente pueden leerse también las transformaciones en las formas de la experiencia individual y colectiva y por tanto las condiciones de posibilidad de la emergencia de nuevos proyectos sociales.

En ese sentido, el trabajo que aquí presento debe entenderse como un primer acercamiento a una problemática que desearía desarrollar con mayor amplitud en mi tesis doctoral. Es de esa forma, también, como desearía que se leyera. De hecho, el cometido de este trabajo es sentar las bases teóricas y analíticas para tratar de trazar en un trabajo posterior una genealogía de las representaciones de la supervivencia en el Cono Sur y de los efectos que su transformación genera en la distribución de los espacios de enunciación social.

Pero ese análisis, que necesita de un importante trabajo de campo sobre una gran variedad de documentos, desborda ampliamente los objetivos de este trabajo de investigación, que se centrará

en la reflexión sobre la posición del testigo en la puesta en discurso de la experiencia de los campos de concentración abordando, de forma específica en la segunda parte, el caso chileno.

La mayor producción teórica sobre los conceptos de *campo de concentración*, *superviviente* y *testimonio* ha sido elaborada para dar cuenta de la construcción de la memoria de los campos nazis²; los más interesantes estudios sobre la violencia en el Cono Sur recurren a esos debates con el objetivo de construir un espacio común desde el que pensar históricamente la represión y sus efectos. Por ello, en la primera parte de este trabajo he reflexionado abundantemente sobre los elementos que en la discusión sobre la memoria y la representación del nazismo pueden ayudarnos a pensar críticamente la posición testimonial en el Cono Sur³.

² Debo agradecer a Jung Ha Kang y a Arturo Lozano Aguilar el generoso intercambio de bibliografía al respecto y las fecundas conversaciones en las que, con responsabilidad conjunta, reflexionamos sobre algunos de los ejes conceptuales que más tarde estructurarían este trabajo. También a los integrantes del Seminario sobre Heidegger y Lacan, en cuya compañía pensé la relación entre la lógica biopolítica (condición de emergencia de los *campos*) y el proyecto óptico-epistemológico de la modernidad, cuya matriz no puede ser otra que el discurso y la investigación científica.

³ A pesar de ello, y en virtud de una mayor coherencia argumentativa, he debido excluir de la redacción final una revisión de las polémicas historiográficas sobre el nazismo, muy interesante para inscribir la problemática relación del superviviente con los proyectos de construcción de la memoria pero que producía una dispersión importante en los ejes de la reflexión que vertebran el trabajo. También he debido acotar enormemente la reflexión sobre las contradicciones en la forma que los discursos artísticos tratan de abordar el exterminio, así como las aportaciones del discurso filosófico europeo para pensar el problema de los campos. No hay que olvidar que toda la reflexión sobre el nazismo y su representación tiene como objetivo proveer de herramientas analíticas para pensar la represión en el Cono Sur y su memoria.

En primer lugar, he tratado de pensar globalmente algunas de las lógicas represivas del s.XX inscribiéndolas en las lógicas productivas de la modernidad y no como una puesta en suspenso de ellas. Para ello, he revisado algunas de las propuestas que leen las modalidades de la represión nazi desde las ideas de productividad, racionalización y burocratización (fundamentalmente Arendt, Adorno y Bauman), tratando de inscribirla en el proyecto óptico–e-stemológico de la modernidad cuya matriz no puede ser otra que la ciencia y su investigación, y entre cuyos efectos se cuentan, entre otros, la entera conversión de la política en biopolítica y el consiguiente surgimiento del sistema de campos de concentración.

En segundo lugar, me interrogo sobre las formas en que esa racionalización estatalmente administrada de la violencia puede y debe ser representada, y qué contradicciones pueden hallarse en las representaciones institucionales de la violencia de Estado. Me interesa, especialmente, la *relación de inespecificidad* que la experiencia de excepción mantiene con los modos de decirlo, lo cual entra en abierta contradicción con las tesis –ya tan institucionalizadas– sobre la específica *irrepresentabilidad* de la violencia nazi que vertebra gran parte de los estudios actuales sobre la memoria del exterminio. Sin embargo, como el pequeño excursus sobre la representación cinematográfica de los campos pretende plantear, la noción de responsabilidad debe plantear sobre los modos en que esa violencia puede ser dicha. Toda una ética de la representación se juega en ello.

Es desde ese lugar que me interesa plantear las problemáticas teóricas y éticas que abre la posición del testigo y lo que se ha dado en llamar *testimonio*. Dos problemas fundamentales me interesan a este respecto: la posibilidad de erigir una ética de la enunciación a partir de la figura del testigo de los campos y la necesidad de historizar la posición de enunciación del testimonio, analizando los dispositivos sociales mediante los cuales se diseñan los espacios desde los que éste puede ser enunciado. Por ello, me he detenido

especialmente en la obra de Giorgio Agamben, cuya puesta en relación con la propuesta de pensar el exterminio como un *acontecimiento sin testigos* permite hablar de una ética del testigo⁴, y en la de Annette Wieviorka, que permite sentar las bases para un proyecto genealógico de historización de la figura y la posición de enunciación del superviviente.

Para pensar la *ética del testigo* he inscrito el problema del testimonio en la reflexión sobre las relaciones entre la *soberanía*, el *estado de excepción*, la *biopolítica* y el *campo de concentración* que Agamben desarrolla en diversos trabajos. A partir de ello, propongo la idea de un *campo desterritorializado* para pensar las nuevas formas de la exclusión (incluyente) en nuestras sociedades, analizando brevemente tres problemas políticos de actualidad en que éstas se hacen especialmente visibles: la ley de extranjería española, los cartoneros de Buenos Aires y las leyes de emergencia post 11-S en Estados Unidos.

Es desde los problemas que esa reflexión abre desde donde deseo que se lea la idea de una ética de la enunciación testimonial⁵. Si pensamos el exterminio como un acontecimiento sin testigos, el proceso por el cual el superviviente construye su posición como tal con respecto a su propia experiencia implicará, necesariamente, la asunción de una responsabilidad. Una responsabilidad que en términos generales podemos pensar como el reconocimiento de hallarse en un lugar marcado por una doble imposibilidad: por la imposibilidad de saber y por la imposibilidad de decir.

⁴ La posibilidad de llevar a cabo un primer acercamiento a este problema, así como al testimonio de Valdés, me la brindó Nuria Girona en su curso de doctorado de principios del 2001. Muchas de las reflexiones que estructuran este trabajo tratan de responder a algunas interrogantes que en ese y otros momentos me ha planteado.

⁵ En este aspecto, mi lectura de la propuesta de Agamben debe mucho a la que lleva a cabo Sonia Mattalía (2002), que subraya esa vinculación entre los conceptos de *ética y enunciación testimonial*.

Esa perspectiva no contempla, sin embargo, la historicidad de los agenciamientos enunciativos del testigo ni su inclusión en batallas interpretativas no siempre despojadas de violencia. Y por ello me interesa ponerla en conexión con el trabajo genealógico que Wieviorka realiza sobre el testigo superviviente de los campos nazis, que culmina con una crítica a la emergencia de lo que denomina la ‘era del testigo’, en cuyo espacio discursivo —especialmente audiovisual— la figura del testigo se ha consolidado como posición privilegiada para enunciar la experiencia de los campos, en perjuicio de otros modos de acercamiento no articulados en torno a la experiencia individual y atomizada de la represión.

En un primer momento, pensé que ese recorrido debía complementarse con una revisión crítica de los debates sobre el testimonio latinoamericano (que, especialmente desde la academia norteamericana, se llevan a cabo en los últimos años) y de los procesos de redefinición de los límites de lo literario que a partir de él toman cuerpo. Sin embargo, la disparidad de los problemas hacia los que esos debates apuntan con respecto a las cuestiones que aquí me interesaba plantear aconsejó —y la mirada atenta de Sonia Mattalía refrendó ese consejo— no incluirla finalmente en el trabajo, pues hubiese sido necesario para ello desplazar las problemáticas abiertas por él hacia un lugar en el que ese debate fuera pertinente⁶.

⁶ A pesar de ello, no puedo dejar de agradecer a Nuria Girona y Graciela Salto el haberme invitado a reflexionar sobre las contradicciones de esa discusión, facilitándome además los documentos necesarios para hacerlo.

El debate al que hago referencia tiende a sustancializar la idea de ‘testimonio’, identificándolo con el modo propio de narrar la experiencia de las llamadas ‘comunidades subalternas’. Las líneas maestras de ese debate apuntan a la búsqueda de una redefinición de las relaciones

La reflexión sobre el testigo de los campos, realizada en la primera parte, está pensada siempre en función de los objetivos de la segunda, en la que analizo el caso concreto de la memoria de la violencia dictatorial en Chile y la función que los supervivientes y sus testimonios desempeñan en su construcción.

En primer lugar, he tratado de establecer cuáles son los elementos en torno a los que han podido articularse las memorias en conflicto sobre el periodo dictatorial que conviven —no sin dolor— en el Chile de la postdictadura. Y ello inscrito en una reflexión más amplia de lo que conceptos como *memoria*, *trauma* o *duelo*

entre la esfera letrada y las subjetividades subalternas que de ella son excluidas. Esa redefinición se llevaría a cabo por la mediación del ‘intelectual solidario’ que posibilita la entrada en la esfera letrada de esas voces minorizadas por los procesos de jerarquización simbólica a partir de los que la cultura letrada define sus espacios de enunciación a través de sucesivas exclusiones.

Para un acercamiento a esta noción de lo testimonial, que nada tiene que ver con la que en este trabajo se presenta, pero que no es posible obviar para un latinoamericanista, ver las influyentes propuestas de Beverly (1992, 1993, 1996), quien trata de inscribir la narrativa testimonial en el proyecto de una *democratización radical* de Laclau y Mouffe, basada en un nuevo concepto de ‘hegemonía’; Achúgar (1992) para quien la importancia del testimonio radica en la constitución de un sujeto social complejo en la esfera pública, generado por la articulación de las posiciones del letrado y de la voz subalterna, condición de posibilidad para la construcción de una nueva ‘hegemonía’; Yúdice (1992), que opone la estética de los nuevos testimonios *concientizados* a la propuesta *representacional* y autorreflexiva de los escritores del *Boom*; Moraña (1995), que traza una panorámica global sobre el conjunto de las textualidades testimoniales latinoamericanas; Jameson (1992), que piensa la integración de América Latina en el mercado cultural global y el rol que el testimonio como mercancía juega en la exportación de representaciones de lo latinoamericano. Los trabajos de Elzbieta Skłodowska (1991) y Núria Girona (2000) analizan los términos con los que se construye el debate y las limitaciones teóricas sobre las que se arma.

pueden aportar al debate sobre la representación de la violencia. He tratado, además, de localizar en esos procesos de construcción de la memoria social la figura del superviviente y la posición enunciativa del testigo, señalando el rol que en cada momento desempeñaban en ella, así como los procedimientos mediante los cuales son excluidos como posibilidad autorizada en el campo discursivo de la Transición.

En segundo lugar, me he centrado en el caso del primer testimonio importante –sobre todo por su repercusión– publicado por un superviviente del sistema de campos instaurado por el régimen militar a finales de 1973: *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile* de Hernán Valdés. De él me han interesado, por una parte, las contradicciones que envuelven sus sucesivas publicaciones –en 1974 en Barcelona y no hasta 1996 en Chile– y los diferentes intentos de apropiación ejercidos por la crítica. En torno a ello he tratado de leer algunas de las transformaciones de los lazos sociales y de las formas de la experiencia social ocurridas entre los años setenta y los noventa y más aún entre el Chile apasionado de la Unidad Popular y el del consenso espectacularmente administrado de mediados de la década pasada.

Por último, he analizado detenidamente la organización interna del testimonio y, especialmente, cómo en él se construye mediante un elaborado dispositivo retórico la posición del testigo. Ésta es, sin duda, la parte más importante del trabajo y la que siempre he tenido en cuenta a la hora de elaborar las reflexiones que le anteceden.

Roland Barthes, en la cita que abre esta introducción, señala la impertinencia de apuntar a la idea de *resultado* en este tipo de investigación. Sin embargo una de las incertidumbres mayores del investigador atañe al estatuto de aquello que se busca producir y que antes de su intervención simplemente no existía. Si no queremos que el saber sea subsumido por las rutinas universitarias, demasiado

colonizadas por la matriz del discurso y el proceder de la ciencia – aunque sin alcanzar su rigor–, deberemos dejar que lo incalculable (lo que en ese discurso es borrado como posibilidad de su propia existencia) emerja en el proceso mismo de la escritura y en el trabajo siempre precario, autocuestionante e inconcluso de la reflexión. Por ello, los ‘resultados’ de esta investigación no pueden enumerarse aisladamente en unas conclusiones que vaciarían de densidad a cada uno de los elementos que en ellas fueran incluidas. Por el contrario, los efectos de su productividad se encuentran diseminados a lo largo del trabajo, en su propia escritura, y es tarea del lector reconocer unos y pasar por alto otros, aceptar algunos y cuestionar los demás. No de otra forma entiendo la idea de intervención teórica.

Entre los ensayos publicados en el último año la inclusión de un *excurso* sobre la transformación del mapa político mundial tras los atentados del 11 de Septiembre del 2001 en New York se ha convertido en un lugar común. En el caso de este trabajo su importancia es doble. En primer lugar, el viraje en las políticas represivas (en el interior y en el exterior) de Estados Unidos, Israel y algunos gobiernos europeos hacen que una reflexión sobre el concepto de *campo de concentración* y su ligazón estructural con el *estado de excepción* tenga ahora, si cabe, más vigencia que cuando empecé a pensarlo.

En segundo lugar, y ya en el terreno de las insignias políticas, a poco más de un año de los atentados el significante *11-S* se ha consolidado como un fetiche que el espectáculo deshistorizado de la actualidad política no deja de nombrar para legitimar las más perversas operaciones retóricas. Pareciera como si ese sustraer de la historia el 11 de septiembre –nunca se habla del año– obedeciera a una clara voluntad de anudar a la lógica del espectáculo la memoria de la catástrofe, núcleo central de los discursos de legitimación de las políticas represivas que vienen. Lo perverso es que esa fetichización del significante *11 de septiembre*, sobre la que esa

memoria se sostiene, solapa uno de los *lugares de memoria* más vivos de la izquierda chilena y latinoamericana. Casi treinta años después del Golpe Militar al gobierno de Salvador Allende la mañana del 11 de septiembre de 1973 –financiado con fondos estadounidenses– los chilenos han sido despojados del significante que cifraba la memoria de la violencia que supuso: desde el 2001, el 11-S es y será norteamericano. Frente a esos avasallamientos retóricos no nos queda otra opción que resistir.

Las fuerzas necesarias para realizar este trabajo provienen del aliento de dos mujeres que casualmente comparten, además de mi cariño, el nombre propio. Sonia Mattalía confió en mí desde el primer momento, dándome la posibilidad de trabajar con ella y de aprovecharme así de su lucidez, su generosidad y su ternura. Con Sonia García lo compartí todo durante los últimos años: el amor, los viajes, Miles Davis y los rollos de viejo celuloide proyectados en alguna filmoteca. Si ellas no llegan a estar allí nada de esto hubiera sido posible.

Nuria Girona me apoyó en todo momento y me dió la oportunidad de esbozar las primeras hipótesis de este trabajo en su curso de doctorado. Gran parte de lo que aquí planteo es un intento de respuesta a algunas de sus objeciones y a los interrogantes que para mí han abierto sus afilados comentarios –no exentos de dulzura– a las diferentes fases de esta investigación.

Graciela Salto me invitó a dar un curso sobre memoria y testimonio chileno en la Universidad de La Pampa (Santa Rosa, Argentina) en septiembre y octubre del 2001. Allí pude perfilar, matizar y discutir las propuestas básicas de lo que aquí presento.

Ricardo Piglia me dió la oportunidad de bucear en la interminable biblioteca de Princeton University entre septiembre y noviembre del 2003. Si leer sus libros constituye, desde hace años, una aventura y un estímulo incomparables, compartir con él algunos de los problemas sobre los que aquí reflexiono me per-

mitió hallar nuevas direcciones posibles para proyectos futuros.

Jung Ha Kang y Arturo Lozano Aguilar, embarcados en investigaciones similares, compartieron generosamente conmigo sus hallazgos bibliográficos y sus hipótesis de trabajo. Algunas de las ideas que se presentan aquí surgieron directamente de mis conversaciones con ellos. Jung y Eduardo Rinesi me abrieron, además, las puertas de su casa, haciendo posible y maravillosa mi estancia en la UBA (Buenos Aires) en julio del 2002, e invitándome a compartir con ellos su pasión política, su amor por la literatura y demasiadas botellas de buen vino.

Jose Antonio Palao apostó por mí y me invitó al Seminario sobre Heidegger y Lacan durante el año 2002, donde tuve la oportunidad de discutir algunos de los aspectos de la primera parte de este trabajo con Manuel Giménez, Francesc Roca, Rocío Garcés y Sonia García.

Claudio Benzecry no sólo me alojó en New York y me acompañó en sus mejores recorridos, sino que compartió conmigo esa sensibilidad *pop* con la que decidimos enfrentarnos a cada nuevo fracaso amoroso. La colonia argentina hizo mucho más divertida mi estancia en Princeton, especialmente la generosidad y el humor de Cecilia Palmeiro, Edgardo Dieleke, Perla Masi, Paola Cortés y Fermín Rodríguez.

Eleonora Cróquer me dio su apoyo y confianza en un momento difícil, reconociendo mi trabajo y mi posición como intelectual. A Jesús Peris, entre otras enseñanzas, escuché por primera vez analizar el testimonio de un superviviente de un campo de concentración. Maria Julia Daroqui y Beatriz Ferrús leyeron atentamente este trabajo y me señalaron amablemente sus logros y sus lagunas. Eva Llorens y Anna Chover me brindan desde hace tiempo su apoyo solidario y cada vez más necesario. Mi deuda intelectual con Vicente Sánchez-Biosca es insondable.

Las voces inquietas, críticas y apasionadas de los estudiantes que acudieron a mis clases en la Universitat de València se entretelen con

cada una de las frases que pueblan este ensayo. En sus más íntimos pliegues reconozco algunos de sus rostros tensados y la mirada atenta y participante con la que muchos de ellos me obsequiaron.

Juan Miguel Company formó parte, junto a Nuria Girona y Jesús Peris, del tribunal que evaluó la primera versión de este trabajo de investigación dirigido por Sonia Mattalía en marzo de 2003: las generosas y acertadas observaciones que entonces hicieron me han servido para perfilar algunos de los puntos clave de este libro. Los estudios de Nelly Richard sirvieron, desde el principio, como disparador de gran parte de las reflexiones que aquí presento. Su coherencia y su receptividad intelectual han sido fundamentales para que este libro se publique en Chile y, más aún, en la editorial Cuarto Propio, como yo deseaba.

Fuera del ámbito universitario, mis amigos han estado siempre ahí, rostros a los que siempre vuelvo y que, aun sin querer, se enmarañan en mi escritura. Especialmente Luis y Lucas, que me acompañaron en mi viaje a Chile. Pero también Pau, Jordi, Anne Claire, Ana, Virginia, J. Swedzky, Stacey, Laura, Vanessa, Nacho, Lara, Cori o Chloé; mención especial merecen Eric, que convivió conmigo en los meses dolorosos en que empecé a escribir este trabajo, y Julie, cuya piel tensó el ritmo de mis días durante el último año. En el origen de todo está mi tía Pilar, que me invitó a conocer Chile y, por supuesto, mis amigas chilenas (Fabiola, Emory, Elisa, Anitta, Andrea, Victoria...) cuyas voces siempre me acompañan.

Este trabajo está dedicado a mis padres y a mi abuela, pues en sus palabras se halla inscrito mi lugar como sujeto y la matriz de todo lo que sea capaz de pensar. Pero también quiero dedicarlo a mi hermano, que comparte conmigo un espacio común de experiencia, una serie de mitos y relatos familiares sobre los que ambos nos sostenemos, y de los que este trabajo ni quiere ni se puede desprender.

València, diciembre de 2003

I. LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN Y SUS
SUPERVIVIENTES.

ACERCAMIENTOS A LA POSICIÓN DEL TESTIGO

1.1 PENSAR Y REPRESENTAR EL GENOCIDIO NAZI Y LA SUPERVIVENCIA DE LOS CAMPOS

En un artículo de 1946 Hannah Arendt habla de las ‘fábricas de muerte’ para referirse a la dinámica de los campos de concentración y exterminio nazis. De esa forma, vincula la dinámica concentracionaria con la idea de productividad, relacionando la figura privilegiada de la revolución industrial sobre la que se sostiene el proyecto económico y social de la modernidad europea (la fábrica) con el espacio en el que aparentemente toma cuerpo la barbarie en el corazón mismo de la civilización (los ‘campos de la muerte’).

Esa vinculación explícita de ambos modelos de distribución de los cuerpos y las fuerzas productivas en un marco espacial posibilita la inscripción de los modos represivos de los fascismos europeos –ligadas en los discursos de mayor pregnancia social a las ideas de ‘irracionalidad’, ‘barbarie’, ‘mal’ y ‘antimodernidad’– en las lógicas que vertebran la modernidad contra la que sólo aparentemente trabajan.

El sistema represivo nazi como punto extremo de las lógicas de la modernidad

Ese giro copernicano en la comprensión histórica del fenómeno de los campos abre una vía diferente para pensar las estrategias biopolíticas de los totalitarismos del s. XX, inscribiéndolas en un proyecto más amplio de *dominación de lo ente en su totalidad* que puede identificarse con lo que entendemos por ‘la modernidad’.

En el fundamental artículo de Martin Heidegger “La época de la imagen del mundo” –escrito, por otra parte, en plena connivencia del filósofo alemán con algunos de los postulados políticos del nazismo– se describe el suelo óntico-epistemológico

sobre el que este proyecto se sostiene. En él plantea Heidegger cómo la modernidad¹ se articula sobre una transformación fundamental en la metafísica que fundamenta cada era, es decir, en la *meditación sobre la esencia de lo ente* y en la *decisión sobre la esencia de la verdad*. A partir del análisis de algunos de los fenómenos esenciales que fundamentan esa transformación –sobre todos ellos la ciencia y la técnica– llega a la conclusión de que lo específicamente moderno tiene que ver con la paralela *conversión del mundo en imagen* –lo cual apunta a la disponibilidad de lo ente– y del *individuo en sujeto* –para quien lo ente aparece disponible–.

La operatoria básica de la ciencia moderna tiene que ver, según Heidegger, con un *proceder anticipador*, esto es, con el recorte de una serie de objetos de la totalidad de lo existente y con su inscripción en un espacio homogéneo en el que las relaciones

¹ Hay que señalar una importante diversidad en las formas en que el término ‘modernidad’ se inscribe en los diferentes debates disciplinares de los que se nutre este trabajo. En el interior de la tradición filosófica europea, la idea de modernidad apunta normalmente al periodo posterior a la Edad Media y que tiene en el pensamiento de Descartes su primer punto de anclaje. En propuestas como la de Foucault o Agamben, se habla de modernidad fundamentalmente en relación al proyecto ilustrado de racionalización que más o menos puede enraizarse en el s. XVIII. Incluso en algunas propuestas de historización literaria y social, se piensan las transformaciones de la segunda mitad del s. XIX como el origen de ‘lo moderno’. Evidentemente, ese abismal desfase de periodización genera importantes problemas teóricos para un trabajo que trata de articular algunas de las propuestas que de esas tradiciones se desprenden. Sin embargo es imposible, por razones económicas, tratar de abordar siquiera el tema. Trataré, en la medida de lo posible, de incurrir en las mínimas contradicciones que esta difícil articulación necesariamente generará: pensar lo moderno como un programa de potencialidades diversamente modulables es una estrategia argumentativa que apunta a ese objetivo.

entre ellos son perfectamente matematizables y calculables con anticipación. De igual modo se configura el espacio de la representación moderna con la *perspectiva artificialis* que matematiza el espacio de lo visible, inscribiendo las diversas figuras en un entramado de relaciones perfectamente calculables².

Ese cálculo anticipatorio que es la condición del éxito de cualquier investigación científica moderna se apoya necesariamente sobre la indistinción entre lo ente como tal y su representación en un dominio objetivable:

“Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo cual el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, *quiere traer y tener ante él*, esto es, en un sentido decisivo, quiere actuar ante sí. Imagen del mundo. Comprendido esencialmente, no significa entonces una imagen del mundo, sino *comprender el mundo como imagen*. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. *Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente*” (74, la cursiva es mía).

Lo que funda la modernidad y la hace radicalmente novedosa sería, pues, el hecho de que lo *existente es en su representabilidad*, lo cual implica que el mundo es un espacio objetivable en el que todo lo existente es tal en la medida en que *se halla disponible* para un sujeto. Ese proceso sienta las bases para el proyecto de un *dominio de lo ente* en su totalidad, de una conquista del mundo como

² Sobre la relación de la imagen encuadrada y las transformaciones de la metafísica occidental en la modernidad ver Palao (2002).

imagen perfectamente disponible para su cálculo y su aprehensión por parte del sujeto –“la ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo” (77)–. En ese contexto *lo incalculable* queda fuera del dominio de imágenes objetivables y por tanto es excluido de los regímenes de representación, es decir, del mundo moderno que sobre su propia representabilidad se funda³.

En este programa de dominación y calculabilidad de lo ente en su totalidad que hace disponible el mundo (totalmente imaginizado) para el sujeto moderno es donde puede inscribirse el proyecto de regulación biopolítica total que –como en la posterior discusión de los textos de Agamben y Foucault se verá– abre las puertas al nazismo y a los llamados totalitarismos del s. XX, pero también a algunas de las lógicas políticas que atraviesan las democracias liberales de Occidente –que en sus mitos identitarios se construyen a sí mismas como *lo opuesto* a las derivas totalitarias, lo radicalmente otro con respecto a ellas–.

No quiere ello decir que lo moderno sea, en sí, totalitario, ni que pueda leerse directamente en términos políticos, sin mayores mediaciones, el proceso de transformación del estatuto de lo ente y su relación con el sujeto que Heidegger analiza. Sin embargo, si pensamos ese viraje moderno como un programa que a través de largos procesos va consolidándose no es difícil inscribir en esa serie de procesos el viraje que fundamentalmente a partir del s.XVIII ocurre en los dispositivos de poder que regulan los Estados euro-

³ Sobre ello escribe Heidegger: “El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basado en la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente” (78)

⁴ Sobre ello reflexionaré largamente en la revisión de la propuesta de Agamben, que tanto debe a este concepto esencial.

peos y que Foucault piensa a partir de la idea de *biopolítica*⁴: la vida de los individuos pasa a inscribirse en el horizonte de lo regulable estatalmente. Ello generará, como más adelante desarrollaré, las condiciones de posibilidad para el *surgimiento* de proyectos de dominación total de las funciones vitales de los individuos que se concretan históricamente en la emergencia de los campos de concentración.

Es en ese proyecto propiamente moderno *de hacer disponible a lo ente en su representabilidad* donde puede inscribirse, tanto la panoptización de la sociedad que Foucault describe en *Vigilar y Castigar* como la aspiración biopolítica de hacer transparentes los cuerpos en términos políticos, haciendo del dato biológico un dato político sin que ningún cambio de paradigma medie entre ambos⁵. Los procesos vitales de los individuos han de ser perfectamente disponibles para el aparato estatal que, en virtud de esa disponibilidad potencial, tendrá la capacidad de regular a su antojo las diversas modulaciones que ‘la vida’ puede adquirir.

Es en ese sentido que puede leerse la formulación de Arendt de que los campos de concentración vehiculan una de las aspiraciones fundamentales del nazismo: la dominación total no sólo en el sentido político de la total sumisión de los individuos a las regulaciones estatales, sino también en el sentido ontológico de una *puesta en disponibilidad* de la totalidad de sus funciones vitales.

Lo interesante de la lectura política que Arendt lleva a cabo de ello es que en vez de construir la reflexión sobre esa dominación a partir de las ideas de pérdida de libertad o de negación de

⁵ En una conversación con el psiquiatra y psicoanalista Paco Roca, éste planteó la emergencia y consolidación de los discursos vigentes sobre los psicofármacos desde la idea de *hacer perfectamente disponible al cerebro* y sus procesos internos. No se me ocurre mejor definición del viraje biopolítico de las tecnologías sanitarias y de su relación con la subjetividad en el s.XX y en la actualidad.

las potencialidades emancipatorias, la articula sobre la idea de productividad: ‘fábricas de cadáveres’. Y la idea de productividad, en ese contexto, remite a la figura central sobre la que se construye el lazo social y la operatoria económica de la modernidad, que exige, como he señalado, una previa matematización de los espacios de la representación que asegure la fiabilidad (en su interior) del proceder anticipatorio que posibilita la investigación científica y el predominio de la técnica.

Sin ese viraje moderno –que Heidegger disecciona– no es pensable la emergencia de una política y una economía de la productividad y la eficacia, que es lo que se halla en el origen de lo que desde un planteamiento estrictamente sociológico puede pensarse como específicamente moderno: la racionalización de las diferentes esferas de producción social.

Esa racionalización de las esferas productivas es lo que, según las propuestas enormemente heterogéneas de Arendt y Adorno (y más tarde la que Bauman realiza en su explícito estudio *Modernidad y Holocausto*) genera las condiciones de posibilidad de una productividad de la muerte o, de acuerdo a la reflexión agambeniana, una producción masiva de *nuda vida*, es decir, de la sustancia radicalmente biopolítica que se encuentra entre los objetivos centrales de las políticas de regulación científico-estatal de la modernidad.

Adorno inscribe esa genealogía –entre la racionalización productiva de la modernidad y el nazismo– en su crítica al pensamiento ilustrado. Según su interpretación del fenómeno, la posibilidad misma de emergencia del nazismo debe inscribirse en la escisión, en el corazón mismo del proyecto ilustrado, de la razón crítica y la razón instrumental. En el momento en que la primera abdica de su potencial emancipatorio, la segunda se ve abocada a proyectos de dominación.

En la *Dialéctica de la Ilustración* elaborada conjuntamente

con Horkheimer plantean, explícitamente, que la emergencia del nazismo no tiene que ver con la decadencia del proyecto ilustrado por el auge del pensamiento irracionalista –interpretación hasta entonces dominante del fenómeno–, sino con una hipertrofia de ese proyecto, esto es, con la hipertrofia de la razón instrumental, que trata de situar lo existente en función de su operatividad técnica.

Ya desde 1942⁶ Adorno trata de ubicar el nuevo orden totalitario con relación al desarrollo alcanzado por la técnica moderna. Más tarde, en 1950, vinculará la ‘personalidad autoritaria’ con la brillante fórmula de la *ticket mentality* (Traverso, 2001: 148), es decir, con la abstracción y fetichización de las relaciones sociales a través de categorías clasificatorias que recortan la totalidad de lo existente con el fin de hacer de ellas un espacio operativo para la técnica. El análisis del concepto de *reificación* marxista le lleva a la crítica de la idea fundamental de identidad en los nuevos modos de hacer política: el proceso de reificación apunta al aprisionamiento del conjunto de las relaciones sociales en el interior de la forma mercantil, lo cual implica un borrado de la heterogeneidad y la pluralidad sociales. En ese sentido, el aplastamiento de lo no idéntico se concreta no sólo en la exclusión radical de los judíos y su confinamiento en los campos de concentración, sino también en el hecho de que las diferencias realmente existentes son subsumidas por los modos del intercambio mercantil y el sistema de categorizaciones que impone. Es en este sentido que puede leerse la célebre

⁶ Para una genealogía de las aproximaciones teóricas de Adorno al problema del nazismo y de los campos de concentración, ver el recorrido realizado por Enzo Traverso en “El imperativo categórico de Adorno” en Traverso (2001: 133-156). También puede consultarse la aproximación que Joan Carles Mèlich hace a su imperativo categórico (“pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita”) como núcleo de una nueva ética (1998).

frase de su *Dialéctica Negativa*, según la cual Auschwitz “confirmó el filosofema de la pura identidad como muerte” (1998: 148).

La crítica al totalitarismo identitario tiene que ver con la homogeneidad –matematizable y perfectamente calculable– del espacio en el que las relaciones sociales son inscritas por el proceso de reificación, a través del cual *lo existente se hace disponible bajo la forma de la mercancía*.

Todo ello debe ponerse en relación con la forma que Adorno tiene de pensar la violencia nazi y, en concreto, el sistema de los campos de concentración (especialmente en algunos fragmentos de 1944 recogidos en *Minima Moralia*) como una “guerra sin odio”, una masacre metódica, técnica y administrativa, desprovista de la carga pasional que marcaba los grandes estallidos de violencia en el pasado.

A esa burocratización del ejercicio de la violencia es a lo que hace referencia también Hannah Arendt⁷ en diferentes ensayos, pero sobre todo en su crónica *Eichmann en Jerusalén*, donde desarrolla su famosa reflexión sobre la ‘banalidad del mal’, tan mal entendida en gran parte de la bibliografía crítica. Frente a las utilidades de ese sintagma en el sentido de un proceso de ‘banalización’ de lo ocurrido en sus representaciones mediáticas –algo que efectivamente ha ocurrido pero que sólo se puede atribuir como propuesta al texto de Arendt si no se ha leído– la profunda lucidez de la autora consiste en plantear implícitamente que la lección de Auschwitz y, en especial, del testimonio aportado por Eichmann en el juicio celebrado en 1961 en Jerusalén es que el mal es *en sí* banal, y no una potencia demoníaca y transhistó-

⁷ Para un desarrollo completo de los diferentes modos de afrontar el problema del nazismo por Hannah Arendt ver “La imagen del infierno” en Traverso (2001: 79:110). Una aproximación esclarecedora a las contradicciones y la productividad de su obra puede hallarse en Kristeva (2000).

rica.

Frente a las intervenciones de ciertos filósofos alemanes que tratan de inscribir la violencia nazi en las categorizaciones kantianas a partir del concepto del ‘mal radical’ (*Das Radikal Böse*)⁸, Arendt plantea una desustancialización total de la idea de ‘mal’ paralela a la constatación de que la novedad terrible que aportaban los crímenes nazis radicaba en la “terrorífica normalidad”⁹ de sus perpetradores, es decir, en la ausencia de pasiones (¿malignas?) en la dinámica del genocidio. En una carta a Gershom Scholem señala que:

“Actualmente mi opinión es que el mal nunca es ‘radical’, que es sólo extremo, y que no posee profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadirlo todo y arrasar el mundo entero precisamente porque se propaga como un hongo. Como he dicho, ‘desafía el pensamiento’ porque el pensamiento intenta alcanzar el fondo, llegar a las raíces, y en el momento en que se ocupa del mal queda frustrado porque no encuentra nada. Esa es su ‘banalidad’.”

⁸ Una reflexión interesante sobre la vivencia de ese ‘mal radical’ en el interior de los campos (en concreto en Büchenwald) se articula en algunos de los testimonios mayores de Jorge Semprún, especialmente en *La escritura o la vida*, pero también en *Morirá con mi nombre, vivirá con el suyo*.

⁹ En el epílogo del libro se lee: “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad, en Nüremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis generis humani*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad” (Arendt 1999: 417).

(Citado por Traverso, 2001: 105).

Esta disolución de la objetividad y de la sustancialidad de la idea de mal que Arendt lleva a cabo¹⁰ proviene de la constatación del carácter burocratizado, funcional de la violencia nazi, como las intervenciones del propio Eichmann demuestran en el juicio de 1961. Con ello no apunta –en contra de lo que algunas interpretaciones de su obra sostienen– que los crímenes de los nazis sean banales, sino a la ausencia de una profundidad de sentido intrínseca a la práctica de los perpetradores. Analizando la figura de Eichmann, padre y esposo ejemplar, amante de su familia y buen vecino para los suyos, Arendt subraya la pobreza de su discurso, propio de un burócrata y lleno de clichés y frases hechas. Esa absoluta mediocridad del sujeto responsable de crímenes de tal envergadura es precisamente lo que a Arendt le resulta tan intolerable, la ausencia de una potencia maligna en el interior del responsable de crímenes tan atroces.

Así, con la idea de la *banalidad del mal* Arendt apunta a una de las cuestiones fundamentales de la lógica del exterminio: su carácter despersonalizado, absolutamente burocrático, inscrito en una lógica de la productividad no demasiado diferente a la de una fábrica en la que el final de la cadena de montaje fuera la muerte. El saldo final de esa máquina de producción serían los millones de cadáveres que el espectáculo audiovisual contemporáneo no deja

¹⁰ Ese gesto se halla bien analizado en el artículo de Fabio Ciarraelli titulado, explícitamente, “Del mal radical a la banalidad del mal. Observaciones sobre Kant y Arendt” (Ciarraelli 2000) en el que se lee lo siguiente: “el estatus del ser del mal, cuya paradoja sostiene su indeterminabilidad objetiva, la que no lo vuelve, sin embargo, positivamente existente y eficaz *sino en su negatividad, hace estallar lo referencial ontológico tradicional, donde el bonum* estaba comprendido como propiedad intrínseca del ser, junto con otros ‘trascendentales’” (15).

nunca de mostrar.

El hecho de que Hannah Arendt vinculara recurrentemente la posibilidad de que una masacre de ese tipo pudiera tener lugar con la ‘ausencia de pensamiento’¹¹ que atribuye a sus perpetradores puede pensarse desde el interior de la perspectiva frankfurtiana como predominio de la razón instrumental sobre la razón crítica, dado que esa *thoughtlessness* “no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (citado por Dreizik 2000: 23). Esa observación, que desvincula la ‘ausencia de pensamiento’ de la mera ignorancia o idiotez, apunta a inscribir el concepto de pensamiento que está manejando la autora en un paradigma crítico, opuesto a la racionalidad tecnificada sobre la que se articula el genocidio nazi.

De esa forma, se entiende mejor la idea adorniana de un predominio de la razón instrumental sobre la razón crítica y cuestionadora: Arendt plantea que “el asesinato masivo de pueblos enteros no carece de precedentes. La expresión ‘matanzas administrativas’ parece más conveniente” (1999: 435). Además, como señala en otro lugar, “este sistema mecanizado alivió el sentimiento de responsabilidad tanto como humanamente parezca posible” lo cual se traduce en “el deseo de eliminar los motivos personales y todas las pasiones durante los ‘exterminios’ y de mantener así las crueldades en un grado mínimo” (2001: 551).

Históricamente puede señalarse un antes y un después en la gestión de los campos de concentración relacionada con las diferentes racionalidades que se les aplica: “El verdadero horror comenzó, sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espon-

¹¹ Esa vinculación se halla estudiada en Dreizik (2000).

¹² En el extraordinario film de Marco Bechis *Garage Olimpo* (2000) aparece una nítida representación de esta sistematicidad desapasionada de la represión violenta en la Argentina del Proceso —enormemente

tánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana” (2001: 551)¹².

Hay un fragmento de su análisis de la tecnología concentracionaria que me parece especialmente certero, y que permite inscribir las observaciones anteriores en un proceso más amplio:

“En comparación con el insano resultado final –la sociedad del campo de concentración–, *el proceso por el cual los hombres son preparados para este fin* y los métodos por los que los individuos son adaptados a estas condiciones resultan transparentes y lógicos. La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la *preparación histórica y políticamente inteligible de los cuerpos*. El impulso y, lo que es más importante, el tácito asentimiento a semejantes condiciones sin precedentes, son producto de aquellos acontecimientos que en el periodo de desintegración política, repentina e inesperadamente, dejaron a centenares de miles de seres humanos sin hogar, sin patria, fuera de la ley e indeseables, mientras que millones de seres humanos se tornaban económicamente superfluos y socialmente onerosos merced al desempleo” (2001: 543, la cursiva es mía).

En la frase subrayada apunta Arendt a un largo proceso histórico y político que generaría las condiciones de posibilidad para la emergencia de la lógica concentracionaria; un proceso que tiene que ver, tal como literalmente escribe, con *hacer inteligibles*

diferente, por otra parte, a la represión nazi—. Los torturadores *fichan* literalmente las horas de entrada y salida del Centro Clandestino de Detención como si se tratara de una fábrica; cuando la sala principal de tortura está *ocupada* por otro torturador, los demás, al borde del tedio propio de toda tarea burocrática, matan las horas jugando al *ping-pong*.

los cuerpos, es decir, con hacerlos disponibles en su totalidad a las técnicas de dominación política. Ese complejo proceso debe identificarse con el viraje fundamental de la política moderna, que según Foucault pasa a convertirse íntegramente en biopolítica. Podríamos pensar que no sólo ese viraje biopolítico que hace inteligibles (o transparentes) los cuerpos en términos políticos hace posible la emergencia de los campos, sino que es la propia extensión de ese biopoder a una escala global la que hace necesaria estructuralmente la emergencia de espacios excluidos del orden jurídico en los que *todo sea posible*— de acuerdo a la famosa definición que da Arendt para la dinámica concentracionaria. Los procesos de descuidadización de la población a los que posteriormente hace referencia no son más que los operadores jurídicos para que ese espacio de excepción pueda abrirse con garantías.

Lo que fundamentalmente interesa de ese planteamiento es que inscribe el surgimiento de los campos de concentración en un proceso que no sólo atañe a los Estados que derivarán hacia lo que se ha llamado —con poca fortuna— *totalitarismos*, sino que implica en su conjunto a las naciones modernas y a los dispositivos estatales que producen la inteligibilidad de los cuerpos y, en un marco más amplio, la disponibilidad de lo ente al reducir lo existente a lo que puede ser incluido en el espacio homogéneo y calculable de la representación moderna.

En ese sentido, las tecnologías sanitarias de la segunda mitad del s. XX han extremado enormemente esa tendencia a hacer inteligibles los cuerpos, con la voluntad de hacerlos perfectamente disponibles para la intervención médica. Entre otros fenómenos que en mayor o menor medida dependen del desarrollo de la tecnología informática de las últimas décadas, la elaboración del genoma humano en el que la totalidad de las potencialidades humanas aparecen descritas e incluso disponibles para su modulación por el dispositivo médico, anuncia nuevas formas concentracionarias más sutiles y sofisticadas donde la inteli-

gibilidad de los cuerpos, su transparencia biológica y política sea prácticamente total.

Desde ello creo que puede entenderse mejor, tanto la formulación arendtiana de la *banalidad del mal* –que pertenece a una lógica administrativa más que demoníaca– como la idea de Adorno de una “guerra sin odio” contra los judíos. En su libro dedicado al tema, el filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman plantea de forma más elaborada esa vinculación irreductible entre la lógica del exterminio nazi y la modernidad. Lo primero que Bauman apunta como condición de posibilidad de la emergencia del proyecto de la Solución Final en el corazón de la modernidad europea es la *desconexión en ciertas esferas de la práctica entre ética y racionalidad*. Podemos pensar los procesos políticos necesarios para que el proyecto del exterminio de millones de personas fuera articulable por el gobierno nazi como un proceso de toma de decisión administrativa cuyo criterio principal es el de la eficacia:

“La lección más demoledora del análisis de la ‘carretera hasta Auschwitz’ es que, finalmente, la elección del exterminio como medio más adecuado para lograr el *Enfernung* fue el resultado de rutinarios procedimientos burocráticos, es decir, del cálculo de la eficiencia, de la cuadratura de las cuentas, de las normas de aplicación general” (Bauman, 1997: 22).

No es de extrañar, pues, que el departamento de la oficina de las SS encargado de la destrucción de los judíos europeos se denominara oficialmente “Sección de Administración y economía”:

“Esta denominación reflejaba fielmente, hasta un extremo que produce malestar, el significativo organizativo de su cometido. Si prescindimos de la repugnancia moral de su objetivo (o para ser más precisos, de la gigantesca magnitud del oprobio

moral) esta actividad no difería, en sentido formal (el único sentido que el lenguaje burocrático sabe expresar), de las otras actividades organizadas, concebidas, controladas y supervisadas por las secciones administrativas y económica ‘normales’” (Bauman, 1997: 18).

El hecho de que una decisión política de la magnitud de la Solución Final fuera el producto de la cultura burocrática¹³ indica hasta qué punto la modernización y la racionalización de la organización de los aparatos estatales puede llegar a desvincular los procedimientos de gestión de las poblaciones y de distribución de los cuerpos de una decisión ética. Y ello porque la burocratización —efecto directo de la racionalización de la gestión estatal— es un proceso por el cual se consolida el principio de creciente especialización de las funciones administrativas de acuerdo a una lógica similar a la que rige la cadena de montaje. Cada función por separado carece de significado político y sus agentes son sólo responsables de ellas de forma atomizada: esa fragmentación y disolución de las responsabilidades morales y políticas de los gestores estatales es la que hace posible que el exterminio de millones de personas aparezca como la solución a diversos problemas de vital importancia para el régimen nazi. Es a partir de esa fragmentación y disolución de las responsabilidades como la burocratización posibilita la desconexión entre la gestión racional y el cuestionamiento ético —o en la crítica de Adorno, entre la razón crítica y la razón instrumental.

Esa disolución de la idea de responsabilidad que la burocratización favorece se ve potenciada según Bauman por diferentes dispositivos discursivos y técnicos que posibilitan el distancia-

¹³ A demostrar históricamente la validez de esta tesis se dedica una buena parte del libro de Bauman.

miento moral de los realizadores de los crímenes ante sus víctimas o ante sus acciones. Esos dispositivos tienen que ver con el borrado de lo que en cada sujeto (víctima de su violencia) hay de particular e irreductible y por tanto de incalculable. Ese borrado de la particularidad subjetiva de los deportados posibilita su inscripción en un espacio de representación homogéneo en el que todos los procesos internos de los individuos (cuyos cuerpos son perfectamente *inteligibles para el poder*, como señalaba Hannah Arendt) son perfectamente calculables, siempre disponibles para operar con ellos.

Lo que Bauman define como los procedimientos de *deshumanización* de las víctimas tendentes a producir una indiferencia moral en los perpetradores de los crímenes nazis debe ponerse en relación con el ya comentado gesto inaugural de la modernidad de producir un espacio homogéneo de representación en el que la posición de cada elemento (el ente en tanto que representable) pueda ser perfectamente calculable y, de ese modo, disponible

¹⁴ El desarrollo en el que esa fórmula se inscribe es el siguiente: “la lógica moderna (...) es innegablemente la consecuencia estrictamente determinada de una tentativa de suturar al sujeto de la ciencia, y el último teorema de Gödel muestra que fracasa, lo cual quiere decir que el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo.

Aquí debe captarse la marca que no debe dejarse escapar del estructuralismo. Introduce en toda ‘ciencia humana’ entre comillas, a la que conquista, un modo muy especial del sujeto, aquél para el que no encontramos índice que no sea topológico, digamos el signo generador de la banda de Moebius que llamamos el ocho interior.

El sujeto está, si puede decirse, en exclusión interna de su objeto” (840). Habría que pensar, aunque ello desborda ampliamente los objetivos de este trabajo, la relación entre semejante paradoja topológica (exclusión interna de su objeto), el concepto posterior, también formulado por Lacan, de *extimidad* y la idea de una *exclusión incluyente* en Agamben.

operativamente para un sujeto que se excluye de ese mismo espacio. En palabras de Lacan, en la ciencia –matriz imaginaria de la modernidad– “el sujeto se halla en exclusión interna de su objeto”¹⁴. Ello apunta, entre otras cosas, a la presencia necesaria de un deseo y de un goce de sentido en el origen mismo del proyecto de investigación científico; sin embargo, la práctica y el discurso sobre el que la ciencia moderna se legitima no quieren saber nada de él, si no es a través de la disponibilización operativa de la psique que postula la moderna psiquiatría.

Esto es, si bien la construcción del edificio de la ciencia moderna se sostiene sobre un deseo y un goce subjetivos que implican a los sujetos en su particularidad, la investigación científica nada quiere saber de ello, es más, lo forcluye como condición necesaria para su modo de operar: para que el espacio de representación homogéneo en el que los entes se relacionan a partir de relaciones objetivables y matematizables no carezca de consistencia (y, de ese modo, se puedan producir sobre él efectos de *anticipación*) el sujeto tiene que excluirse de él, borrando lo que como absolutamente incalculable lo constituye.

Es en ese sentido que Lacan puede plantear que el sujeto con el que trabaja el psicoanálisis en la clínica es el sujeto de la ciencia moderna, es decir, el sujeto que para que el universo pueda ser homogéneo, infinito (según la acertada fórmula de Koyré) y los entes que en él se inscriben disponibles para él en tanto que imágenes, debe excluirse estructuralmente de ese espacio al que, sin embargo, constituye como tal mediante esa exclusión. Más que todo ello, la inclusión en ese espacio de la totalidad de lo ente implica que, en el momento en que los individuos pasan a formar parte de esa totalidad, debe borrarse el carácter irreductible de la particularidad deseante de cada uno, generando una zona de indistinción entre lo que podríamos pensar como sujetos de derecho y de deseo y los objetos disponibles y operativos para la aplicación de la técnica.

El espacio concreto que se abre cuando esa zona de indistin-

ción entra en la escena política de la modernidad es el campo de concentración, que pasa a regular (de forma terrible) los desajustes propiamente modernos entre el Estado y la Población que la racionalización de los modos de gestión estatal produce. Creo que desde este punto de vista es más sencillo comprender la idea arendtiana de las ‘fábricas de la muerte’ con que se abrió esta reflexión y la lógica de la productividad que implica. En el momento en que en el seno de la organización estado-nacional empiezan a producirse desajustes entre los conceptos de territorio, orden jurídico y la inscripción en ellos de los individuos –como en el análisis de la propuesta de Agamben trataré de mostrar–, los campos de concentración se ofrecen como reguladores de esa desconexión: los millones de cadáveres que esa operación sitúa a la vez en la posición de *producto* y de *resto* son el legado que ese proyecto de dominación total de lo ente a través de su *puesta en operatividad técnica* nos ha dejado.

En el estudio más inteligente sobre los campos de concentración en el Cono Sur latinoamericano (y especialmente en Argentina), Pilar Calveiro señala una lógica similar de burocratización de la violencia, apuntando al carácter de *maquinaria* de las lógicas represivas de las dictaduras militares de los setenta¹⁵. Si bien no es posible homogeneizar las dinámicas represivas de los fascismos europeos con los modos específicos que adoptó la represión estatal en el Cono Sur, esa deriva hacia la rutinización funcional de las esferas de producción de la violencia de Estado debe inscribirse en la lógica moderna cuya matriz puede hallarse en la imaginaria científica que, con Heidegger y Lacan, he tratado de describir.

¹⁵ “Creo más bien que fueron parte de una maquinaria, construida por ellos mismos, cuyo mecanismo los llevó a una dinámica de burocratización, rutinización y naturalización de la muerte, que aparecía como un dato dentro de una plantilla de oficina” (Calveiro, 1998: 34)

En ese sentido, no me parece nada trivial que la legitimación de esa violencia por los aparatos discursivos del Estado se anudara a un discurso de la *modernización* y la *racionalización* de la gestión estatal, que necesitaba desalojar, como si de un cáncer se tratara –metáfora también muy presente en los discursos de la época– los cuerpos y los sujetos sociales que dificultaban su implantación. La violencia aparece, en los discursos públicos de la época, como un elemento necesario para la implantación de un modelo neoliberal (*moderno*, en la retórica militar) que hallaba enormes resistencias para su implementación en un sistema parlamentario –especialmente en el caso de Chile– que dificultaba la consolidación del mercado y el espectáculo como eje de articulación de la totalidad de las relaciones sociales.

El hecho de que las dictaduras militares no compartieran algunos de los rasgos fundamentales del fascismo clásico (gregarismo nacionalista, grandes concentraciones de masa, elaborado corpus doctrinal) no debe llevarnos a engaño: más descarnada todavía se aparece su aplicación administrada de la violencia, vacía de la ya débil legitimación que el carácter masivo y –hasta cierto punto– popularmente autorizado de los fascismos europeos le brindaban. Por el contrario, la violencia estatal en el Cono Sur, despojada de todos esos atributos engorrosos del fascismo clásico –y con un programa socioeconómico radicalmente diferente, inscrito en los conflictos políticos de la época– se halla nítidamente vinculada a un proceso de transformación de las esferas de producción social y simbólica que posibilite la total disponibilidad de los diversos elementos sociales (sujetos individuales y colectivos, espacios públicos...) como objetos operativos para la técnica.

Por todo ello, puede pensarse, en primer lugar, que esa modernización de la gestión de los aparatos represivos del Estado articulada en torno a la burocratización posibilita la desconexión entre la aplicación de la violencia y la decisión ética o política, al

igual que Bauman había planteado para el sistema de los campos nazis. El riguroso estudio realizado por Calveiro de la dinámica interna de los campos y de los modos organizativos de los represores da cuenta de una pareja fragmentación y disolución de la responsabilidad moral con respecto a los propios crímenes que posibilita la inscripción de la violencia en un sistema similar al de una cadena de montaje¹⁶. Ello posibilita el hecho de que miles de personas se prestaran a ser agentes de esa violencia rápidamente diseminada por todo el cuerpo social.

Pero, por otra parte, el sistema de los centros clandestinos de detención y tortura debe pensarse también como un último esfuerzo de subsumir los diversos elementos de lo social en esa disponibilidad imaginaria para un sujeto (en este caso el Estado y sus aparatos) que inaugura el espacio de la modernidad. En ese sentido, si bien las contingencias históricas y políticas que permitieron la emergencia del nazismo y la de las dictaduras latinoamericanas de los setenta son radicalmente diversas, sí deben inscribirse las prácticas represivas de éstas últimas en el viraje fundamental de la política moderna en biopolítica, lo cual posibilita que los ‘cuerpos se hagan inteligibles’ –tal como señala Hannah Arendt–, condición necesaria para el sistema de los campos. Como señala Calveiro, “la tortura [en el Cono Sur] perseguía toda la información que sirviera de inmediato, pero necesitaba también arrasar toda resistencia en los sujetos para modelarlos y *procesarlos* en el dispositivo concentracionario, para ‘chupar’, succionar de ellos todo conocimiento útil que pudieran esconder; en este sentido *hacer-*

¹⁶ “El dispositivo de los campos se encargaba de fraccionar, segmentarizar su funcionamiento para que nadie se sintiera finalmente responsable” (Calveiro, 1998: 38) y también “El dispositivo desaparecedor de personas y cuerpos incluye, por medio de la fragmentación y la burocratización, mecanismos para diluir la responsabilidad, igualarla y, en última estancia, desaparecerla” (1998: 42).

los transparentes” (1998: 61).

Es básicamente a partir de la tortura cómo en las dictaduras latinoamericanas de los setenta se lleva a cabo esta disponibilización de los cuerpos y los sujetos para un biopoder estatal que, una vez estos han sido inscritos en un espacio de representación homogéneo en que las relaciones entre los diversos elementos son perfectamente calculables, es capaz de intervenir y modular a su antojo los cuerpos y los sujetos colectivos, ya perfectamente operativos para su gestión técnica. Más adelante volveremos a ello.

Representar los campos

“La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de la cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho imposible escribir poesía” (Adorno, 1969: 230).

La anterior cita de Adorno ha sido demasiadas veces repetida –absolutamente descontextualizada– como autorización de un discurso sobre el carácter *irrepresentable* de lo que ocurrió en los campos nazis y sobre la imposibilidad de erigir un discurso crítico una vez se ha hecho evidente la presencia ineluctable de la violencia en el interior de nuestra civilización.

Traverso, en su ensayo ya citado sobre Adorno, matiza significativamente el alcance de la propuesta contextualizándola en la lógica de su pensamiento:

“Lo imposible *después* de Auschwitz es escribir poemas como *antes*, pues esta ruptura de civilización cambió el contenido de las palabras, transformó el material mismo de la creación poética, la relación del lenguaje con la experiencia, y nos obliga a repensar el mundo moderno a la luz de la catástrofe que la desfiguró para siempre. Tras la masacre industrializada, la cultura sólo puede sub-

sistir como expresión de una dialéctica negativa: el reflejo estético de una herida que rechaza tanto el consuelo lírico como la pretensión de recomponer una totalidad quebrada” (Traverso, 2001: 134).

Es decir, si compartimos la lectura que Traverso hace de la máxima adorniana, la célebre y polémica frase debería ponerse en relación con la séptima tesis de la filosofía de la historia elaborada por Walter Benjamin, en la que se plantea que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea además de la barbarie” (1979: 182)¹⁷. Ambas propuestas parten de un mismo rechazo a una concepción positiva de la cultura como espacio de reconciliación, recomposición o sublimación de los conflictos sociales que la causan. Por el contrario, la idea es que cualquier manifestación cultural llevará en sí las huellas (testimoniará) de una violencia que necesariamente se halla en su origen. Es en ese sentido que también la poesía es *cosa bárbara*.

Que Auschwitz (o Hiroshima) se conviertan en las metáforas que condensan el horror ante la catástrofe causada por la violencia política en el s. XX tiene que ver con la visibilidad que en la II Guerra Mundial adquiere la dimensión racionalizada y estatalmente regulada del ejercicio de la violencia, estrechamente ligada al progreso de la técnica militar y de los dispositivos científicos de regulación biológica. Sin embargo, ya Walter Ben-

¹⁷ Esa lúcida constatación debe inscribirse en un desarrollo más amplio que guarda algunas similitudes con la propuesta de Adorno: “Ya que todos los bienes culturales que abarca con la mirada tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el mate-

jamin había avisado de la condición de fundadora de derecho de la violencia en su ensayo de 1921. En él plantea Benjamin cómo el ejercicio de la violencia debe pensarse en la específica relación que mantiene con el derecho, y no mediante una oposición entre estos dos términos, a la manera en que las narrativas mediáticas actuales siguen tratando el tema¹⁸.

Por el contrario, dependiendo de su relación con los fines naturales o de derecho en función de los que se aplique, la violencia como medio posee un carácter fundador de derecho (la violencia destructora de derecho es siempre amenaza de fundación de un orden nuevo) o conservador del mismo. De ello se desprende, por una parte, que todo estado de derecho se funda originariamente en el ejercicio de la violencia¹⁹; por otra, que una vez consolidado un estado nuevo del derecho, es necesaria una nueva violencia para conservarlo, para mantenerlo intacto.

Es desde esa idea, que el acontecimiento del nazismo permite visibilizar, desde donde pueden pensarse las raíces del escándalo de la filosofía y el pensamiento contemporáneos frente a la presencia de la ‘barbarie’ o el ‘mal’ en el corazón mismo de nuestra

rialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1979: 182)

¹⁸ Los violentos frente a “los demócratas”, por ejemplo, es una de las dicotomías básicas en torno a las que se construyen los relatos políticos en la actualidad del Estado español.

¹⁹ “El origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se incluya por su fuerza como parte legal del contrato. Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su consciencia la presencia latente de la violencia” (Benjamin, 1998: 33)

civilización. Recurriendo de nuevo a Benjamin, se podría argumentar que “no es en absoluto filosófico este *asombro* acerca de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de la historia de la que procede no se mantiene” (1979: 182).

De hecho, la crítica de la relación entre la violencia y el derecho que Benjamin emprende ya en 1921 y la concepción de la historia que ofrece en sus *Tesis* abre una puerta muy fecunda para pensar las polémicas historiográficas y estéticas que en torno a la representación de la Solución Final y de la experiencia de los campos de concentración tienen lugar en los círculos intelectuales de Europa y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. Creo que los planteamientos del pensador alemán permiten desustanzializar la sacralidad y la singularidad que en esos debates se otorga al exterminio masivo llevado a cabo por los nazis –operación que se condensa en la consolidación del desafortunado término *Holocausto* para nombrarlo, con toda la carga religiosa y metafísica que este significante imprime al acontecimiento– e inscribirlo en un espacio más amplio.

Uno de los problemas fundamentales que, a mi juicio surgen en esos debates, es el que atañe a la especificidad de la noción de *irrepresentabilidad*²⁰ para aludir a la problemática relación entre la

²⁰ Este significante un tanto engorroso está ya absolutamente fijado en los debates y polémicas sobre la representación del exterminio y por ello lo utilizaré reiteradamente, a pesar de todo.

²¹ La problemática de la especificidad de ese concepto (la *irrepresentabilidad*) en relación a la representación de los campos he podido discutirla con Arturo Lozano Aguilar, cuya tesis doctoral analiza precisamente la representación cinematográfica de los campos de concentración nazis. Algunas de las cuestiones que en torno a ello trataré de plantear deben mucho a ese intercambio.

desmesura del acontecimiento histórico y vivencial de los campos de concentración y las formas en que pueda ser representado²¹. Si bien se trata de una idea que circula por la mayoría de los debates sobre el tema en los últimos cuarenta años, hasta el punto de haberse convertido en un *cliché* de asombrosa frecuencia de repetición, tal como en ellos se plantea es más un índice de los desarrollos de las filosofías del lenguaje, la historia y la representación que han problematizado la relación entre discurso y referente desde múltiples perspectivas que nada tienen que ver con la violencia política que la conclusión sería de una reflexión sobre la experiencia límite de los campos de concentración.

En ese sentido, mi opinión es que en torno a los espinosos *impasses* morales y políticos a los que aboca una cuestión tan compleja como la representación de esa experiencia histórica y vivencial tan demoledora, algunos de los postulados cuestionadores de cierto pensamiento contemporáneo –en especial de la deconstrucción, el postestructuralismo y el psicoanálisis– sobre la relación siempre oblicua entre la experiencia y su representación han sido desplazados (en algunos casos de modo ciertamente trivial) hacia

²² En torno a este problema, resultó para mí enormemente estimulante la discusión entre Pablo M. Dreizik y Ricardo Forster en el seno de las Jornadas sobre *Memoria y Testimonio* celebradas en Buenos Aires en julio de 2002 bajo la coordinación de Jung Ha Kang. En esa discusión el problema señalado apareció en toda su desnudez, en especial en las intervenciones de Forster en que se reivindicaba, en virtud de la enormidad del crimen nazi, la existencia de una zona de indecibilidad específica del exterminio de los judíos, que metaforizaba estéticamente en la mirada de Hurbinek, el niño de Auschwitz de cuya existencia testimonia Primo Levi. En paralelo, Dreizik apuntaba al fundamento religioso que la retórica de la *imposibilidad de hablar*, la *irrepresentabilidad* y la *inefabilidad* posee en el contexto de los estudios sobre la representación del exterminio nazi, su memoria y su historización.

un paradigma de ascendente religioso articulado en torno a la incommensurabilidad del acontecimiento fenoménico con respecto a su representación, que en el caso de la experiencia límite de los campos banalizaría *per se* el carácter *indecible* de lo ocurrido, independientemente de los procedimientos con los que ésta se lleve a cabo²².

Entiendo que esa idea, que ha permeado intensamente los estudios sobre la memoria y la representación de la violencia en los últimos años, articula de forma no demasiado razonada dos cuestiones de una complejidad mayor de la que se le otorga: la condición de extrema de la experiencia (de los campos) y la imposibilidad del orden simbólico de dar cuenta en toda su plenitud de lo real. Si bien se trata de dos cuestiones fijas en la agenda de la filosofía contemporánea, el gesto de los defensores de lo específico de la irrepresentabilidad de los campos nazis consiste en desplazar esos dos problemas al caso concreto de la violencia nazi, que se postula como inconmensurable con respecto a cualquier otro tipo de violencia y, desde ese punto de vista, como la experiencia que, siendo la más radicalmente extrema que pueda imaginarse, posee

Todos los interrogantes que para mí abrió esa discusión fueron desplazados por la brillante interpretación que el profesor Eduardo Rinesi hizo del debate: “¿se puede honrar a los muertos de un modo que no sea religioso?”. A pesar de complejizar mucho más el problema, esa lectura de la discusión –que va mucho más allá del marco de esas Jornadas, y atañe a las posiciones fundamentales sobre las que se estructuran los estudios actuales sobre Memoria y Testimonio– resituaba los términos del debate, quizás con demasiada generosidad hacia la postura de Forster, pero introduciendo una dimensión que a las dos posturas enfrentadas se les escapaba. El problema, sin embargo, continúa abierto, pues no tiene que haber necesariamente un solapamiento entre la producción de conocimiento y el proceso de ‘honrar a los muertos’: quizás el segundo pueda dificultar, por el contrario, esa productividad.

la especificidad de no poder ser cercada por lo simbólico más que de modo trivial y desvirtuador.

El problema, a mi entender, es que este planteamiento ubica la violencia nazi y la experiencia de sus víctimas en un registro ontológico diferente al de otras experiencias históricas, inscribiéndola en una dimensión mítica y sacra desde la cual con nada es comparable. Ello entraña dos problemas: por una parte, esa absoluta desconexión entre la experiencia del nazismo del resto de las experiencias históricas de la violencia no me parece defendible históricamente, sino que se trata más bien de una decisión inscrita en el dominio de la metafísica²³; por otra, implica reducir el grave cuestionamiento epistemológico al que las ciencias humanas han sometido en el último siglo a la relación entre discurso y realidad a una cuestión puntual, a un acontecimiento histórico que aparentemente no guarda continuidad con el resto de las experiencias del siglo XX.

En resumen, si se acepta la tesis extrema de la *irrepresentabilidad* habría que, en rigor, extenderla a la experiencia de la muer-

²³ Esa desconexión plantea, además, enormes problemas políticos. En el caso de la memoria de la *Shoah* en Israel y Estados Unidos, posibilita la concepción de que pase lo que pase, se cometan las atrocidades que se cometan, *el mal está en otra parte*. Es interesante el hecho de que las identidades nacionales israelí y estadounidense han pasado a integrar en las últimas décadas la memoria de la *Shoah* como un elemento central: en sus mitos fundadores se describe una violencia amenazante que siempre será más terrible que la violencia aplicada por los Estados para contenerla.

En el caso de las democracias liberales europeas, se ha hablado ya suficientemente de la operación en los últimos cincuenta años consistente en insistir en el carácter inconmensurable del genocidio nazi para aglutinar en torno a partidos democráticos a todos los potenciales integrantes de la lucha antifascista, que sin embargo deberían hallarse enfrentados por lo que ésta contribuye a invisibilizar: la lucha de clases.

te, de la violencia o del goce y, en general, a todo aquello que supone un plus para el sujeto sobre la mera significación. El problema surge cuando a partir de la idea de la imposibilidad estructural de dar cuenta discursivamente de la realidad y la experiencia –tal como defienden algunas filosofías contemporáneas– se llega a la conclusión de que cualquier tipo de representación es en sí una trivialización o una espectacularización, y más aún cuando se trata de una experiencia límite o un acontecimiento extremo.

En su análisis de la cuestión, Jean-Luc Nancy señala las contradicciones del discurso de la ‘irrepresentabilidad’, apuntando a la confusión que en él tiene lugar sobre los conceptos de *imposibilidad* y *prohibición* (*interdiction*). El primero haría referencia a una cuestión estructural, mientras que el segundo surgiría de un paradigma ético. La idea de que un acontecimiento como la *Shoah* sea imposible de representar en su plenitud implica necesariamente que otros acontecimientos sí pueden ser representados plenamente, sin restos entre lo ocurrido y su figuración. Es de esa imposibilidad específica (estructural) de la cual se derivaría la máxima ética de no representarlo.

Pero, señala Nancy, “los campos de concentración son una empresa de sobrerrepresentación (*surreprésentation*) en la cual una voluntad de presencia integral produce el espectáculo de la nadificación de la propia posibilidad representativa” (2001: 15). Si mi lectura es correcta, lo que Nancy estaría tratando de visibilizar es que un concepto igual de totalizante de la representación subyacería a las prácticas nazis y a los discursos que niegan la posibilidad de su representación. Si bien la idea planteada en esos términos me resulta excesiva, sí creo que los defensores de la irrepresentabilidad específica del exterminio nazi tienen en mente la posibilidad de una operación representativa sin restos, es decir, que no trabaje con la dialéctica de presencia-ausencia siempre presente en los procesos de representación.

En ese sentido, suscribo las palabras de Jacques Rancière cuando señala con relación a la conflictiva obra de Lanzmann, por una

parte, que “no existe lo irrepresentable como propiedad del acontecimiento. Solamente hay elecciones [de representación]” (2001: 96) y, por otra, que “no puede haber una forma propia a un tema, sea el que sea” (2001: 102), en el sentido de que ni siquiera un acontecimiento de excepción lleva inscritos los modos en que puede o no ser representado. Es en ese sentido que Rancière plantea que “no hay una lengua propia del testimonio” (2001: 94), en tanto que la representabilidad no es una propiedad inscrita en el acontecimiento. Más adelante se comprenderá la importancia de esta afirmación para el desarrollo teórico sobre la figura del testigo que deseo plantear.

Por ahora quedémonos con la idea de que cuando Rancière plantea que “il y a seulement des choix” y no lo irrepresentable como propiedad del acontecimiento está apuntando a una ética de la representación que se articula, precisamente, en la *forma* en que la experiencia es puesta en discurso, en los procedimientos y en las posiciones escogidas para tratar de enunciarla. No me parece de menor importancia que el planteamiento de esa impronta ética de la representación de acontecimientos históricos enormemente traumáticos tenga como referente y como interlocutor de una posible discusión a Claude Lanzmann, quien ha reflexionado fecunda y polémicamente –con mayor y menor fortuna– sobre esa ligazón irreductible entre ética y representación de los campos.

Pensemos en ello con detenimiento. En un hermoso texto autobiográfico en el que Serge Daney analiza su formación como espectador cinematográfico apunta a la cuestión de la ética de la enunciación cinematográfica comentando una escena de *Kapo*

²⁴ No me resisto a incluir las bellas palabras con las que abre su reflexión: “En la lista de películas que nunca ví no solo figuran *Octubre*, *Amanece* o *Bambi*, sino también la oscura *Kapo*. Film sobre los campos de concentración rodado en 1960 por el italiano Gillo Pontecorvo, *Kapo* no

(Gillo Pontecorvo) que, paradójicamente, nunca vio, pero conoce por la descripción que Rivette hace de él en un artículo sintomáticamente titulado “De l’abjection”. De *Kapo* señala el travelling final de acercamiento a través del cual Pontecorvo reencuadra la mano del deportado que acaba de morir: ese travelling, señala Daney, condensa todo lo que éticamente hay que rechazar²⁴.

Dejando a un lado la extraña relación de Daney con el film de Pontecorvo —que siempre se negó a ver— el planteamiento que ante ese travelling de *Kapo* mantiene en su texto abre una serie de cuestiones y problemas que pueden ponerse en relación directa con los debates sobre los límites de lo representable y la ética de la enunciación (en este caso cinematográfica). Si el texto de Daney —no estrictamente teórico sino autobiográfico— trata de explorar sus modalidades particulares de gozar la imagen cinematográfica, lo que se reprocha implícitamente a Pontecorvo es haber tratado de hacer de la imagen de la muerte en los cam-

marcó un hito en la historia del cine. ¿Seré yo el único que, sin haberla visto, no la olvidará jamás? En realidad no vi *Kapo* y al mismo tiempo sí la vi, porque alguien —con palabras— me la mostró. Esta película cuyo título, como una palabra clave, acompañó mi vida cinéfila, sólo la conozco a través de un breve texto: la crítica que hizo Jacques Rivette en junio de 1961 en *Cahiers du Cinéma*. Era el número 120 y el artículo se llamaba “De la abyección”. Rivette tenía treinta y tres años, yo diecisiete. Seguramente era la primera vez en mi vida que pronunciaba la palabra ‘abyección’” (Daney, 1998: 21)

²⁵ Tanto Daney como Rivette utilizan la célebre máxima godardiana “un travelling es siempre una cuestión de moral” que el director suizo expusiera en una entrevista sobre *Hiroshima Mon Amour*, es decir, sobre el intento complejo y arriesgadísimo de Resnais y Duras de construir un discurso sobre el otro gran acontecimiento traumático de la II Guerra Mundial. Resnais ya había construido un interesante dispositivo para hablar del sistema de los campos de concentración en la magnífica *Nuit et Brouillard*.

pos un objeto de fascinación, convirtiendo el cuerpo muerto del plano final en una fuente de placer escópico: no de otra forma puede entenderse la fuerte impronta enunciativa que supone ese travelling de acercamiento que convoca su deseo²⁵. La abyección a la que Rivette y Daney se refieren, pues, no es tanto la del cuerpo muerto retratado como la del ojo que goza de la espectacularización de su muerte.

En el caso de las dolorosas y terribles imágenes documentales filmadas por los equipos del ejército norteamericano al llegar a los campos ya liberados, Vicente Sánchez-Biosca plantea un dilema similar: “Deber moral de no retirar la mirada frente a lo inhumano; sin embargo ello revela una cierta ingenuidad con respecto a la representación, ya que los autores parecen ignorar el riesgo de fascinación que ese retrato entraña. He aquí un principio a la vez ético y estético que inspira el tratamiento del material significativo. Ejemplar y doloroso: ejemplar para la consciencia que se halla obligada a extraer una lección, doloroso para el ojo. La amenaza acecha: ¿‘doloroso para el ojo’ no será equivalente a ‘fascinante’? (2000: 305). O

La expresión de Godard fue popularizada en el film de Bertolucci *Prima de la Rivoluzione*, de clara inspiración godardiana, y desde entonces no ha dejado de ser citada en todos los foros de debate sobre estética cinematográfica. Curiosamente, en su polémica con Jorge Semprún, Claude Lanzmann atribuye a Rivette la autoría de la frase, quizás a partir del artículo anteriormente citado, en el cual hace uso de ella.

²⁶ Desde una perspectiva más esperanzada, otras voces autorizadas (Baer) señalan al cine como un elemento de producción de placer (visual y narrativo) que necesariamente genera un goce escópico en el espectador. Su gran arma, desde esta perspectiva, sería su indudable capacidad para incidir en los entramados sociodiscursivos de la actualidad proponiendo imaginarios nuevos a partir de los cuales construir una memoria del genocidio nazi: films como *Holocausto*, *La lista de Schindler* o la más reciente *La vida es bella* supondrían, de acuerdo a ello, importantes peldaños en la construcción de una memoria cultural del exterminio de los judíos.

en otro lugar: “el riesgo de que la mirada quede atrapada, fascinada, por las imágenes de la tortura y de la muerte más allá de cualquier control de la razón y, por tanto, de cualquier principio ético” (1999: 25).

En ambos casos se liga, así, una solución formal a un problema ético: la construcción de un espacio para mirar los campos ligado a la fascinación, ya sea desde el lado del melodrama y su espectacularización de los sentimientos o desde el golpeo al ojo por imágenes terribles de cuerpos muertos o torturados²⁶.

La producción de Claude Lanzmann se inscribe en el intento de generar las condiciones de posibilidad de un discurso cinematográfico sobre el exterminio diametralmente opuesto a los ejemplos que acabo de señalar, articulado en torno a un rechazo de esa fascinación de la mirada a los campos que puede rastrearse en numerosos acercamientos –artísticos, literarios y cinematográficos– al exterminio de los judíos y al sistema de los campos de concentración nazis. Y me interesa especialmente su postura porque su obra maestra *Shoah* (1985) constituye un paso

Creo que a pesar de todo estas dos visiones no son excluyentes, aunque deberían ser matizadas. Si bien la idea de que los films recientes de Spielberg y Benigni han contribuido a la consolidación y la popularización de una memoria cultural del exterminio es cierta, lo que hay que plantearse es a qué tipo de memoria está siendo funcional la representación del exterminio que estos films vehiculizan. Es decir, qué política de representación y de memoria se halla en su base y por tanto a qué forma de construcción social del acontecimiento de los campos están contribuyendo con su fascinante retorización, que convierte a los campos de concentración en el espacio de la heroicidad del alto empresariado (Schindler) o del juego infantil de Benigni.

²⁷ Vayamos con el primero de ellos. En sus primeros artículos sobre la representación del exterminio, Lanzmann apunta directamente a algunos de los tópicos de la “literatura del Holocausto”, pero ofreciendo una versión más densa y articulada de ellos. De esa forma, resalta el carácter de “crimen absoluto, único, sin precedentes e insuperable”

decisivo para que la memoria y la representación de lo que se sigue llamando el *Holocausto* sea un asunto, fundamentalmente,

(1979: 1897) del exterminio. Reduciendo la ideología nazi y sus políticas represivas a una cuestión, principalmente, de antisemitismo señala que el pueblo judío tiene (de nuevo) un rol como testigo: es sólo el principio de una identificación sin restos entre la memoria del exterminio y la construcción del Estado de Israel, que atraviesa toda su producción.

Es interesante reproducir el párrafo siguiente para marcar cuál es el tono de escritura del artículo: “En efecto, treinta años después de la catástrofe, asistimos a un extraordinario fenómeno de rechazo. La ‘luna de miel’ del pueblo judío y del mundo ha definitivamente terminado y con ella nuestras ilusiones: el antisemitismo, como un fénix indestructible, renace por todas partes de sus cenizas bajo sus antiguas máscaras o bajo —más moderna y ‘democrática’— del antisionismo. En cuanto al Holocausto, el sentimiento común es el de: ¿cómo deshacernos de él?” (1979: 1899).

Por otra parte, vincula esa funcionalidad del pueblo judío como testigo con los modos posibles de hablar del exterminio. En una justa crítica al folletín televisivo *Holocausto*, apunta a la banalización por la industria cultural americana del exterminio perpetrado por los nazis señalando que: “El Holocausto es único y edifica en torno a sí, en un círculo de fuego, el *límite que no debe ser franqueado* porque un cierto absoluto del *horror es intransmisible*: pretender hacerlo, es ser culpable de la transgresión más grave. Hay que (...) mantener, como dentro de un ciclón, una región protegida, preservada, donde nadie deberá jamás acceder” (1979: 1901, la cursiva es mía).

Creo que en esta frase se condensan algunos de los núcleos fuertes de la posición teórica de Lanzmann y del debate sobre la representabilidad del exterminio. Se parte de la idea ya comentada de la unicidad y, como derivado de ella y envuelto en un fuerte aparato retórico, se postula la existencia de un espacio (en el más firme sentido topológico) que escapa, en virtud de un *absoluto del horror* que condensa, a la representabilidad. Paradójicamente, a la vez que se postula la imposibilidad de transmitir ese horror, se prohíbe (a partir de un léxico explícitamente represivo) intentarlo.

²⁸ En cuanto a la segunda tesis, anteriormente señalada, de la *obscenidad de comprender* (1995) Lanzmann señala —exageradamente— los proyectos

de testigos. Y porque en ella la voz testimonial está indisolublemente ligada a una elección ética, como recurrentemente señala su autor.

Toda su producción teórica se fundamenta en dos cuestiones de principio que determinan el desarrollo de su pensamiento sobre la representación de los campos, pero que entiendo que no es necesario compartir para apreciar algunas de sus consideraciones sobre la relación entre ética y representación. Esos dos principios son el *carácter intransmisible* del horror absoluto²⁷ y la *obscenidad* de los intentos de *comprensión* histórica²⁸.

Si nos fijamos bien, a las dos tesis (existencia de un núcleo indecible, obscenidad de la comprensión) subyace una misma estructura, enormemente paradójica: a la vez que se postula una imposibilidad, se tacha de inmoral el proyecto de hacer eso que es imposible. Es decir, el mismo elemento –el decir o el comprender– es imposible y a la vez contrario a cualquier reflexión ética²⁹. En ese planteamiento es visible una importante operación retórica: se tacha de inmoral una elección posible porque anteriormente se ha predicado su imposibilidad. No es difícil ver en la estructura de esa argumentación un desplazamiento del inter-

de comprensión histórica del exterminio como una nueva forma del revisionismo, es decir, como un nuevo modo, más perverso si cabe, de negar la existencia y la radicalidad del exterminio nazi. Y ello, porque no hay una solución de continuidad entre las condiciones históricas del nazismo y lo que ocurrió en los campos. Es decir, entre los procesos históricos anteriores y el exterminio de los judíos habría un hiato, un abismo, que hace imposible todo intento de comprender las razones y las condiciones por las que la Solución Final fue promovida y finalmente aplicada. Por ello, tratar de hacerlo es para él obsceno: el abismo nunca debe ser cruzado.

²⁹ Ese tipo de estructura, recurrente en las polémicas sobre el exterminio, recuerda a la de la sexualidad infantil en los discursos morales de los adultos. No existe (es imposible) y sin embargo ha de ser reprimida (es una transgresión).

dicto religioso de cuestionar la radical alteridad de los espacios sobre los que se predica su inconmensurabilidad. Lo problemático es que, en este caso, es el exterminio de los judíos lo que se sitúa en ese lugar.

Sencillamente, creo que estas dos premisas fundamentales – la existencia de un núcleo indecible y la obscenidad de comprender históricamente, ambas referidas únicamente al exterminio– de las que surge el pensamiento de Lanzmann son criticables y deben ser desalojadas de un discurso que se quiera crítico sobre la representación del exterminio. Y ello no porque sean falsas, sino porque el hecho de tomarlas en consideración bajo el argumento de la unicidad y singularidad del acontecimiento implica pensar que, referido a otros acontecimientos, sí es posible una transmisión transparente y un conocimiento histórico sin fisuras, sin huecos de saber. Y el discurso de la *irrepresentabilidad del Holocausto*, al que Lanzmann se aproxima mucho en este punto –aunque lo niegue en diferentes intervenciones–, parece construir una figuración del exterminio como *excepción a esa perfecta transitividad*³⁰ entre los acontecimientos, su representación y su comprensión histórica.

Sin embargo, a pesar de no compartir estas dos cuestiones de principio que fundamentan su producción teórica, me parece interesante pensar en los complejos elementos ético-estéticos que de

³⁰ Es en este sentido en que resulta comprensible la siguiente afirmación de un observador atento como Dominick LaCapra: “¿En qué medida las referencias al arte, la ficción, la obsesión personal sirven, en parte, como pantalla para el rol de elementos religiosos desplazados, disfrazados y con frecuencia negados en la aproximación de Lanzmann? Sugeriría que Lanzmann retorna a lo que explícitamente niega: una tendencia a sacralizar el holocausto y a rodearlo de tabúes.” (2000: 42). Porque no de otra forma puede pensarse esa concepción implícita del exterminio como excepción a la posibilidad de comunicación y representación plena.

ellos deriva. Una de sus propuestas centrales, que puede ser leída en términos políticos –aunque él la derive de su idea de la obscenidad de comprender– es el rechazo a las representaciones del exterminio como *pasado*. Según ello, tratar de historizar convencionalmente el exterminio, intentando inscribirlo en una serie de procesos históricos que *lo explican*, supone ubicarlo en un espacio de alteridad con respecto a nuestra posición privilegiada. Si bien, como he planteado anteriormente, no resulta convincente la idea de un rechazo a la comprensión histórica, sí puede ser fecunda como apuesta ética no absolutizable *la construcción de un dispositivo de representación que disuelva esa relación de alteridad* que nos permite deshacernos de la responsabilidad que supone la presencia, en la actualidad, del exterminio en nosotros como seres históricos. En ese sentido, la propuesta de Lanzmann apunta a construir discursivamente el exterminio de los judíos como una cuestión presente, que nos atañe en tanto sujetos de deseo y de la historia.

Por ello, propone su intervención cinematográfica en términos de *un contramito contemporáneo* que desestructura el carácter mítico de las representaciones institucionales del exterminio, ubicadas en un pasado lejano en el que nos cuesta comprometernos como sujetos. Lanzmann ancla la construcción de ese carácter mítico del exterminio en las sucesivas ficciones elaboradas sobre el tema y sobre los acercamientos documentales que trabajan desde la idea de reconstrucción.

De la voluntad de producir una disolución de esa mitología

³¹ Lozano Aguilar inscribe la propuesta de Spielberg en un amplio entramado sociodiscursivo en el que el solapamiento retórico entre la obra y el referente permitió a Spielberg cortocircuitar cualquier posibilidad de crítica y conseguir que fuera extraordinariamente valorada. Lozano analiza, además, cómo a partir de diversos dispositivos Spielberg consigue autolegitimarse como el albacea de los relatos sobre el exterminio y

proviene el célebre rechazo a las imágenes de archivo y a la reconstrucción imaginaria de los campos. Me parece que ello puede comprenderse de manera adecuada si se pone en relación el film de Lanzmann con la propuesta de Spielberg de intervenir en los procesos de construcción de la memoria del exterminio con *La lista de Schindler*, anterior lógicamente y cronológicamente a su proyecto actual de producir un archivo multimedia donde se hallen disponibles los testimonios de miles de supervivientes de los campos nazis.

Ya en *La lista de Schindler* se puede hallar el proyecto de *producir archivo*, en la medida en que, a través de diversos procedimientos retóricos –utilización de técnicas ligadas al documental, película en blanco y negro y recreación nostálgica de formas de narración cinematográfica de los años cuarenta, es decir, de la época de la deportación (Lozano Aguilar 2001)³¹ –consigue inscribir la trama narrativa de corte melodramático en una iconografía que lleva inscritas las marcas de su carácter archivístico. Es como si la enunciación, conscientemente, se hubiera retrotraído a los años cuarenta para narrar el exterminio desde las claves semióticas de la época. Recordando que el exterminio fue el acontecimiento en el que, por definición, faltaron todos los elementos necesarios para que se captaran imágenes de él, es como puede plantearse que Spielberg (y muchos otros) producen falsos archivos (Lanzmann, 2000: 4), allí donde no los hay.

La lista de Schindler como la versión definitiva y para siempre fijada de lo que ocurrió en los campos.

Valdría la pena confrontar sus conclusiones con el modo en que Alejandro Baer –de un modo menos elaborado pero que sintomatiza el estado actual de la reflexión sobre la memoria y la representación del exterminio nazi– reivindica el film de Spielberg como “transgresor” de todos los tabúes e interdictos morales que pesan sobre el exterminio, y como desbloqueador (al igual que el telefilm *Holocausto*) de la construcción de una memoria masiva del horror nazi.

Porque la negativa de Lanzmann a las imágenes de archivo tiene que ver con dos cuestiones: por una parte, el ya mencionado rechazo a construir el acontecimiento como pasado y, por otra, la idea de que no existen imágenes de archivo propiamente del exterminio, sino solamente de la liberación de los campos –y no de los más terribles–: su uso como imagen del horror extremo del exterminio de los judíos es por ello –siempre según Lanzmann– inapropiado y falseador.

La secuencia en que en *La Lista de Schindler* se nos ofrece la entrada de unas deportadas a las duchas que –lo sabemos y lo saben los personajes del film– sirven a su vez de cámara de gas y, desde el interior, se nos muestra el rostro aterrorizado de las mujeres que saben van a morir, condensa todas las contradicciones que la producción de Lanzmann señala en el uso de la ficción, la ilustración y la representación reconstructiva del exterminio de los judíos. Tal como señala Sánchez-Biosca: “la necesidad del ojo de estar allí, donde se está jugando el destino de las mujeres, la autolegitimación para mostrar y montar desde muy cerca sus rostros atemorizados, viene a confirmar la hipótesis spielbergiana de que todo puede ser representado sin que el menor detalle escape a la dramatización” (1999: 38).

Y más cuando –como observa Lanzmann indignado– no existe ni pudo existir ningún ojo en esa posición, sosteniendo esa mirada. Ausentes como posibilidad, las imágenes de archivo, dado que los nazis no sólo se entregaron al exterminio de los judíos, sino también al borrado de las huellas de ello, toda representación reconstructiva (o ilustración ficticia) supone, según Lanzmann, la producción de un *falso archivo*.

Articulado a ese doble rechazo –de la imagen de archivo y de la ilustración reconstructiva– es como hay que pensar el privilegio que la figura del testigo tiene en la producción teórica y cinematográfica de Lanzmann. En primer lugar, si lo que se busca es hacer un film sobre la actualidad del exterminio, es en los

testigos supervivientes donde puede hallarse su presencia, en tanto que sostienen el material vivencial que puede hacer de puente entre la experiencia histórica del sistema concentracionario y el momento actual:

“Y es a partir de ese momento que la verdad se encarna y que la escena es revivida, que repentinamente el saber se encarna (...) La distancia entre pasado y presente es abolida, todo se convierte en real para mí. Lo real es opaco. Es la configuración auténtica de lo imposible” (Lanzmann, citado en Sánchez-Biosca 1999: 31).

Si obviamos el evidente viraje religioso que supone la idea de encarnación para referirse a la palabra del testigo, me parece que este fragmento plantea una interesante funcionalidad para el testimonio, en la medida en que la sustitución del aparataje documental por su posición enunciativa es lo que permite, para Lanzmann, representar el exterminio en el presente, esto es, no relegando el acontecimiento a un pasado del que como sujetos históricos no es difícil desinvolucrarse sino inscribiéndolo –a través, precisamente de la palabra del superviviente– en el espacio y el tiempo actuales, como herida abierta y sangrante de la cual da cuenta la subjetividad mutilada del testigo.

Es el testigo superviviente el único que posibilita el encuentro de la temporalidad del campo de concentración con la temporalidad en que éste es representado. Por ello la representación del exterminio como un acontecimiento que no deja de suceder, esto es, que no puede confinarse a un pasado del que nos desinvolucremos, necesita de esa figura y de esa posición enunciativa para tomar cuerpo. Como veremos más adelante, en el caso del campo sociodiscursivo chileno de la Transición, la ausencia de voces autorizadas de testigos y de figuras reconocibles de supervivientes de los campos va a ser uno de los dispositivos básicos

para que la memoria institucional de la violencia dictatorial pueda construir su representación como un pasado en el que resulta ilegible cualquier tipo de continuidad con las luchas de sentido actuales.

Testimoniar

No es trivial el hecho de que en el artículo anteriormente citado de Rancière se vincule la polémica sobre la representabilidad del exterminio nazi a la problemática del testimonio y, en particular, a la relación que el superviviente de los campos mantiene con la lengua al situarse en la posición de testigo de su propia experiencia límite. Porque en el caso de la memoria de los campos nazis, desde muy temprano se ha articulado en torno a la figura del superviviente y su representación se ha fundamentado en el testimonio de éste.

Podemos pensar, siguiendo a Wieviorka –cuyo trabajo analizaré extensamente más adelante– que esa vinculación entre los procesos de construcción de la memoria de la *Shoah* y la figura del testigo superviviente comienza a regularse institucionalmente a partir del juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961. Desde entonces la legitimidad de los supervivientes como ‘receptáculos de la memoria’ de los campos y como poseedores de una cierta ‘verdad’ del acontecimiento no ha dejado de consolidarse más y más: el ambicioso proyecto de Spielberg –que más adelante analizaré– de generar un archivo multimedia con miles de testimonios de supervivientes de los campos nazis es, hasta la fecha, el último peldaño de ese proceso de legitimación del testigo como el ‘enunciador’ privilegiado de los campos.

En principio, si algo diferencia el testimonio de los otros

modos de representar los campos de concentración es, en primer lugar, el hecho de que la palabra testimonial postula una cierta correspondencia –lo cual no implica una perfecta transi-tividad– entre lo narrado y una experiencia *efectivamente vivida*. Y es más, esa experiencia es *efectivamente vivida* por el individuo con cuyo nombre se firma el testimonio: se trata de la experiencia individual –aunque pueda narrar hechos que afecten a colectividades, la experiencia sobre la que se funda su autoridad como testigo es personal– de un sujeto que mediante el gesto de sellar el testimonio con su firma trata de suturar los desgarros y las lagunas figurativas que –como veremos– implica la enunciación testimonial. Abismándose además, en un compromiso con el mundo narrado y siendo esa firma que solapa al autor, al narrador y al sujeto que sufre la experiencia límite la que cifra ese compromiso y la correspondencia entre lo narrado y hechos efectivamente vividos.

Es en ese sentido que Derrida habla de una *estructura bifida* del testimonio:

“Este enunciado no se limita a contar, a referir, a informar, a describir, a constatar –lo cual hace también– sino que *hace a la vez que dice*, no se reduce esencialmente a una relación narrativa o descriptiva, es un acto. La esencia del testimonio no se reduce a la narración, es decir, a las relaciones descriptivas, informativas, al saber o al relato: es sobre todo un *acto presente*. El mártir, cuando testimonia, no cuenta nada, se ofrece. Él testimonia de su fe, ofreciéndose u ofreciendo su vida o su cuerpo, y ese acto de testimonio no es solamente un compromiso, ya que su pasión sólo tiene que ver con su momento presente” (1998: 44, la traducción y la cursiva son mías)

Esa estructura bífida tendría que ver, pues, con el hecho de mantener una relación diferente con el afuera del enunciado, es decir, con el espacio desde el que se enuncia. Una relación que debería vincularse con los famosos *actos de habla* con que la semiología y la lingüística pragmática contemporánea han cifrado el carácter performativo de ciertas tomas de palabra. El testimonio, según Derrida, compartiría esa potencia performativa y por tanto su evaluación deberá tener en cuenta el espacio en que ese compromiso del superviviente con su narración tiene lugar y de qué modo específico se realiza.

Dos elementos –el uno dependiente del otro– se añaden a esa estructura bífida: la *singularidad* de la enunciación testimonial y su heterogeneidad con respecto al paradigma de la *prueba*. En primer lugar, se debe señalar la irreductible singularidad de cada testimonio con respecto a los demás, condición necesaria para el propio carácter testimonial del enunciado, que se sostiene sobre la particularidad subjetiva del saber con el que el testigo se compromete. Es en ese sentido que desde la clínica psicoanalítica (Morel, 2001b: 9) se vincula el concepto de testimonio con el acto del *pase*³², esto es, con la exploración de la particular relación del sujeto con el objeto *a*, es decir, la causa misma de su deseo inconsciente en su singularidad³³.

Así puede leerse la máxima “Nadie / testimonia / por el

³² Procedimiento inventado por Lacan en 1967 para racionalizar la transmisión del psicoanálisis, mediante el cual el candidato da cuenta de su propio análisis.

³³ También Gianni Vattimo, en su análisis de la noción filosófica de testimonio, afirma: “Testimonio, como término filosófico y teológico, evoca el *pathos* con el que el existencialismo ha considerado, a partir de Kierkegaard, la irreplicable existencia de lo singular, su peculiar e individualísima relación con la verdad, relación con la cual la persona está totalmente, y sólo ella en el fondo, comprometida” (1999: 43)

testigo”, de Paul Celan (Derrida, 1996: 18) que apunta, precisamente, a su carácter irremplazable, a esa particularidad que hace a la posición del testigo siempre diferente a cualquier otra posición, aun a la de los demás testigos. En el momento en que la posición del testigo pierde su diferencia con respecto al resto de espacios enunciativos, el carácter testimonial del enunciado desaparece, se desvanece.

Y ello porque, como apunta Derrida, el testimonio es siempre heterogéneo a la prueba. Ambos paradigmas nunca pueden llegar a coincidir: el testimonio, en virtud de esa radical singularidad que apunta a la particularidad subjetiva del testigo, es incompatible con cualquier valor de certeza o de seguridad:

“La ceniza destruye o amenaza con destruir hasta la posibilidad misma de dar testimonio de la destrucción misma. Pero quizás lleguemos a pensar que la posibilidad de esta destrucción, de esta desaparición no sólo del testigo sino de la posibilidad de testificar, es también su única condición de posibilidad –paradójica y aporética– como condición de su imposibilidad. Cuando el testimonio aparece confirmado y se vuelve por tanto una verdad teórica demostrable, el momento de una información o de una constancia, un procedimiento de prueba, o incluso una prueba, corre el riesgo de perder su sentido, su estatuto de testimonio. (...) en cuanto es confirmado, un testimonio ya no es confirmado como testimonio” (Derrida, 1996: 18)

Si he reproducido la cita anterior en toda su extensión es porque me parece importante la idea de separar, de una vez por todas, la enunciación testimonial –al menos en lo tocante al testimonio de los supervivientes de los campos– del paradigma jurídico al que pertenece el concepto de *prueba*. Si atendemos a la propuesta de Derrida, la verificación de lo narrado en el testimonio disuelve el carácter testimonial del enunciado, que sólo se sostiene

en la posibilidad misma de que no sea confirmado. Es en ese sentido que el testimonio se mueve en un terreno otro al de la certeza y al de la verificabilidad: por el contrario, huye de toda seguridad, se ubica en una zona en que la demostrabilidad no es pertinente.

Porque, de hecho, el testimonio presenta como condición de emergencia la amenaza de que su posición enunciativa sea borrada como posibilidad. Si algo caracteriza al exterminio cometido por los nazis es, además de la destrucción de millones de individuos, el intento de destrucción de cualquier rastro de esa masacre. Es bajo esa amenaza de que nada dé cuenta de lo ocurrido que el testimonio del superviviente puede tener lugar, edificando un lugar para enunciar allí donde parecían no quedar huellas de la catástrofe. Cuando veamos más adelante cómo el exterminio de los judíos puede ser pensado como un *acontecimiento sin testigos*, se entenderá mejor esa amenaza de desaparición sobre la que se sostiene la posición testimonial.

Uno de los problemas fundamentales sobre los que esa *posición de testigo* se construye es el de la relación del superviviente con la lengua. En su análisis del testimonio de Antelme, Jacques Rancière apunta a la *relación de inespecificidad entre la experiencia límite y el lenguaje utilizado para narrarla*. Desde su planteamiento, el lenguaje que traduce la experiencia disolvente de los campos no se articula en modo alguno sobre una sintaxis de la excepción: “esa experiencia de una deshumanización programada encuentra su expresión del mismo modo que la identidad flaubertiana entre lo humano y lo inhumano” (2001: 94). Dicho de otra forma: *no hay lengua propia del testimonio*; la experiencia de la supervivencia no necesita de una retórica de la excepción –correlativa a la situación de excepción de la que trata de dar cuenta– para ser representada. Quizás, el ejemplo más nítido de todo ello sea la obra de Primo Levi, tan poco dada a cualquier trabajo sobre la excepcionalidad de la lengua.

Habría, en rigor, que señalar que esa impropiedad de la lengua testimonial con respecto a la experiencia que trata de representar no es exclusiva del testimonio; debe inscribirse, por el contrario, en un régimen global de imposibilidad de la experiencia (en general) de decirse en una lengua propia. Lo que ocurre es que en el caso del testimonio de los campos, la experiencia de la super-

³⁴ Si tratamos de inscribir lo anteriormente planteado en torno al testimonio, con el desarrollo arriba realizado sobre la vinculación irreducible entre las lógicas represivas de los estados totalitarios y el programa racionalizador que vertebra el proyecto epistemológico de la modernidad, podemos encarar la problemática de lo testimonial en dos direcciones contrapuestas.

Por una parte, podemos pensar el gesto del testigo de hacer pública su experiencia límite haciendo hincapié en la peculiaridad subjetiva de ésta y, por tanto, como la inscripción de lo incalculable en ese espacio de la representación perfectamente racionalizado por el operar de la ciencia que sitúa a todos los elementos en una perfecta disponibilidad para su operatividad técnica: el testimonio apuntaría, pues, a la puesta en escena de la particularidad deseante que tanto el discurso de la ciencia como las lógicas represivas de la modernidad niegan.

Sin embargo, también podríamos pensar ese gesto de publicitar la experiencia límite de los campos como un último eslabón de ese programa de racionalización y dominación total de lo ente en su representabilidad, en la medida en que el gesto testimonial supone llevar eso incalculable de cada sujeto sufriente a la escena de la representación.

A estas alturas de la investigación no soy capaz de excluir ninguna de estas dos interpretaciones del hecho testimonial, pero sí soy consciente de los *impases* teóricos, políticos y epistemológicos que este segundo planteamiento acarrearía. Aun sin descartarlo teóricamente, una elección ética se impone, en este momento, que pasa por tratar de pensar los testimonios de los supervivientes en la primera dirección teórica señalada, y no desde ese segundo paradigma que obturaría, en el mejor de los casos, el desarrollo de cualquier reflexión elaborada sobre lo testimonial reduciendo ésta a un mero rechazo de toda representación por su carácter de tal. En la medida en que ni esta investigación ni el espacio de discusión en que se mueve han alcanzado esa

vivencia de la que trata de dar cuenta pareciera exigir –así lo piensan diversos estudiosos– un registro diferente de la lengua, similar en su inconmensurabilidad a la situación extrema que se describe. Sin embargo, según lo planteado hasta ahora, *la relación entre lengua y experiencia es, por definición, una relación de impropiedad*, y los testimonios de los campos no son una excepción a esa constatación: *no existe, pues,, lengua propia del testimonio*.

En lo que sigue trataré de interrogar la problemática del testimonio de los supervivientes y, sobre todo, la posición que éstos construyen para enunciar su experiencia atendiendo al modo en que hacen entrar en la escritura³⁴ eso que de radicalmente incalculable hay en su vivencia de la dinámica concentracionaria, es decir, poniendo el acento en ese núcleo precioso que singulariza a cada testimonio.

Y esa reflexión sobre la posición del testigo va a desarrollarse en dos partes diferenciadas: en primer lugar abordaré la posibilidad de pensar una ética de la enunciación testimonial a partir de la intervención teórica de Agamben, poniendo su pensamiento en relación con la concepción del exterminio como un *acontecimiento sin testigos*. En segundo lugar, trataré de pensar la posibilidad de historizar esa posición enunciativa, basándome en la propuesta historiográfica de Wieviorka y tratando de dar una cobertura teórica a su investigación, condición de pensamiento post o antirrepresentativo que Heidegger imaginó en alguno de sus más brillantes escritos, esa condena del objeto de estudio (el testimonio) por el hecho de llevar al espacio racionalizado de la representación lo incalculable –convirtiéndolo de esa forma en un modo más de lo calculable– debería extenderse también al método, la posición y al sujeto de la escritura de este trabajo.

1.2. LA ÉTICA DEL TESTIGO

La teoría sobre el testigo de los campos que Agamben formula en *Lo que queda de Auschwitz* se articula sobre una concepción novedosa y radical del significado ético y político de los campos de concentración, que elabora en diferentes artículos y sobre todo en su obra *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, publicada en 1995, cuando, entre otros elementos de la actualidad política, la emergencia histórica de los campos de concentración en la ex-Yugoslavia le lleva a plantearse cuestiones relativas a la emergencia histórica de los campos de concentración nazis. Para ello, Agamben lleva a cabo una reflexión y reformulación radical de algunas de las categorías políticas sobre las que se articula gran parte del pensamiento filosófico de la modernidad. El campo de concentración aparece, en su reflexión, como el elemento que debe reordenar toda la categorización sobre la que se estructura nuestro pensamiento político.

Hay que pensar que la concepción del testigo que maneja sólo puede entenderse a partir del modo específico en que piensa la emergencia concreta de los campos de concentración en la modernidad, que es también una forma de pensar la relación entre las formas políticas modernas como matriz tanto de las democracias liberales de Occidente como de los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX. Por ello me centraré, a continuación, en ese problema.

El campo como paradigma biopolítico de lo moderno

Agamben piensa el campo de concentración como la concreción más crucial e importante de lo que denomina, a lo largo de su última producción teórica, como *zonas de excepción*. Estas zonas – volveré sobre ello más detenidamente – quedan al margen del de-

recho (del ordinario y del militar) y, de ese modo, la relación que el poder mantiene en su interior con los individuos no pasa por la noción de ciudadanía, que se supone debería vertebrar cualquier tipo de interacción social en la modernidad. Lo interesante es que Agamben localiza estas zonas de excepción tanto en los estados totalitarios (campo de concentración) como en las democracias neoliberales actuales (campos de refugiados, zonas de *attente* en aeropuertos, periferias urbanas...). Por ello, el análisis del campo de concentración (espacio en que la excepcionalidad se extrema definitivamente, poniendo en cuestión todas las categorías políticas de la modernidad) servirá también para arrojar luz sobre los fundamentos jurídico-políticos de las democracias occidentales y sobre las lógicas contradictorias que las animan.

En este sentido, creo que la transformación de las políticas represivas de los países más poderosos militar y económicamente tras el 11 de septiembre del 2001 puede pensarse a partir del paradigma conceptual que Agamben elabora, y de esa forma develar los núcleos totalitarios inscritos en las democracias occidentales. El aislamiento de presos afganos y pakistaníes en Guantánamo, por ejemplo, sería la realización perfecta de lo que Agamben entiende no sólo por zona de excepción, sino, específicamente, por campo de concentración.

A pesar de ello, el análisis no debería detenerse aquí. Desafortunadamente, el viraje en las políticas represivas de Estados Unidos tras el 11-S guarda muchos más paralelismos de los que cabría esperarse con las situaciones que aquí trato de analizar. Volveré a ello en su momento, pero vale la pena consignarlo ya que en Estados Unidos, seis meses después de los atentados y, si atendemos a los testimonios de familiares y compañeros, hay más de trescientos detenidos-desaparecidos. El objeto de estudio de este trabajo, desgraciadamente, sigue siendo de la más intensa actualidad.

La Inclusión excluyente

En su artículo “¿Qué es un campo?”¹, Agamben expone una idea fundamental que más adelante desarrollará en la tercera parte de *Homo Sacer* (141-239) titulada, significativamente, “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno”. Es a partir de las ideas que allí se van a poner en juego como se podrá comprender toda la reflexión sobre lo testimonial que Agamben desarrolla en su última obra hasta ahora.

En ese artículo breve, Agamben propone desplazar el centro de interés analítico a la hora de abordar el problema de los campos de concentración nazis, con el propósito de desautomatizar las respuestas y las interpretaciones que el nazismo ha suscitado entre historiadores y filósofos. Propone para ello, poner el acento en la “específica estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron”, precisamente, porque “lo que tuvo lugar en los campos supera de tal forma la categoría jurídica de crimen” (2001: 37) que, de alguna forma, sus propias condiciones de posibilidad jurídicas han permanecido impensadas. Es ese análisis de la estructura jurídico-política del campo lo que le conducirá a considerarlo no como “un simple hecho histórico o una anomalía perteneciente al pasado, sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos” (37).

Como premisa de base, Agamben parte de la idea de que los campos surgen históricamente no del derecho ordinario o penitenciario, sino del estado de excepción y de la ley marcial. Hay, pues, un vínculo constitutivo entre el estado de excepción y el campo de concentración, que se convierte, de esa forma, en un espacio en el que lo que era una suspensión temporal del derecho

¹ Publicado originalmente en *Libération* el 3 de octubre de 1994 y recogido más tarde en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (37-43)

ordinario (el estado de excepción) se convierte en la regla, es decir, en un espacio en el que el derecho no media en la relación entre el poder y los individuos.

De esa forma, el campo de concentración pasa a ser una “porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior” (2001: 39), es por el contrario –y de acuerdo a una fórmula que Agamben desarrollará extensamente– *incluido en el orden jurídico por medio de su propia exclusión*².

Esa paradoja topológica tiene que ver con la propia condición paradójica del estado de excepción que es el modo como se inscribe en el régimen jurídico su propia exterioridad. Podemos pensar que el proceso de constitución de un orden jurídico pasa por que el sistema interiorice mediante prohibición todo aquello que le excede, es decir, todo aquello que le es exterior. De esa forma, el afuera de la ley sería incluido a través de la interdicción, pero al mismo tiempo, constituiría el propio espacio de lo legal en tanto que se configura como su límite. El principio legal que da forma a esa paradoja es, como antes he planteado, el estado de excepción, en tanto que marca la posibilidad efectiva de que desde

² La idea de una *inclusión excluyente* o una *exclusión incluyente* es un importante hallazgo topológico que permite a Agamben pensar el tipo de relación novedosa que el *campo* mantiene con el sistema jurídico-político en que se inscribe.

De hecho, la paradoja fundamental que Agamben detecta en su análisis de la lógica del poder soberano, consiste en la posición que el soberano mantiene con respecto al ordenamiento jurídico: se halla al mismo tiempo fuera y dentro de él (1998: 27). Puesto que el soberano tiene la capacidad de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella, pero es en su interior donde se reconoce esa posibilidad. Agamben localiza la posición paradójica del soberano en la siguiente frase: “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley” (27).

el interior de la ley ésta sea suspendida, es decir, sea sustituida por todo aquello que la ley excluye.

Es por ello que se puede plantear el lugar del soberano y del estado de excepción en relación al sistema jurídico-político en términos de una *inclusión excluyente*, en la medida en que ambos marcan el modo en que todo aquello que el sistema jurídico excluye se inscribe como potencialidad en su interior.

Es a partir de ese razonamiento que Agamben propone pensar el estatuto de los campos en la modernidad. En el artículo “¿Qué es un campo?” lo piensa como un espacio que es sacado fuera del sistema jurídico, es decir, como un territorio donde toma cuerpo el estado de excepción y se realiza de manera estable. Así, el campo es un espacio donde puede incluirse todo lo que la ley excluye, y cuya condición de posibilidad (el estado de excepción) está incluida en el propio sistema legal, aunque sólo mediante su propia exclusión. De esta forma, se hace inteligible para Agamben todo lo que sucedió en el interior de los campos, dado que “sólo porque los campos constituyen [...] un espacio de excepción en que la ley es suspendida de manera integral, todo es verdaderamente posible en ellos” (2001: 39)³.

³ Responde de esa forma Agamben a la idea fundamental del pensamiento de Hannah Arendt (tomada de los testimonios y análisis de David Rousset) de que el principio que rige la dominación totalitaria es el de “todo es posible”. Esa afirmación, sobre la que se articulan los estudios sobre el sistema de los campos nazis de Hannah Arendt rima de forma siniestra –a la vez que devela su profunda lucidez– con la máxima de Goebbels en que señala que la política es el *arte de hacer posible lo imposible*. Es detectable aquí, de nuevo, la emergencia de la misma paradoja topológica, aunque articulada en términos distintos. La política aparece, en la máxima de Goebbels, como el modo de incluir como posibilidad aquello que ella misma excluye como tal; en otros términos, de crear un espacio en que todo aquello que la ley ha excluido pueda ser incluido. Ese lugar es, sobra decirlo, el campo de concentración.

Por ello, señala Agamben, el espacio generado en el campo es un espacio de radical indistinción entre interior y exterior, entre regla y excepción, un espacio en el que toda protección jurídica –toda mediación del derecho entre el poder y el individuo– ha sido suspendida de forma permanente.

Lo que es necesario para que este espacio surja con la potencia con que lo ha hecho en la modernidad, además del principio formal del estado de excepción, es que se dé la posibilidad de despojar masivamente a grupos de individuos de su condición de ciudadanos y de privar tan completamente a seres humanos de sus derechos jurídicos, que el hecho de llevar a cabo cualquier acción contra ellos –incluso atentar contra su vida– no sea considerado como un delito.

Para explicar las condiciones de posibilidad históricas de la *desciudadanización* masiva que los regímenes totalitarios y, en especial, el gobierno nazi llevan a cabo como condición previa para la población de los campos, Agamben trata de pensar las transformaciones en la estructura del Estado-Nación, base jurídico-política de los sistemas modernos. Si el Estado-Nación se basaba en un nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado orden jurídico (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o la nación) (2001: 41), hay un momento –imposible de fechar– en que esa articulación entra en una crisis duradera e irreversible, que culminará con el hecho de que “el Estado decide asumir entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación” (2001: 42).

Según este planteamiento, el núcleo de la crisis del Estado-Nación debería localizarse en los modos de la inscripción de la vida (de la *nuda vida*, para ser más exactos) en el interior del par localización / orden jurídico. Por diversos motivos, la regulación de esa inscripción en el territorio y en el derecho comienza a fallar y a generar desajustes a niveles políticos: la emergencia de las polí-

ticas raciales no es la menor respuesta a ello. En ese sentido, la aparición de los campos nazis es contemporánea de la aplicación en los Estados europeos de leyes de desnacionalización de ciudadanos, de las cuales las leyes de Núremberg son las más explícitas al contemplar diversas cesuras en el continuo de la ciudadanía del Tercer Reich, estableciendo categorías racistas como criterio fundamental.

Agamben explicita esta idea de la siguiente manera: “La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-Nación es el hecho nuevo de nuestro tiempo, y lo que llamamos *campo* es esa separación” (2001: 42). En ese esquema, el estado de excepción es la figura que, desde el interior de los sistemas legales de los Estados-Nación modernos, permite gestionar de una forma nueva esa vida biológica cuya relación con el territorio y con el orden jurídico ha dejado de ser obvia. Se genera, de esa forma, una *localización sin orden jurídico* (el campo), como efecto de la conversión en regla de un *orden jurídico sin localización* (el estado de excepción). De esa forma, el orden jurídico político pasa a albergar en su interior lo que Agamben define como una *localización dislocante* (2001: 42).

Esa *localización dislocante* que el sistema pasa a albergar en su interior es, según la tesis de Agamben, la matriz oculta de la política moderna, es decir, de la política en que aún vivimos, aquella que habrá que interrogar pacientemente si se quiere comprender algo de las lógicas políticas que nos ha tocado vivir.

-El viraje biopolítico y la nuda vida

Si atendemos a la enseñanza de Michel Foucault, una transformación política radical tiene lugar en la modernidad, cuando por diversos cambios en la concepción de la relación entre el Estado y la *vida*, la oposición entre *zoe* y *bios*⁴, que desde el pensamiento clásico seguía vigente comienza a entrar en un umbral de indiferenciación: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1978: 173). Ello supone una enorme transformación en los modos de ejercer el poder, y culmina con el surgimiento y la consolidación de lo que denomina *biopolítica*, que será la forma específica de la política en la modernidad y que se caracteriza, básicamente, por la inscripción de la vida en tanto soporte de los procesos fisiológicos del individuo en el horizonte de las políticas y las regulaciones estatales.

En el último tramo de *La voluntad de saber*, Foucault realiza un bosquejo de lo que debería ser un análisis en profundidad de las transformaciones del poder soberano en el umbral de la modernidad. Plantea la lógica del poder soberano en términos de

⁴ Hay una doble forma de pensar la vida en la cultura griega, matriz de nuestro imaginario filosófico y jurídico. Por una parte, los griegos distinguen la *zoé*, que apunta al mero hecho de la vida común a todos los vivientes, y por otra hablan de *bios*, que significa la forma o manera de vivir propia de los individuos y de los grupos. Es decir, establecen una oposición en la que a grandes rasgos, se jugaría por una parte una concepción de la vida en su desnudez (de ahí el concepto de nuda vida) biológica, como algo no semantizable que sin embargo se halla en el fundamento de todo ser viviente y por otra parte una concepción politizada de las formas en que se vive.

posibilidad de activar o dejar inactiva la capacidad de dar muerte al individuo. Es decir, se trataría de un poder de *hacer morir o de dejar vivir* cuyo principio potencial es el de *dar la muerte* y en el que la vida sólo aparece en su negatividad, es decir, como algo que permanece en los casos en que el soberano retiene esa capacidad (1978: 163-169).

A partir de una serie de transformaciones en la economía de las aplicaciones del poder, Foucault detecta la emergencia, en el umbral de la modernidad europea, de una nueva lógica, en la que “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar la muerte” (1978: 167)⁵.

Este nuevo poder sobre la vida, si seguimos la explicación de Foucault, se desarrolla a partir del siglo XVII en dos formas principales no antitéticas, pero que constituyen “dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones” (1978: 168). La primera de las líneas elementales de esa nueva forma de aplicación del poder sobre la vida se centra en una idea del *cuerpo como máquina* que aspira a agotar las potencialidades productivas de los cuerpos, al tiempo que los inscribe en sistemas de control. Esa idea del cuerpo-máquina da lugar a los dispositivos que, sobre todo en *Vigilar y castigar*, Foucault denominó *disciplinarios*.

La segunda de las vías de esta aplicación del poder sobre la vida, que es además la que aquí más nos interesa, y que emerge hacia mediados del siglo XVIII, es la que se centra en el *cuerpo-especie*, es decir, “en el cuerpo, transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos” (168). El poder se aplica sobre este cuerpo-especie regulando los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, analizando todas las condiciones que pueden hacer

⁵ De esta forma explica Foucault la progresiva descalificación de la muerte sintomatizada por la caída en desuso de los rituales que la acompañan.

variar todos estos elementos. Se trata, pues, de una política de intervenciones y controles reguladores: tal como lo define el propio Foucault, de una biopolítica de la población.

Es sobre estos dos polos –las disciplinas del cuerpo y las biopolíticas de la población– como se organiza en la modernidad la aplicación del poder sobre la vida. La antigua potencia de muerte que caracterizaba al poder soberano se ve desplazada por el cuidado de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. La vida, en tanto soporte de los procesos biológicos del individuo, entra en el horizonte de las políticas estatales. Se inicia, de esa forma, la era del biopoder, que en el siglo XVIII mantiene todavía separadas las dos líneas maestras señaladas: por una parte, estarían las instituciones disciplinarias como la escuela o el ejército y los saberes sobre la táctica, el aprendizaje y el orden social y, por otra parte, la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su duración (1978: 169), apuntando todo ello a una política de regulación de la población.

Esa nueva forma de poder que inscribe los procesos vitales entre su horizonte de control es un elemento indispensable, según Foucault, en el desarrollo del capitalismo moderno: “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (1978: 170). Ello hace necesaria la elaboración de una serie de técnicas, saberes y dispositivos que garanticen el perfecto funcionamiento de una economía política de lo corporal y de las biopolíticas de población: “la invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” (1978: 171).

Es como culminación de ese proceso que fenómenos propios de la vida humana entran en el orden del saber y del poder, lo cual, siempre según Foucault, marca un “umbral de modernidad

biológica”, dado que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas (1978: 173);, la materialidad viviente de los humanos se convierte en la arena de las relaciones de poder. Es de esa forma como, en la modernidad, *la política pasa a ser integralmente biopolítica*, en tanto que se fundamenta y se aplica sobre el cuerpo-especie, es decir, sobre el soporte de los procesos biológicos del individuo.

Si volvemos a la idea que abre este trabajo sobre la inscripción de las tecnologías represivas de los campos en el programa de la modernidad descrito por Heidegger, podemos pensar ese viraje biopolítico como la culminación de un *proceso de disponibilización de los cuerpos* para el aparato estatal, en paralelo al proceso de disponibilización de los entes que la ciencia moderna lleva a cabo. En ese sentido, es bastante interesante constatar cómo los cambios en la inscripción de los cuerpos en los saberes médicos y sanitarios posibilitan recortes de representación de los sujetos que hacen posible su puesta en operatividad para la técnica. Ello no puede llevarse a cabo, como Heidegger señalaba, sin la inscripción de los individuos en un espacio de representación homogéneo, matematizable, en el que todas las relaciones entre los entes resulten calculables y en el que, por ello, pueda llevarse a cabo un proceder anticipador. No otro espacio es el que habilita la ciencia moderna y su voluntad de dominación total de lo ente en su representabilidad.

Todo ello tiene, para Foucault, importantes consecuencias políticas. En el momento en que la política pasa a ser fundamentalmente biopolítica, crece la importancia de la idea de *norma* frente a la idea tradicional de *ley*. Es decir, dado que el sistema jurídico articulado en torno a la idea de ley necesita de un sistema punitivo para garantizar su ejercicio y la potencia de muerte ya no puede activarse por parte del poder establecido con la misma facilidad que antes, se consolida la idea de norma social, generando algo así como un cambio de paradigma en los lazos sociales y en la forma en que las relaciones de poder los establecen. Si anteriormente se

trataba de aplicar o desaplicar la muerte por la voluntad soberana, ahora se trata, fundamentalmente, de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Escribe Foucault: “Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en un brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma” (1978: 174).

Ello no quiere decir que el régimen jurídico articulado en torno al principio de la ley desaparezca, pero con esta transformación la ley pasa a funcionar para siempre como una norma a través, sobre todo, de diversos aparatos con funciones reguladoras; los aparatos médicos y administrativos no ocupan un lugar inferior entre ellos. De ahí, el lugar privilegiado que las ideologías biológicas y médicas adquieren en los regímenes modernos y, sobre todo en los totalitarismos de principios de siglo.

¿Y cual es la relación entre este nuevo estatuto de la vida como tal en los regímenes jurídico-políticos modernos y el advenimiento de los regímenes totalitarios y sus campos de concentración? Hannah Arendt establece un nexo funcional entre el dominio totalitario y la particular condición de vida que tiene lugar en los campos, que articula en torno a la idea de *dominación total*. De esa forma, los campos de concentración serían *laboratorios para la experimentación del dominio total*, en tanto que someten a los individuos a condiciones extremas en que sus propios límites como humanos son objeto de estudio.

Agamben trata de inscribir esta perspectiva en un horizonte biopolítico dando la vuelta al argumento de Hannah Arendt. No se trata de que la voluntad del dominio total necesite llevar lo humano hasta sus límites, sino que, por el contrario, es la transformación radical de la política en espacio de la vida desnuda lo que legitima y hace necesario el dominio total: “sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica

se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria” (1997: 152).

Es decir, la aspiración al dominio total de los estados llamados totalitarios tiene como condición de posibilidad la transformación integral de la política en biopolítica, transformación que funda el espacio de la modernidad. Lo inquietante es que ese viraje de la política en biopolítica no afecta, obviamente, tan solo a esos mal llamados estados totalitarios, sino también a las democracias liberales de Occidente, cuyo fundamento es también biopolítico.

La cuestión fundamental es que, en rigor, *un dato natural se ha convertido en un dato político* y ésta es, sin duda, la innovación fundamental de la biopolítica moderna, cuya aspiración final (no sólo en los estados totalitarios) será *hacer completamente transparente en términos políticos el cuerpo humano*. Las enormes partidas presupuestarias destinadas en los últimos años a la investigación sobre el genoma humano y sobre las posibilidades de clonación (así como las polémicas que esto ha suscitado) sintetizan esa voluntad de dominio total (en este caso a partir de la elaboración de registros de saber) que la emergencia de la biopolítica –a la inversa de lo que planteaba Hannah Arendt– hace necesario.

Llegados aquí, es necesario volver al primer punto de esta exposición de las reflexiones de Agamben, es decir, a sus ideas sobre el estatuto jurídico-político de los campos de concentración. Se trataba, como he señalado antes, de la realización permanente (convertido en regla) del estado de excepción que genera una *localización dislocante* en el sistema jurídico político en que se inscribe, pues supone la realización plena en su interior de su propia exterioridad constitutiva. Ello sólo podía tener lugar en el momento en que la política se ha transformado integralmente en biopolítica y la *zoé* y la *bios* han entrado en una zona de absoluta indistinción en que el mero dato biológico es, de por sí, un dato político. De esa forma, el poder no tiene ante sí más que pura vida

y para relacionarse con ella no necesita de mediación alguna del derecho, dado que la pura materialidad es ya política y, además, dado que nada media entre ella y el biopoder, susceptible de ser aniquilada sin que esa acción constituya un homicidio ni un sacrificio. Es por todo ello que, como escribe desolada Hannah Arendt, “en el campo todo es posible”, porque como puro espacio de excepción, de inclusión de aquello que la ley en su propia constitución excluía, ninguna posibilidad queda fuera de las alambradas.

- El campo desterritorializado

Una de las preocupaciones fundamentales de cualquier observador atento de la realidad política mundial debería ser la proliferación de lo que Agamben denomina ‘espacios de excepción’, cuyo estatuto jurídico es tremendamente similar al de los campos de concentración. En su artículo ya comentado “¿Qué es un campo?” trazaba ya una ligazón entre esos espacios sustraídos al universo del derecho y los campos de concentración de los estados totalitarios: los estadios donde los inmigrantes esperan hacinados ser ‘atendidos’ (inscritos en el orden jurídico de alguna forma) por las autoridades europeas, las zonas de espera en los aeropuertos en que son retenidos los extranjeros que solicitan un permiso de refugiados, pero, sobre todo, algunas periferias de las ciudades postindustriales y las *gated communities* estadounidenses son ya demasiado parecidas a campos donde emerge la figura eliminable del *homo sacer*, despojada de cualquier tipo de protección jurídica.

En una entrevista sobre los ‘centros de permanencia transitoria’, Agamben señala que en el pasaje del estatuto de ciudadano de Mali, Marruecos, Albania o Turquía al de ‘ilegal’ se ponen en escena “una serie de cesuras que definen la progresiva expoliación del estatuto jurídico de un sujeto, como en el caso de los judíos en la Alemania nazi.” (2001b:1. La traducción es mía). Los inmigrantes no deseados por los gobiernos son, de esa forma, inexistentes

desde el punto de vista jurídico, al igual que los hebreos en la localización dislocante de los campos: la diferencia es que la inexistencia jurídica del inmigrante no se halla localizada en ninguna territorialidad fija, sino absolutamente disgregada por todo el espacio jurídico-social, lo cual dificulta aun más su visibilización y su abordaje crítico.

En el que probablemente sea el libro más influyente y polémico de los estudios culturales y políticos de los últimos años, Antonio Negri y Michael Hardt diseccionan las bases jurídico-políticas de lo que, de acuerdo a las transformaciones de las relaciones de poder a escala mundial, denominan Imperio. El estado de excepción como principio jurídico es uno de los problemas que estos pensadores abordan para tratar de comprender la constitución del Imperio. Su legitimidad, plantean, se basa en la construcción de un estado de emergencia o excepción permanente en el que, en base a unos valores que él mismo elabora pero que propone como universales, el biopoder establece una relación no mediada con los individuos.

Se plantean, a partir de ello, si “¿podemos seguir utilizando, en este contexto, el término jurídico “derecho”? ¿Cómo podemos llamar derecho (y específicamente, derecho imperial) a una serie de técnicas que, fundadas sobre un estado de excepción permanente y el poder de la policía, reducen la ley y el derecho a un asunto de pura efectividad?” (2002: 19). La pregunta no es, por supuesto, retórica, sino que pone sobre la mesa uno de los problemas fundamentales que la teoría y la acción política deberán abordar en los próximos años: el del estatuto general de los regímenes jurídicos en el interior del nuevo orden mundial, desde un horizonte radicalmente biopolítico.

Una de las figuras fundamentales sobre las que se articula políticamente el régimen imperial que Negri y Hardt describen es la del *derecho de intervención*, que en los últimos diez años ha

deparado eventos como la Guerra del Golfo, la de Kosovo o la más reciente ocupación de Irak. Para los autores, lo que está detrás del derecho de intervención que el Imperio invoca constantemente en nombre de derechos universales es un permanente estado de emergencia o de excepción que, obviamente, lo que hace es suspender cualquier mediación del derecho internacional en la relación del Imperio con las naciones. Se podría hablar, por tanto, de una extensión de la estructura jurídico-política del campo de concentración (tal como Agamben la desarrolla) a la totalidad del Orden Mundial.

De esa forma, podríamos pensar desde un mismo paradigma los procesos de descuidanización de grandes masas de individuos (tanto contingentes inmigratorios como habitantes de periferias urbanas o zonas marginales), el ejercicio asimétrico de la violencia consensuado por la 'Comunidad Internacional' y los desequilibrios en la distribución de la riqueza. Si lleváramos a sus últimas consecuencias este análisis se trataría, pues, de una *desterritorialización del campo de concentración*, es decir, de una *deslocalización dislocante* con respecto a los ordenamientos jurídico-políticos en que se inscribe, pero enormemente funcional a la lógica que Negri y Hardt describen en su libro. Sin embargo, habría que repetir con este razonamiento el gesto teórico que Agamben realiza sobre la relación que Hannah Arendt establecía entre la aspiración al dominio total de los estados totalitarios y la conversión en nuda vida de los deportados en los campos. De esa forma, no se trataría de que el Imperio genere una serie de procesos (descuidanización, violencia, intervención) para poder constituirse como tal, sino que es la transformación de la política en el espacio de la nuda vida y la posterior *desterritorialización* de la estructura jurídico-política del campo de concentración la que necesita de algo como un Imperio –en el sentido que Negri y Hardt le dan– para consolidarse como la lógica fundamental del mundo contemporáneo.

En una mesa redonda celebrada en Buenos Aires en octubre del 2001 tuve la ocasión de escuchar a Raúl Antelo plantear la condición de las comunidades y los sujetos subalternos en la globalización en los lúcidos términos de una *inclusión excluyente*. A una pregunta sobre la relación de los procesos de desciudadanización a los que hacía referencia y la reflexión agambeniana de los campos de concentración de la cual se servía para explicarlos tuvo la valentía de contestar: “Desde el 11 de septiembre [de 2001] vivimos en un campo de concentración a escala mundial”. Eso lo explicaba todo.

Permítaseme que insista sobre la siguiente idea, fundamental para abordar las problemáticas que en el interior de este trabajo se abren: *¿cómo pensar desde esa idea del campo desterritorializado fenómenos políticos actuales y, en especial, las nuevas modalidades de la exclusión que asolan nuestros espacios sociales?* Agamben analiza en todo momento el concepto de campo como una “porción de territorio” extraída del orden jurídico normal; es por ello que el campo es definido como una *localización dislocante* en el orden jurídico político en que se incluye. Sin embargo, las nuevas modalidades (ocultas, silenciosas y difíciles de visibilizar) del estado de excepción efectivo no necesitan, a mi entender, de limitaciones espaciales para producir los efectos señalados: la dislocación producida en el orden jurídico político es tan intensa que parece haberse autonomizado de sus localizaciones concretas.

Es interesante tratar de señalar en qué medida algunos fenómenos contemporáneos dan cuenta de este proceso. Por ello me apoyaré en lo que sigue en tres procesos político-sociales actuales, de muy diversa índole, para ver algunas de las diferentes modulaciones que la lógica biopolítica de la excepción adquiere en la contemporaneidad.

En primer lugar, vale la pena interrogar la significación política

de la polémica Ley de Extranjería⁶ española, implementada por el gobierno de Aznar en el año 2000, y que supone uno de los mayores esfuerzos jurídico-políticos por regularizar y legitimar las nuevas formas de la exclusión, que en los países miembros de la UE atañen fundamentalmente a los inmigrantes de origen africano, latinoamericano o de la Europa del Este⁷.

En todos los debates y discursos que en ese momento surgen a raíz de la nueva ley (antes y después de que sea efectiva) queda claro que el problema que ésta trata de regular es el de los llamados “sin papeles” o “ilegales”, para facilitar los trámites y las condiciones de su expulsión del país y para formalizar su ausencia de derechos ciudadanos. Ante esa problemática, el texto jurídico que se elabora para sacar adelante la ley se estructura, básicamente, sobre un doble movimiento que creo da cuenta perfectamente de la lógica que deseo señalar: al mismo tiempo que homologa la situación legal del *extranjero residente* a la del ciudadano español (y ello le sirve de legitimación), excluye del discurso (y así de la

⁶ Se trata de la “LEY ORGÁNICA 4/2000 de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. *BOE núm. 10. Miércoles 12 de enero de 2000.*” Consultar también la reforma de la misma realizada a fines de año: “LEY ORGÁNICA 8/2000 de 22 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000 de 11 de sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. *BOE del 23 de diciembre de 2000*”

⁷ La extrema dureza de la Ley generó un importante debate en España e incluso divisiones en el seno del PP, lo cual costó su cargo de Ministro de Trabajo a Manuel Pimentel, bastante crítico con el texto final. Tras no poder incluir todos los aspectos del proyecto en enero del 2000 por contar con una fuerte oposición, Aznar declaró su voluntad de hacer una reforma a la ley que los incluyera. Tras el triunfo de su partido en las elecciones de junio, que le dio mayoría absoluta para gobernar, la reforma con los aspectos más duros del proyecto fue aprobada e implementada a finales de año.

homologación jurídica) a los extranjeros no regularizados. Es decir, en un primer momento se dice: todo extranjero tiene los mismos derechos que un ciudadano español; en un segundo momento, se elabora una tipología de situaciones de extranjería en la que se describen las diversas posibilidades en las que un extranjero puede hallarse en territorio español: paradójicamente, el inmigrante “sin papeles”, el “ilegal” en virtud del cual se está elaborando la ley, se halla negado como posibilidad de la forma más sencilla y más burda, simplemente no consta como tal.

De hecho, el gesto más cínico de la Ley está en la ambivalencia con que usa los términos “extranjero” y “extranjero residente”⁸. Y esta sustitución metonímica (“extranjero” por “extranjero con permiso de residencia”) que atraviesa todo el texto es la matriz retórica que da lugar al segundo movimiento que señalaba al principio: deben ser borrados del texto aquellos extranjeros que no alcancen la situación de residentes, como condición para la producción de la ilusión de que *todos los extranjeros* se homologan legalmente a los ciudadanos de nacionalidad española.

De esa forma, además, se está ignorando el estatuto problemático del sujeto que no posee nacionalidad española y no es, de acuerdo a la definición legal, un residente. En términos positivos,

⁸ Si bien en el artículo 1.1 “se considera extranjero (...) a los que carezcan de la nacionalidad española” y en los artículos 29 y 30 se especifica que “extranjero residente” es una más entre las diversas situaciones en que los extranjeros pueden estar, a lo largo del texto hay una total confusión entre ambos conceptos que produce proposiciones como “los extranjeros gozarán en España, en igualdad de Derechos que los españoles, de los derechos y libertades reconocidos en el Título I de la Constitución” (3.1), donde obviamente no se está hablando de extranjeros (“quien carece de nacionalidad española”) sino de extranjeros residentes (“quien careciendo de nacionalidad española tienen regularizada su residencia”).

se está *produciendo su inexistencia legal*, ya que no es nacional (español) pero tampoco extranjero (ya que no ocupa ninguna de las situaciones posibles de los extranjeros).

Hay, sin embargo, unos pocos momentos en que de alguna forma queda clara (aunque desposeída de un estatuto legal definido) la existencia de un resto de ese desplazamiento metonímico entre “extranjero” y “extranjero con permiso de residencia”. Y ese resto (que es, ni más ni menos, el “sin papeles” en virtud del cual se elabora la ley) emerge, sintomáticamente bajo la forma de la excepción⁹: todos pueden acceder a esos derechos *exceptuando*, claro está, a aquellos de quienes ya anteriormente se había declarado su inexistencia.

Así pues, los extranjeros “ilegales” son borrados del texto como posibilidad, dado que además de no reconocerse la existencia efectiva de su situación en la enumeración que en el texto se hace de las posibilidades de situación de los extranjeros, sólo se puede entrever su figuración en los momentos en que en el texto se abre paso a la excepción. Se puede plantear, por ello, que se incluye la figura del inmigrante “ilegal” en el orden jurídico a través, precisamente, de su exclusión del texto que sostiene ese orden.

Conveníamos, anteriormente, que el campo de concentración se abre cuando el estado de excepción pasa a convertirse en regla. De la misma manera, si la extranjería “ilegal”, a quien el orden jurídico sólo incluye como excepción a sí mismo, comienza

⁹ Sobre todo en el tramo final del texto, especialmente en la tipificación de las infracciones y las sanciones aplicables. En el artículo 53 se vinculan esas infracciones con la expulsión, y en el 54.2, se admite una *excepción* para la necesidad de la apertura de un expediente de expulsión, cuando se den uno de los dos supuestos siguientes: “los que habiendo sido expulsados contravengan la prohibición de entrada en España” y “los que pretendan entrar ilegalmente en el país”.

a ser una condición efectiva de miles de sujetos, emerge lo que podríamos llamar, si tomamos en serio la propuesta de Agamben, un *campo desterritorializado*. Porque no es difícil pensar la relación entre el orden jurídico y el inmigrante “sin papeles” como la *conversión en regla de la excepción* (que suspende los derechos regulados para “todos los extranjeros” en la ley) y, por ello, como la apertura de una relación entre biopoder y vida sin *mediación alguna del derecho* (en tanto que el inmigrante “ilegal” está excluido como posibilidad de él).

En segundo lugar, creo que el fenómeno reciente de los cartoneros en Buenos Aires puede pensarse como un índice de las nuevas modalidades de la exclusión generadas por la crisis económica argentina: más de 100.000 individuos viven literalmente de los residuos de la “sociedad normalizada”. La producción masiva de miseria durante los últimos años ha obligado a una redistribución de las formas de trabajo, algunas de las cuales se hallan marcadas por una precariedad límite, y a una reorganización de los modos de producir valor. El fenómeno masivo de los cartoneros se inscribe en esa transformación, marcando, además, su límite.

Asumiendo toda su precariedad y su indeterminación, hay que convenir en que la actividad de los cartoneros supone un modo nuevo (o un intento, al menos) de inscribirse en los circuitos del intercambio mercantil. Un nuevo modo que, efectivamente, se sitúa en los límites de ese circuito, pero que no puede decirse, en rigor, que le sea completamente externo.

Trabajan, sin embargo, con la idea misma de exterioridad en varios sentidos. Por una parte, están fuera de las prácticas laborales jurídicamente reguladas (lo cual es literalmente, en la Argentina actual, una excepción convertida en regla); por otra, producen valor a través de un trabajo con aquello que la “sociedad normalizada” ha rechazado, con lo que ha convertido en deshecho. Su labor consiste, en efecto, en hallar algo susceptible de convertirse

en mercancía entre las toneladas de basura producidas diariamente, separarlo del resto (no mercantizable) y transportarlo hasta el lugar de venta: es decir, tratar de incluir en el circuito lo que ha sido excluido de él. Y la razón de esa exclusión es que, para la “sociedad normalizada” carece de valor (de uso y de cambio) suficiente para ser reinscrito en el orden de los intercambios. Sin embargo, ese valor insuficiente tiene su importancia cuando un individuo se encuentra absolutamente excluido de esa red de intercambios y lucha por entrar.

Por ello, los cartoneros se inscriben en el orden social mercadeando con lo que éste excluye, con lo que éste deja como resto de su actividad. Así, ese trabajo con los desechos excrementales de la “sociedad normalizada” es lo que permite la articulación de una suerte de comunidad otra de excluidos que no funciona independientemente de lo normalizado, sino que al trabajar con sus restos depende absolutamente de su funcionamiento. Es decir, se trata de un modo económico que a pesar de su precariedad y de su absoluta desconexión experiencial con los integrantes de la “sociedad normalizada”, no le pasa totalmente por fuera, sino que, por el contrario, depende absolutamente de ella y de sus formas de consumo –una paralización total congelaría también la actividad de los cartoneros, que viven de los desechos que sólo un entramado social basado en el consumo puede producir.

Es en este sentido en el que puede entenderse la posición de los cartoneros con respecto a la “sociedad normalizada” en términos de una *inclusión excluyente*, en la medida en que sólo pueden inscribirse en los circuitos de consumo a partir de lo que estos excluyen.

Y no me parece descabellado trazar una línea de continuidad entre los procesos de descuidanización de la sociedad argentina actual –de los que los cartoneros no serían más que su ejemplo más visible–, que están excluyendo a cientos de miles de individuos del amparo del Estado y del derecho, y lo ocurrido en

el ámbito político y jurídico durante la última dictadura militar. En primer lugar, porque es obvio que el modelo económico del que surgen las contradicciones sociales actuales tiene el origen de su implementación y consolidación en ese periodo¹⁰. En segundo lugar, porque la energía represiva que necesitaron para implementar ese modelo económico se concretó, fundamentalmente, en la práctica de la desaparición forzada de personas y en su internamiento en campos de concentración (los Centros Clandestinos de Detención) absolutamente excluidos de todo lo que la legislación argentina regulaba.

La desestructuración de la idea de ciudadanía que en ese contexto (el de la dictadura militar) tuvo lugar –al entrar en una zona de absoluta indeterminación entre lo legal y lo ilegal, el ciudadano y el *desaparecible* por las fuerzas del Estado– ha sido refuncionalizada por los intereses del mercado como uno de los principios a los que anudar la difícil gestión de las enormes bolsas de pobreza que ese modelo económico genera. Si en la Alemania nazi, como señala Agamben, fue necesario desnacionalizar a miles de judíos para, una vez privados de su condición de ciudadanos, poder incluirlos en esos espacios de experimentación biopolítica que fueron los campos de concentración, en Argentina el proceso es prácticamente inverso: una política represiva basada en un sistema de campos –en el que la noción de ciudadanía queda, evidentemente, fuera de lugar– genera las con-

¹⁰ De hecho, un observador tan atento como Idelbel Avelar (1999) dinamita las mitologías transicionales de las postdictaduras del Cono Sur planteando que lo que, en rigor, deberían llamarse Transiciones son los propios regímenes militares implantados en los años setenta, en tanto que son los encargados de operar (no sin violencia) la transición a un modelo económico que ya por entonces se consolidaba en la mayoría del mundo Occidental y que pocos años más tarde empezaría a autodenominarse global.

diciones de posibilidad para un proceso de desciudadanización masivo ligado a la exclusión (incluyente) de los circuitos económicos de grandes contingentes de población.

Basta pensar en la forma de vida en algunas de las villas miseria más deprimidas y en la relación que en ella se mantiene con el orden jurídico y constitucional de la República para ver que, aunque no formalmente, sí se vive en una situación de excepción efectiva con respecto a él. En algunos casos límite, la situación es equiparable a la del *homo sacer* agambeniano –o a la de la vida “indigna de ser vivida” del nazismo–: carentes de cualquier densidad simbólica que los pueda convertir en objeto de un sacrificio, darles muerte no puede considerarse un homicidio, debido a su inexistencia previa en términos legales y económicos.

En el caso argentino, si se acepta mi lectura, se literaliza la idea, antes apuntada, de una *desterritorialización del campo* en la medida en que es trazable una continuidad histórica entre los recintos físicos concretos situados al margen del derecho –en los que los individuos podían llegar a convertirse en pura materialidad modulable por la tortura o incluso pasar a ser *inexistentes* en términos legales (desaparecidos)– y su deslocalización al ser extendidos sus principios reguladores a algunos enclaves sociales no territoriales.

En tercer lugar, me gustaría llamar la atención sobre algunas de las transformaciones de las políticas represivas de Estados Unidos después de los atentados del 11 de septiembre del 2001. El hecho de ser más obvias que las demás no las hace menos importantes, sino que marca, de alguna forma, la absoluta impunidad con que el proceso de *desterritorialización de los campos* se está llevando a cabo, incluso en situaciones de máxima visibilidad.

Mucho ha dado que hablar el internamiento de prisioneros afganos y pakistaníes en Guantánamo tras la guerra de Afganistán, y no es ninguna novedad nombrar los centros donde se llevó

a cabo ese internamiento como *campos de concentración*. Lo que me llama la atención es –a pesar del aparentemente apasionado “clamor internacional”– la absoluta impunidad con que las nuevas formas de control son implantadas, como si hubiera un reconocimiento tácito de que medidas de tal intensidad biopolítica como las emprendidas tras el 11-S son necesarias para el correcto funcionamiento del sistema.

En esa lógica deben inscribirse las declaraciones de *estado de emergencia* y de nuevas *leyes antiterroristas* que tanto en el Reino Unido como en Estados Unidos tuvieron lugar en los meses siguientes a los atentados de septiembre, como herramienta jurídica necesaria para la “lucha contra el terrorismo internacional”. Es sabido¹¹ que desde entonces cientos de personas (en su mayoría musulmanes) detenidos por la policía o los servicios secretos estadounidenses se hallan recluidos en espacios desconocidos, absolutamente excluidos del ordenamiento jurídico normal y (des)amparados por una ley antiterrorista que, entre otras cosas, niega la posibilidad del *habeas corpus* y la obligación de las autoridades de ofrecer cualquier tipo de información sobre el paradero y la situación (jurídica, médica o psicológica) del detenido que, evidentemente, no consta como tal.

Creo que esas dos escenas simultáneas (los prisioneros de guerra en los campos de Guantánamo y la detención bajo sospecha de terrorismo en el territorio estadounidense) revelan una perfecta continuidad entre los conceptos de *guerra* y de *política interior*, sobre todo en las formas por venir de ambas ideas. Y en las dos la situación de un permanente estado de excepción –con respecto a las convenciones internacionales del trato a prisioneros y a la

¹¹ Un diario tan poco sospechoso de inventar conspiraciones del gobierno norteamericano como *El País* se hace eco, regularmente, de las denuncias de los familiares de detenidos.

propia Constitución estadounidense— aparece como la matriz de sus formas futuras.

Es tremendamente siniestro observar cómo en el momento en que múltiples voces públicas se alzan para clamar por los valores de la democracia contra las ‘derivadas totalitarias y premodernas’ del fundamentalismo religioso, se genera —precisamente en nombre de la organización democrática— un espacio político de absoluta indeterminación entre lo que se ha venido llamando Estado de Derecho y estado de excepción que hace posible, a su vez, la indiferenciación entre los conceptos de guerra y política interior.

El hecho de que esa zona de indeterminación se abra y se legitime apelando a la existencia de un grave peligro para el orden democrático (el terrorismo islámico, esta vez) es demasiado conocido para hacernos pensar que pueda tratarse de algo circunstancial. Pareciera, por contra, que el propio orden democrático (al menos tal como lo conocemos en las democracias liberales de los países del norte) necesitara producir, como una función interna que no puede quedar vacía, la continua amenaza de un otro devastador. En nombre de la necesidad de erradicar la presencia de ese otro que amenaza los lazos y valores que el orden democrático ‘asegura’ es como la nuda vida (fundamento oculto del poder soberano) reaparece en el sistema que, por definición, debería excluirla.

En los tres ejemplos citados es observable, pues, un proceso de redefinición de los órdenes jurídico-políticos y de las formas que los sujetos tienen de inscribirse en ellos. Agamben señala recurrentemente en sus escritos a la crisis de inscripción de la nuda vida en el Estado-Nación como el fenómeno fundamental de nuestro tiempo, es decir, como la matriz de los principales desajustes políticos actuales: los tres casos mencionados apuntan a qué tipo de procesos aboca la dislocación de esa relación en que se apoya la idea misma del Estado moderno y sus formas de organización política.

Los tres ejemplos señalados apuntan, además, al triunfo de lo *dislocante* sobre la *localización*: si bien existen espacios localizables que pueden ser leídos bajo la idea de *campo* (Guantánamo, campos en el territorio de la antigua Yugoslavia, espacios para refugiados en Europa) podemos pensar también ese concepto de forma deslocalizada, radicalmente dislocada, sin una territorialidad que lo sostenga.

A ello he querido apuntar con la idea de un *campo desterritorializado*, autonomizado de la localización física que lo confinaba a un territorio concreto. Y me parece que de esa forma puede entenderse mejor la idea de Agamben de que *el campo de concentración, y no la ciudad, es el nomos biopolítico de nuestro tiempo*. Porque precisamente lo que marca la condición política de nuestro tiempo es la permanente excepción con respecto a la ciudadanía, el continuo salirse de lugar con respecto a ella, la exclusión como modo reglado de pertenencia.

Walter Benjamin escribía en 1936 que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con este hecho”. La apuesta de este trabajo trata de enmarcarse en ese proyecto, intentando pensar las formas en que esa excepcionalidad que es la marca de ‘los oprimidos’ se concreta en los procesos políticos contemporáneos, dando lugar a los nuevos modos de (des)organización social en los que nos hallamos inmersos, y en los que la inscripción de la vida humana adquiere nuevos rumbos opacos e impredecibles, pero que hacen augurar nuevas y más delirantes modulaciones de lo social.

El testigo y la nueva ética de la enunciación

Pero lo que realmente me convoca en la obra de Agamben es la posibilidad de erigir una ética resultante de la reflexión de aquello que pasó en los campos y de la lectura de algunos de los

testimonios de sus supervivientes. La posición del testigo de los campos nazis va a ser la piedra angular de esa nueva ética que Agamben propone; de hecho, en diferentes momentos va a hablar del testigo como 'el sujeto ético': es en la posición enunciativa que el testigo construye donde debe localizarse esa nueva materia ética.

- Un acontecimiento sin testigos

En un importante artículo, Dori Laub (1995) propone una reflexión sobre la relación entre el testimonio y la verdad, teniendo como punto de anclaje la experiencia histórica del Holocausto¹². A partir del reconocimiento de la incertidumbre de su propia memoria de los campos, que se mezcla, confundiéndose, con experiencias que necesariamente han de ser de otros, Laub señala dos elementos básicos en los testimonios de los campos tomados en Yale. Por una parte, la idea de una *necesariedad* de contar por parte del superviviente quien, en muchísimos casos, identifica el hecho de sobrevivir con la necesidad de poner en discurso su experiencia y tratar así de comprenderla en, primer lugar, para luego

¹² La autora plantea la posición del testigo de una forma bastante novedosa en los estudios sobre el tema: como lugar de enunciación teórica. Es decir, quien teoriza sobre el testimonio es, en este caso, un testigo que reconoce esa condición (la de ser testigo) en tres niveles diferentes, ya que ha participado también en los procesos de recolección de testimonios de la Fundación Fortunoff.

Laub lee su propia posición enunciativa en, primer lugar, como testigo directa del acontecimiento (los campos de concentración), en segundo lugar, como testigo de los testimonios de otros y, en tercer lugar, como testigo del proceso mismo de tomar testimonio. Señala cómo en la encrucijada de estas tres formas de la condición de testigo coagula un cierto saber sobre la supervivencia, saber que pronto develará como profundamente paradójico.

poder hacerla pública. Contar lo sucedido es, entonces, un imperativo de la supervivencia.

Pero señala Laub que ese imperativo de contar se ve frenado por una *imposibilidad* de hacerlo, que es la que va a interrogar en su práctica analítica. ¿Por qué los supervivientes, a pesar del imperativo ético de contar que la mayoría explicita, sienten a su vez una imposibilidad de llevar a cabo este proyecto narrativo? La respuesta hipotética que Laub da a esta compleja y dolorosa pregunta apunta a las características mismas del acontecimiento del que se pretende dar cuenta y a la posición que el sujeto puede adoptar frente a él.

Es decir, que ante la evidencia de una imposibilidad o, al menos, de una resistencia enorme a contar su experiencia, unida paradójicamente a un imperativo ético de hacerlo, Laub plantea que la matriz de esa imposibilidad se halla en la estructura y la condición misma del acontecimiento. De ahí la famosa y polémica concepción del exterminio como “an event without a witness” (65), es decir, “un acontecimiento sin testigos”.

¿Cómo articula Laub esta concepción que parece chocar frontalmente con la omnipresencia de los testimonios de los campos de concentración nazis y con la industrialización de su producción por diversas empresas ligadas a proyectos de construcción de la memoria? ¿Cómo puede ser la *Shoa* un acontecimiento sin testigos si miles de supervivientes, afortunadamente, han contado su experiencia?

A esto responde Laub “no sólo se trata, en efecto, de que los nazis trataran de exterminar a los testigos físicos de su crimen; sino que lo inherentemente incomprensible y engañoso de la estructura psicológica del acontecimiento excluye su propio testimonio, incluso por sus víctimas” (65, la traducción es mía). Lo que Laub, creo entender, está tratando de proponer es que más allá de que miles de personas sobrevivieran a los modos represivos del totalitarismo, si tenemos en cuenta lo que ocurrió en el interior

de éste, se vuelve impensable la idea de que algo como un testigo pueda existir en él, es decir, alguien que escape al dominio total que la extremación de la lógica biopolítica necesita para generar un cuerpo transparente en términos políticos. Por ello plantea Laub que no se puede decir que haya testigos del Holocausto, ni interiores ni exteriores al proceso de exterminio, porque en el interior del sistema concentracionario no puede hablarse, con propiedad, de sujetos.

A mi entender, la argumentación de Laub es algo insuficiente para una idea tan compleja y fecunda como la que está forjando. Más adelante trataré de retomarla desde otro punto de vista más cercano al paradigma analítico desde el que trato de hablar y, en especial, para tratar de analizar los núcleos paradójales que vertebran el testimonio de Valdés. Lo que más puede servirnos del planteamiento de Laub es la idea de que en el interior de la máquina represiva nacionalsocialista no se daban las condiciones de posibilidad para que un sujeto se dirigiera a los otros y estableciera una comunicación en la que se transmitiera un saber, esto es, que el proceso de deshumanización al que aboca la práctica concentracionaria abole la dimensión del intercambio simbólico entre los sujetos implicados, cuyo estatuto subjetivo, entonces, debería ponerse en cuestión. En palabras de Laub, “la pérdida de la capacidad de testimoniar para sí mismo y, de esa forma, para testimoniar desde el interior [del exterminio] es, quizás, el verdadero significado de la aniquilación, porque cuando la historia de uno es abolida, su identidad deja de existir también” (67, traducción mía).

Tras este razonamiento, resulta interesante que Laub, en el análisis de un testimonio concreto señale que, si bien el exterminio es un acontecimiento sin testigos, *el testimonio puede pensarse como el proceso por el cual el narrador (el superviviente) reclama su posición como un testigo*: reconstituye su posibilidad de dirigirse al otro y, de esa forma, la posibilidad misma de ser un testigo para su propia experiencia. Creo que esta idea ha de ser tenida en cuenta y

trataré de desarrollarla en otro momento. Por ahora quedémonos con el razonamiento de Laub de que, por el hecho mismo de que se trata de un acontecimiento sin testigos, los supervivientes, al producir la narración de los hechos, lo que hacen es reclamar para sí, pública y subjetivamente, su condición de testigos.

Así pues, si se leemos atentamente la propuesta de Dori Laub podemos hallar una clave para el tipo de articulación entre las dos lógicas analíticas que vertebran esta investigación. Y ello porque Laub consigue articular –aunque de forma no demasiado elaborada– la idea de una imposibilidad del testigo de la *Shoa* por la propia estructura del acontecimiento y los procesos de construcción de una imagen pública como superviviente. Esa articulación, por endeble que pueda resultar, permite, por el contrario, pensar de forma conjunta los dos paradigmas analíticos desde los cuales me interesa hablar: la postura teórico-analítica de Agamben y la reconstrucción histórico-genealógica que realiza Wieviorka sobre la figura del testigo de los campos¹³.

También desde un paradigma psicoanalítico los pensadores argentinos Perla Sneh y Juan Carlos Cosaka desarrollan la idea de un acontecimiento sin testigos, a partir de la reflexión de que nada como un sujeto puede hallarse en el interior de la dinámica concentracionaria. Para ellos –simplificando realmente su compleja argumentación psicoanalítica– el nazismo, en tanto lenguaje

¹³ Una concepción similar del hecho de testimoniar como proceso de construcción de una posición de sujeto de un acontecimiento que excluye su posibilidad puede leerse también en la propuesta de Pollack y Heinich (1986), donde puede leerse lo siguiente: “Los testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa (...) la toma de palabra corresponde, a veces, al deseo de sobrepasar una crisis de identidad nombrando o describiendo los acontecimientos que fueron su causa” (4).

‘a-discursivo’ en el que ningún sujeto de la experiencia puede inscribirse como el garante del universo simbólico que se pone en juego, tiene el objetivo de hacer pasar a los individuos por un proceso de nadificación, aniquilador de su dimensión subjetiva.

El problema adviene, entonces, cuando alguien que ha pasado por eso trata de poner en relato ese acontecimiento en el interior del cual no podía mantenerse como sujeto. Al tratar de configurarlo discursivamente, elaborando su posición de enunciación como la de un testigo, efectivamente está construyendo un lugar imposible, al producir como efecto un sujeto de enunciación que se reconoce a sí mismo como tal en el interior del acontecimiento traumático. Esta idea vincula directamente, como más adelante plantearé, la enunciación del testimonio con el trabajo del duelo, a través del cual el sujeto puede elaborar el acontecimiento traumático y reconocerse como un sujeto de deseo en su interior, incorporando, de esa forma, aquello que le resultaba inasumible al relato biográfico con el que se explica a sí mismo su propia condición de sujeto.

En la reflexión sobre los campos que Agamben lleva a cabo hay un elemento en torno al cual podría anudarse esta idea del exterminio como un acontecimiento sin testigos; se trata del *musulmán* (aquel que ha tocado fondo en el proceso de derrumbe subjetivo que los campos promueven, tal como se le llama en la jerga de estos), omnipresente en los relatos y en las narraciones de los campos de concentración.

Concepto esquivo desde el punto de vista médico y filosófico, es perfectamente localizable en la mayoría de los testimonios de los campos como elemento sobre el que pivotan la mayoría de las reflexiones en torno a su significado ético. Especialmente en los testimonios de Primo Levi, la idea del musulmán como un elemento límite generado por las condiciones de vida en el campo produce las condiciones de posibilidad para la elaboración de una

nueva ética cuyo motor sea, precisamente, esa figura del musulmán. De hecho, esa figura es, en la obra de Primo Levi, la que siempre se sitúa como punto de referencia para definir el lugar desde el que habla el testigo.

Uno de los lugares comunes de los testimonios de los campos es aquel en que el superviviente vincula la voluntad de sobrevivir a los acontecimientos que está viviendo (y a la dinámica destructora de los campos) a la exigencia de dar testimonio de ello. Sin embargo, ese testimonio del superviviente es incapaz de dar cuenta de algo que, irremediamente, se le escapa: la experiencia realmente límite del musulmán.

El testimonio de los supervivientes contiene, por ello, una laguna que los propios testimonialistas no dejan de señalar reiteradamente, la de un *saber sobre la degradación total* del musulmán, que es el elemento realmente novedoso surgido en los campos de concentración nazis. La apuesta de Agamben será “reflexionar sobre esta laguna que pone en tela de juicio el propio sentido del testimonio y, por ello mismo, la identidad y la credibilidad de los testigos” (2000: 33).

La obra de Levi está atravesada en su totalidad por la idea de que, en realidad, su testimonio carece de valor, pues por diferentes circunstancias consiguió mantenerse al margen de lo que en Auschwitz constituía la regla. Por ello el verdadero testigo, el ‘testigo integral’ debería ser uno de los miles de espectros vivientes que poblaban el campo y que sí experimentaron –si es que la idea de experiencia tiene aquí sentido– una desobjetivación integral, una caída completa. Sin embargo, aquellos que Levi denomina ‘los hundidos’, tienen una incapacidad material de testimoniar: o han muerto o han vuelto mudos, pero, en ningún caso, se han repuesto del derrumbe.

Es por ello que, como señala Agamben, “el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él” (2000: 34), dado que en su interior se inscribe algo que es intestimoniable porque los que

realmente podrían dar cuenta de la experiencia radical de los campos no pueden, materialmente, hacerlo. Eso es lo que, de alguna forma, destruye la autoridad de los supervivientes, destrucción que supone un paso previo para la construcción de la nueva ética que Agamben va a delinear. Así pues, es ese *resto del sujeto y del ciudadano* el que hay que interrogar ética y políticamente, dado que es el elemento realmente novedoso producido en los campos y aquel que produce nuestro horror.

Lo que se plantea en diversos testimonios de los campos es que el *musulmán* es aquel que ha muerto como ser humano y ha pasado a ser otra cosa: el verdadero ‘escándalo’ que supone la emergencia del musulmán consiste en la *constatación de que más allá de lo que convencionalmente denominamos como humano, la vida en su materialidad biológica continúa*, despojada de cualquier contenido político y de cualquier atributo subjetivo.

Lo insostenible es que esa nuda vida, de la cual el musulmán es la más explícita concreción, puede *sobrevivir* al sujeto durante mucho tiempo, es más, parece no necesitar de él (del sujeto) para continuar con su existencia. El musulmán, y éste es el gran problema ético y filosófico surgido en los campos, es *aquel que ha sobrevivido a su propia condición de sujeto y de ciudadano*, demostrando, por una parte, que esa supervivencia de sí mismo es posible y, por otra, que es posible producir un aislamiento total de algo similar a la nuda vida, produciendo una escisión radical y de la que no hay vuelta atrás entre el ser viviente y el ser hablante¹⁴.

¹⁴ Y la pregunta fundamental ante ese elemento problemático es: ¿qué lo ha hecho posible? ¿Cómo se ha podido producir esa supervivencia interior al hombre en que el sujeto es sobrevivido por la materialidad del cuerpo que lo sostenía?

Una respuesta en términos políticos a esa pregunta pasa por su inscripción en un horizonte biopolítico, el único desde el cual se puede comprender algo de la lógica que anima el proceso sobre el que aquí se

El musulmán es, por todo ello, el producto extremo de la biopolítica, el límite último de un largo proceso de aislamiento del cuerpo biológico con respecto a la condición política o subjetiva del individuo. De esa forma, debemos pensar los campos como lugares de producción racionalizada de ese elemento extremo, de ese producto último de la biopolítica.

- Enunciación: procesos de subjetivación y desubjetivación

Si queremos pensar la cuestión del testimonio de los campos habremos de hacernos la siguiente interrogación: ¿cómo podría definirse la relación que el superviviente (aquel sujeto cuyo paso por los campos, por diversas circunstancias mayoritariamente azarosas, no supone un derrumbe total) mantiene con ese *resto sobrante* del derrumbe absoluto del sujeto, con el excedente corporal que sobrevive a la disolución de la subjetividad y, por tanto, a la muerte de lo que hay de humano (en el sentido de las éticas tradicionales) en el hombre?

En el momento en que el superviviente toma la palabra para construir su posición como testigo esa relación es especialmente conflictiva. En el caso de Tejas Verdes, el testimonio de Hernán Valdés, generará una serie de paradojas enunciativas y ontológicas que más adelante detallaré.

trata de reflexionar. Al final del texto sobre el musulmán (2000: 88-89) Agamben vuelve a interrogar la idea de biopolítica desde las interrogantes que la figura del musulmán plantea. Señala cómo, en la “cesura fundamental” que supone el tránsito a lo biopolítico, es decir, en aquella que divide entre *pueblo* y *población*, lo que está en juego es “la transformación de un cuerpo esencialmente político en un cuerpo esencialmente biológico” (88). Ese va a ser, como hemos visto, el proceso que permite la emergencia del musulmán, es decir, el proceso en el cual un sujeto o un ciudadano se transforman en una *nuda vida* que sobrevive a su desaparición.

Agamben localiza en esa relación dos procesos simultáneos, uno de reconocimiento del sujeto en ese resto sobrante (lo cual le hace hablar de *subjetivación*) y otro de desidentificación radical, en la que el musulmán (o la sustancia corporal que queda como resto) aparece como inasumible para el sujeto (lo cual le hace hablar de *desubjetivación*).

Y ese doble proceso habrá de vincularse al doble proceso que Benveniste —el lingüista que mejor ha comprendido las relaciones entre la subjetividad y el discurso— señala en el hecho mismo de enunciar. Lo que Benveniste propone, básicamente, es que la subjetividad se produce como efecto de la ubicación en su propio discurso del hablante. Es decir, que *no hay otro testimonio objetivo del sujeto que aquel que él mismo produce en el acto del discurso*, en el tener lugar del enunciado —no otra cosa significa ‘enunciación’— al identificarse con el pronombre ‘yo’. Por ello, el sujeto, como luego plantearía el psicoanálisis lacaniano, es más el efecto del discurso que su emisor, en tanto que es el acto mismo de enunciación el que posibilita que algo como un sujeto emerja como posición determinable en el enunciado. De acuerdo a la máxima lacaniana, no es el sujeto quien habla, sino quien es hablado por el lenguaje.

Veamos por partes cómo se lleva a cabo este proceso. Si sintetizamos enormemente las líneas maestras de la teoría de la enunciación de Benveniste, podemos resumir el proceso a partir de dos momentos fundamentales, cuya articulación genera las condiciones para que emerja la subjetividad como efecto de discurso.

En un primer momento, el individuo psicossomático debe abolirse como tal para identificarse con el pronombre ‘yo’, que lo representa en la cadena significante. De esa forma, se produce lo que en términos psicoanalíticos se denomina *fading*, esto es, una suerte de desvanecimiento en que el individuo, identificado con una pura instancia representativa (el pronombre) experimenta su carencia de Ser, es decir, su intrínseca condición insustancial

y contingente. Este primer momento, Agamben lo identifica con un proceso de desubjetivación coincidiendo en cierta manera con la idea psicoanalítica de desvanecimiento: el 'sujeto' experimenta su propia inconsistencia al necesitar ser representado por algo que no es, se halla privado de cualquier sustancialidad y de cualquier contenido que no sea la mera referencia a la instancia del discurso.

Pero ese primer paso en que el individuo se identifica con el pronombre 'yo' es necesario para su constitución como sujeto de la enunciación, es decir, como la instancia que, como posición determinable en el enunciado, se hace responsable y garante de él y del proceso mismo del que en realidad es efecto. Nos hallamos, pues, con una aparentemente contradictoria relación del sujeto de la enunciación con el tener lugar del discurso (enunciación), ya que, simultáneamente, es efecto del proceso enunciativo y su único garante y responsable.

Creo que por la importancia que este punto va a tener en el análisis de los textos valdría la pena determinar el estatuto específico del sujeto de la enunciación en relación tanto al proceso de enunciación como al enunciado que éste produce. La aparente paradoja señalada—el sujeto a la vez como efecto y como responsable del discurso— tiene como origen la aparente oposición entre los diferentes 'momentos' del proceso en que surgen esos atributos del sujeto (efecto y responsable). Es decir, parece como si la idea de responsabilidad apuntara a un afuera del discurso que lo haría posible como tal, estableciendo las condiciones para que pudiera ser enunciable: apuntaría, de ese modo, a un origen anclado en una conciencia previa al acto de decir. Sin embargo, lo que plantea Benveniste es justamente lo contrario, que no puede determinarse una conciencia de sí del sujeto anterior al proceso de enunciación. De ello se desprende que, necesariamente, el sujeto de la enunciación surge como efecto de esa puesta en marcha del decir, en tanto que sólo con relación a las relaciones

discursivas puede ocupar ese lugar.

¿Qué significa, entonces, que aquél que es hablado por el lenguaje, que surge como efecto del discurso que lo atraviesa sea, además, responsable de su decir? Creo que si una de las diferentes respuestas a esta cuestión podemos hallarla, precisamente, en la ética de la enunciación que Agamben desarrolla, y que estoy tratando de describir, se pueden aventurar dos líneas básicas para tratar de pensar ese problema. Por una parte, desde la teoría psicoanalítica no se deja de insistir (y toda una ética se deriva de ello) en que el sujeto es el único responsable de su propia posición subjetiva y, por ello, de la posición que ocupe para hablar¹⁵. Por otra parte, habría que pensar si lo que llamamos sujeto de la enunciación es algo más que el lugar (la posición) que localizamos en los dichos de un individuo para determinar su responsabilidad en ese decir.

A lo que, en definitiva, me parece que hay que apuntar para deshacer coherentemente esa aparente contradicción entre la idea de *efecto* y la de *responsabilidad*, es a su inscripción en la cadena lógica del proceso enunciativo. Creo que lo que produce la aparente contradicción es el hecho de inscribir la idea de responsabilidad en una anterioridad lógica con respecto a la enunciación y la idea de efecto en una posterioridad lógica del mismo. Me parece que, por el contrario, deberían pensarse ambos conceptos desde el *interior* mismo del proceso de enunciación del discurso, como conceptos que sólo de él pueden desligarse. De esa forma, *la posición del sujeto como efecto y responsable* es más fácilmente pensable, puesto que ambos atributos son generados no fuera del proceso

¹⁵ “El sujeto es el único responsable de su posición subjetiva. Llamen a esto terrorismo donde quieran” (Lacan, “La ciencia y la verdad”).

¹⁶ También creo que puede deshacerse esa contradicción si se piensa, por una parte, la idea de ‘efecto del significante’ en relación al proceso de

enunciativo, sino en su propio interior¹⁶.

De igual forma, los dos momentos que anteriormente he señalado como constitutivos del proceso de enunciación no son tampoco sucesivos: de hecho, su disociación es meramente lógica, ya que cada uno de los procesos (abolición del individuo psicosomático-constitución del sujeto de enunciación) necesitan al otro para constituirse.

Lo que Agamben localiza en el proceso enunciativo es, de nuevo, un *doble proceso de desubjetivación y subjetivación* o, más concretamente, una subjetivación (constitución del sujeto de la enunciación) que necesita de una desubjetivación (desvanecimiento) para constituirse. Si tenemos en cuenta que, según todo lo planteado, la subjetividad se genera como efecto de la inscripción en el orden simbólico y de la apropiación por parte del individuo del universo del discurso, no es de extrañar que Agam-

la castración, en el que a partir de una interdicción el individuo accede al régimen discriminatorio del significante, lo que le posibilita la socialización pero le genera el coste inexcusable de la pérdida de la 'relación sexual', que como efecto de su inscripción en el orden simbólico deviene imposible. En ese panorama, la idea de responsabilidad tendría que ver con el reconocimiento ético del carácter finito del ser y de su sometimiento al régimen de la castración, en el que no es posible un estado de completud total y permanente, a la manera de lo que en los imperativos superyoicos más potentes de la actualidad mediática se construye bajo la idea de 'felicidad'. Eso es lo que a mi entender se condensa en la máxima de la ética lacaniana consistente en *no ceder en el propio deseo*, cuya condición de posibilidad para el psicoanálisis es el *reconocimiento de sí*.

Es importante este viraje en la producción lacaniana con respecto a los paradigmas éticos de la modernidad, articulados todos ellos sobre un 'para el otro' que es lo que los diferencia de la cuestión del reconocimiento y de la irreductibilidad del propio deseo que sostiene la ética del psicoanálisis.

ben plantee como la estructura básica del sujeto la misma que define al proceso enunciativo por el cual el sujeto produce (y es producido en) su decir¹⁷.

¹⁷ Después de este razonamiento, creo que la idea fundamental para el psicoanálisis de que el *sujeto es hablado por el lenguaje* debe pensarse como enormemente pertinente para el desarrollo teórico que aquí trato de llevar a cabo, aunque la forma en que Agamben lo plantea no es exactamente la misma. Plantea Agamben que, tras esos dos momentos del proceso enunciativo, y una vez constituido como sujeto de la enunciación, “no es tanto a una posibilidad de palabra a lo que ha tenido acceso, cuanto a una imposibilidad de hablar, o más bien, a una potencia glosolálica sobre la que no tiene control ni ascendencia; (...) el sujeto de la enunciación está hecho íntegramente de discurso y por el discurso; pero, precisamente por esto, en el discurso, no puede decir nada, no puede hablar” (2000: 122-123).

Lo que se halla en el fondo de este planteamiento es una reformulación de las relaciones entre sujeto y lenguaje, que va más allá de la teoría de la enunciación de Benveniste y que problematiza la posición que el sujeto ocupa no sólo con respecto al habla (en lo cual se centra la teoría de Benveniste), sino también con respecto a la lengua. Habría que detenerse a pensar esto con detenimiento y, para ello, valdría la pena analizar el estatuto del testigo en ese haz de relaciones.

- Testigo y testimonio

Podemos pensar la posición enunciativa que el superviviente construye para dar cuenta de su experiencia¹⁸ en relación a la del *auctor* latino, que se construye sobre tres líneas semánticas básicas: el que da 'autoridad' a una palabra, es decir, quien autoriza y genera así la legitimidad de un discurso; el que sirve de transmisor de

¹⁸ Agamben rastrea los términos con que se designaba la idea de 'testigo' en la antigüedad y resalta cuatro formas posibles de apuntarlo que, de alguna forma, irradian su significación al término actual: *testis* (de donde proviene etimológicamente nuestro 'testigo'), que señala a aquel que se sitúa como tercero en un proceso o litigio entre dos contendientes; *superstes*, que hace referencia a aquel que ha vivido un acontecimiento hasta el final y se halla en condiciones para narrarlo (2000: 15); *auctor*, en un sentido ligeramente desplazado, en tanto hace referencia a aquel que vehicula una representación de algo que le preexiste (2000: 155-156); *martis*, en griego, que ha evolucionado inscribiéndose en un paradigma religioso, en el sentido de aquel cuya muerte da testimonio de una fe (2000: 26).

De esas cuatro matrices significativas, la última debe ser descartada al mismo tiempo que se elimina la palabra 'Holocausto' para referirse al genocidio nazi, dado que ambas otorgan un carácter sacrificial al acontecimiento que ha de ser completamente erradicado si se quiere llegar a una comprensión cabal de lo que ocurrió y si se desea ser mínimamente respetuoso con las víctimas del exterminio: ubicarlas en un paradigma religioso que de alguna forma dé un sentido trascendental a sus muertes constituye tanto una aberración histórica como un acto de irresponsabilidad moral.

Sin embargo, en torno a los otros tres términos que en latín apuntaban de formas diversas a la idea de 'testigo', se puede armar teóricamente el estatuto que la figura del testigo tiene en nuestra cultura. Si bien nuestro 'testigo' proviene directamente de *testis*, el sujeto del testimonio tiene poco que ver con el tercero de un juicio que debe sancionar como verdadera a una de las partes de un litigio; su posición cae más bien del lado del superviviente, es decir, de aquel que ha vivido hasta el final una experiencia y por ello tiene legitimidad para dar

un elemento que le preexiste; aquel cuyo acto no tiene sentido por sí solo, sino que únicamente *adquiere su valor por la incapacidad de actuar que le precede* (2000: 157). En este sentido, puede argumentarse, como ahora veremos, que el testimonio del superviviente que ha vivido la experiencia de los campos y que por lo tanto puede construir un discurso que genere un saber sobre ellos, sólo adquiere valor en la medida en que se vuelve hacia la incapacidad de testimoniar del musulmán, que se convierte, de esta forma, en el núcleo motor de lo testimonial.

Habría que volver, a estas alturas, a lo que Agamben denomina la *paradoja de Levi*, a saber, que el musulmán es el testigo integral (por ello, en cierta manera, el exterminio es un acontecimiento sin testigos) y que el superviviente, ya que no tiene realmente nada nuevo que contar –evidentemente esta idea, recurrente en Levi, debe ser leída bajo el prisma del tropo– no puede testimoniar sino ‘por delegación’ del musulmán. ¿Cuál es, entonces, el verdadero *sujeto del testimonio*? ¿A qué se hace referencia cuando se habla de él?

A lo que debería apuntar una respuesta a esa pregunta fundamental es a la *indecidibilidad de la posición subjetiva que sostiene el*

cuenta de ella. Lo cual no quiere decir que, sobre todo a partir del juicio a Eichmann –y los juicios en Argentina y Chile surgen, a mi entender, de esa matriz jurídico-discursiva – un *superstes* no pueda ubicarse en la posición del *testis* para mediar en un proceso legal. Sin embargo, como muestran los penetrantes estudios de Hannah Arendt y Annette Wieviorka sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén, la posición que ocupan los testimonios en la dinámica del juicio no es tanto la de aquel que aporta datos o pruebas de la culpabilidad del procesado (esta sería la lógica del *testis*), sino la del que mediante la construcción discursiva de su propia experiencia del horror (lo cual cae del lado del *superstes*) contribuye a la creación de un imaginario o un ambiente moral propicio para la atribución de una culpa al procesado.

enunciado testimonial, en tanto surge de un proceso doble de subjetivación y desubjetivación¹⁹. Agamben trata de inscribir el proceso enunciativo del testimonio en la cesura fundamental que –de acuerdo a diversos paradigmas antropológicos, médicos y metafísicos– habría entre el ser viviente y el hablante, es decir, entre lo humano como soporte de los procesos biológicos internos y lo humano volcado a su exterior, es decir, a los sentidos y el lenguaje. En la medida en que la

¹⁹ Me parece que este es uno de los puntos fundamentales de la teoría de Agamben, y también, curiosamente, uno de los más confusos de su argumentación. Y ello porque esa indecidibilidad del sujeto del testimonio se basa en la confluencia de dos subjetividades marcadas por la diferencia: la del superviviente y la del musulmán, o más bien, en la relación que ambas mantienen, que es la de una posición de sujeto y otra en la que nada de lo subjetivo puede hallarse. El problema de la construcción teórica de Agamben, a mi entender, es que salta demasiado apresuradamente –la elaboración poética de su texto así lo permite– de estas dos figuras concretas (superviviente y musulmán) a dos procesos abstractos (subjetivación y desubjetivación), estableciendo una relación demasiado mecánica entre esas figuras del imaginario de los campos y procesos subjetivos específicos, que son así despojados de su particularidad deseante.

Además, creo que toda la hermosa y rigurosa reflexión sobre la enunciación con relación a los procesos de subjetivación que Agamben lleva a cabo se simplifica en exceso cuando trata de vincular los procesos descritos a las figuras del testigo y el musulmán. Me interesa más, por tanto, el análisis del proceso que las figuras a las que se vincula: como se verá en el análisis de *Tejas Verdes*, es posible un testimonio de los campos en el que los procesos de desubjetivación no sean los del musulmán, sino los del superviviente: en este caso, es la construcción de un elaborado dispositivo enunciativo la que permite que desde una posición de sujeto fuerte se den cuenta de procesos terribles de desubjetivación, sin que la figura del musulmán haga acto de presencia, aunque sí la incapacidad para ubicarse en una posición de sujeto que caracteriza a esa figura.

relación entre viviente y hablante reviste un carácter inasumible, al igual que los procesos de subjetivación y desubjetivación, no pueden coincidir nunca. Tal y como plantea Agamben, es esa no-coincidencia la que permite que exista el testimonio, ya que éste tiene lugar en el no-lugar de su articulación: “la intimidad, que traduce nuestra no-coincidencia con nosotros mismos, es el lugar del testimonio” (2000:137)²⁰.

²⁰ Esta idea preciosa, que ubica al testimonio literalmente en la falta de completud y de clausura del sujeto, sólo puede entenderse desde una suerte de *ontología de la falta*, que es la que sostiene –sin que lo formule como tal– toda la argumentación de Agamben. No es de extrañar, dado que no hay posibilidad de erigir un discurso ético si una reflexión ontológica no le precede (Palao, 2000).

Si bien todo el razonamiento que lleva a cabo es de una belleza y una complejidad realmente admirables, creo que es discutible la forma en que se realiza. En primer lugar, todo el aparatage teórico se realiza a partir de diferentes teorías que son utilizadas como voces de autoridad, no susceptibles a crítica. Además, Agamben se limita a exponerlas acríticamente en un primer momento, totalmente desvinculadas unas de las otras y del problema que estaba examinando. Sólo en un último momento recupera las ideas de todas ellas pero dirigiéndolas a una dirección teórica específica que, realmente, se hallaba ausente en las teorías originales. Lo que da la impresión es que Agamben utiliza esas teorías marginales y en desuso para legitimar –a partir, más de la belleza y la rareza de sus argumentaciones que de su rigor– una tesis previamente establecida, y hacia la cual todas ellas serán conducidas. Además de esa ‘trampa’ retórica, lo que Agamben está proponiendo es ni más ni menos que una ontología (no política ni histórica) de lo humano; una ontología que, ciertamente, inscribe a la falta como su núcleo esencial, a partir de la idea de la imposible conexión entre el ser viviente y el ser hablante. Pero una ontología que, al fin y al cabo, se articula sobre una concepción binarista del ser, cuyas dos dimensiones contrapuestas pueden leerse como una antropologización laica de la separación metafísica entre cuerpo y alma.

Es decir, lo que fundamenta la *nueva ética de la enunciación*²¹ que Agamben propone es la pregunta sobre qué sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el 'puesto vacío' del sujeto y se descubre, en el proceso enunciativo, como puro ser de lenguaje. Esa pregunta, que supone una interrogación desde el punto de vista ético de la teoría foucaultiana, necesita, lógicamente, de una difícil teoría que trace la relación entre el individuo psicosomático y el sujeto como ser de lenguaje que sólo en la enunciación se reconoce. Esa relación aparece de forma realmente estimulante en la ontología binaria que antes he señalado. Pero lo que realmente interesa a Agamben –más bien lo que me interesa a mí de su teoría–, no es tanto restaurar una construcción dual del ser como centrarse en el espacio mismo de su escisión, en el lugar en que esas dos dimensiones no pueden articularse satisfactoriamente. Entendida de esa forma es como creo que toda esa construcción se hace fecunda, más allá del aparente reduccionismo que supone el par viviente / hablante.

Ese espacio de no-articulación Agamben lo identifica, en un párrafo exquisito, con la intimidad (2000: 137): nuestra no-coincidencia con nosotros mismos, la relación inasumible entre viviente y hablante. De lo que se trata es, entonces, de un resto, de aquello que queda surgiendo del interior del par viviente / hablante

²¹ Este sintagma, repetidamente utilizado en este trabajo, lo propone Sonia Mattalía en su lectura de la propuesta Agamben como elemento para pensar algunas escrituras literarias cuya productividad puede ser leída desde un paradigma cercano a lo testimonial (2002: 20): "Justamente es contra esa separación y contra ese ocultamiento exhibitivo que se levanta la necesidad de una nueva ética de la enunciación: la del testigo. Pero no la de aquel que se presenta como representante de una vida muda, o que se asume como portavoz de un indecible y pretende dejar constancia de los hechos, sino la de aquel que asume la autoridad de un no-poder".

pero se sitúa, por el contrario, en su exterior, es decir, en una *inclusión excluyente* de esa oposición. Se trata, por lo tanto, de algo que queda como residuo inmanente a la radical escisión entre el ser de lenguaje y el ser biológico.

Porque si volvemos a la reflexión sobre las transformaciones políticas en la modernidad, o más bien al viraje propiamente moderno de la política en biopolítica, habría que repensar qué es lo que ocurre con los dos miembros que Agamben presenta en perpetua escisión. Porque la forma específica en que el biopoder se pone en juego en el siglo XX ha transformado sus objetivos, con respecto a la biopolítica que Foucault describiera: si el paso de la soberanía a la modernidad podía leerse como el paso del *hacer morir* al *hacer vivir*, Agamben describe la modalidad específica del biopoder del s. XX en términos de *hacer sobrevivir*: “no la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita es lo que constituye la aportación decisiva del biopoder de nuestro tiempo” (2000: 163).

Se trataría, así, de separar en el hombre la vida orgánica de la animal, la vida vegetal de la vida consciente, la materia biológica de la subjetividad y, en definitiva, el musulmán del testigo. La ambición suprema del biopoder sería, entonces, producir en un cuerpo humano la escisión absoluta del viviente y del hablante, esto es, que el viviente sobreviva *como resto* al hablante. No sólo el musulmán se sitúa en esa posición de resto superviviente con respecto a la subjetividad, también el *neomort* en las salas de reanimación, o los individuos en coma prolongado, mantenidos como vegetales por las tecnologías médicas. De esa forma, los límites entre la vida y la muerte, gracias a esa supervivencia modulable, se revelan como esencialmente móviles, desplazándose según el progreso de las tecnologías políticas y científicas.

Lo interesante de la propuesta de Agamben es que *sitúa al testimonio en la zona de no-coincidencia entre esas dos dimensiones que el biopoder trata de aislar* y, de esa forma, refuta con cada una

de sus palabras ese “aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida” (2000: 165). Y ello porque de lo que va a testimoniar es, precisamente, de una impotencia de testimoniar: en primer lugar, de la impotencia de testimoniar del musulmán, que ya he señalado antes, y en segundo lugar, de una impotencia ontológica de testimoniar, en la medida en que el acontecimiento excluye, por su propia estructura, un sujeto que pueda situarse en la posición del testigo.

Sonia Mattalía (2002) lee la ‘nueva ética de la enunciación’ que Agamben propone a partir de su análisis del testimonio como la reivindicación de una *posición de enunciación marcada por el no-poder*. Se trataría, más que de una posición subversiva o contrahegemónica –como se plantearía desde la ortodoxia académica– de un espacio carencial, articulado sobre la falta y marcado por la impotencia, aquel lugar en el que el sujeto testimonial se ubicaría para hablar.

Pero, a mi parecer, esa ‘nueva ética de la enunciación’ que Mattalía localiza inteligentemente en la propuesta de Agamben no debe detenerse aquí, sino que debe incluir, en la línea de lo apuntado anteriormente, la imposibilidad misma del testimonio en el sentido de que acontecimientos como el exterminio excluyen la posibilidad de que algo como un sujeto pueda ponerse en el lugar del testigo. Creo que esa ‘nueva ética de la enunciación’ pasa, entonces, por la construcción de un dispositivo de enunciación en que la experiencia de la desubjetivación radical pueda ser representada a la vez que, por el proceso mismo de su enunciación, un sujeto emerge en la posición (imposible) de quien da cuenta de ella.

Esa es, al menos, la idea que surge del análisis de los testimonios que en el curso de esta investigación he analizado, en especial *Tejas Verdes*, en el que se construye un dispositivo enunciativo enormemente complejo para poder dar cuenta de un proceso de desubjetivación a la vez que la enunciación produce un sujeto fuerte como efecto.

Para concluir con esta cuestión, es necesario resumir y sistematizar las ideas básicas a las que apunta mi lectura de la obra de Agamben. En primer lugar, se puede leer la posición del testigo de los campos como la de aquel que *testimonia de una doble imposibilidad de testimoniar*: por una parte, de la del hundido, que es el que ha vivido la experiencia de los campos hasta el fin y por ello mismo no puede dar cuenta de ella; y, por otra parte, de su propia imposibilidad, en tanto que no ha podido ocupar plenamente una posición de sujeto ante el acontecimiento que describe.

En segundo lugar, el testigo de los campos *testimonia de un proceso de desubjetivación radical* y, por ello, la estructura del testimonio puede ser leída en los términos de una subjetivación en una absoluta desubjetivación. Como he señalado, ésta es la estructura básica de la subjetividad que comparte también con la vergüenza, en tanto experiencia de la imposibilidad de desolidarizarnos de nosotros mismos, y de aquello que aun proviniendo de lo más íntimo resulta inasumible para el sujeto.

En tercer lugar, el testigo *testimonia de los restos del sujeto*, en la medida en que da cuenta de aquello que, en el proceso de desubjetivación que la lógica biopolítica produce, queda de lo humano tras la aniquilación de todo lo que entendemos como vida de relación o, tradicionalmente, como vida humana.

Por último, el testimonio *refuta el aislamiento entre viviente y hablante* que la biopolítica del s. XX trata de extremar al situarse en la zona de no-coincidencia entre ambos, en el no-lugar de su articulación. Construye, de esa forma, una posición en que es posible hablar de la propia disolución como sujeto, sobreviviéndose a sí mismo como tal y construyendo, en un más allá de la supervivencia, un lugar desde donde enunciar éticamente la propia desubjetivación.

Por todo ello, partiré de la idea de que el *testigo es el sujeto ético*, el sujeto de la ‘nueva ética de la enunciación’, en la medida en que inscribe como motor y aliento de la escritura ese resto de la

subjetividad y de lo 'humano' que la extremación de las lógicas biopolíticas del s. XX generan aislando viviente y hablante y haciendo, de ese modo, que la nuda vida (y el no-hombre) sobreviva al sujeto, al ciudadano y a lo que, tradicionalmente, se entiende por 'humano'. Sólo inscribiendo ese resto en su interior, o incluso situándose en el lugar de ese resto para hablar, una nueva ética acorde con los acontecimientos ocurridos en los campos es posible.

- La historicidad del testimonio

Esos son los núcleos fundamentales de la ética del testimonio que poniendo en contacto la obra de Agamben con otros discursos teóricos he tratado de elaborar. A pesar de la complejidad y la riqueza de la obra que anima su pensamiento, me parece que falta en él una reflexión sobre la historicidad del testimonio y de las posiciones de testigo, que va a ser uno de los aspectos cruciales de mi investigación.

Lo que me llama la atención, en este sentido, es el hecho de que Agamben tome como objeto los testimonios y las reflexiones teóricas de Primo Levi –también de otros testimonialistas de la misma generación, como Antelme y Amèry– para elaborar, a partir de ahí, una teoría que se quiere casi general sobre el fenómeno del testimonio y sobre la posición del testigo. Desatiende, de esa forma, las profundas diferencias en las posiciones enunciativas de, por ejemplo, Primo Levi y aquellos que prestan su testimonio al proyecto de Spielberg para la construcción de la Memoria de la *Shoa*. Pareciera como si la posición que Levi construye en sus testimonios y en sus ensayos fuera la única posible para dar cuenta de lo que ocurrió en los campos y, además, se hallara fuera de las contingencias históricas y de los regímenes sociales de enunciación.

En la parte de su argumentación en que, como complemento a su brillante análisis del proceso enunciativo, Agamben acude al

concepto foucaultiano de *archivo* para diseccionar la relación que el acto de decir mantiene con la lengua, se hace evidente la dificultad de pensar, desde la construcción agambeniana, el testimonio en su historicidad. De hecho, Agamben lee el concepto de archivo foucaultiano en los términos correctos de la relación entre lo decible y lo indecible o, más concretamente: “lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir *yo*” (2000: 151). El problema es que en esa lectura, en la que se rescatan elementos como ‘memoria’ o ‘decible’ desaparece por completo la compleja historicidad a partir de la cual Foucault desarrolla el concepto de *archivo*.

En su texto fundacional *La arqueología del saber*, Foucault plantea explícitamente que el concepto de *archivo* debe estar ligado a lo que denomina un *a priori histórico* (1970: 214-223) que es, ni más ni menos, que “la condición de realidad de unos enunciados” (1970: 216). El objetivo del análisis de ese *a priori histórico*, pues, apuntaría a las condiciones de emergencia de los enunciados y a las leyes de coexistencia de unos con otros. Todo ello desde la convicción del “hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno” (1970: 216).

Es sólo a partir de esa idea de un ‘a priori histórico’ que supone la condición de realidad de los enunciados, que Foucault puede enunciar su concepto de archivo, que apunta al sistema de la discursividad y a las posibilidades y a las imposibilidades que éste dispone. Tal como plantea explícitamente “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares (...) es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el *sistema de su enunciableidad*” (1970: 220).

Esta es la idea que, según mi lectura de Foucault, fundamenta toda su teoría del archivo, pero que debe ser leída, con relación al concepto anteriormente mencionado, como un sistema sujeto a transformaciones históricas y susceptible de ser historizado, precisamente por un pensamiento arqueológico como el que Foucault define en la primera época de su pensamiento. Es así como entiendo que debe leerse la siguiente frase: “entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados subsistir y modificarse regularmente. Es el sistema general de la formación y transformación de los enunciados” (1970: 221).

Leído de esta forma, el concepto de *archivo* tendría fuertes vinculaciones en el interior de la teoría foucaultiana con el concepto de *episteme*. Ambos apuntan a las condiciones de posibilidad de la formación de discursos y representaciones, pero, si bien los cortes en el continuo de las formaciones epistémicas definen discontinuidades epocales en el sentido fuerte del término y, además, aquello que cae bajo su égida es específicamente el conjunto de los saberes socialmente autorizados y, especialmente los que caen bajo la etiqueta de científicos, la idea de *archivo* supone una continua transformación (vinculada a las transformaciones históricas en las posiciones de sujeto que sostienen los aparatajes socia-

²² En relación a una posible vinculación del problema del testimonio con el concepto de archivo, podemos escuchar las palabras de Pollack y Heinich (1986): “Entre aquel que reconstruye su experiencia biográfica y aquellos que le solicitan hacerlo o están dispuestos a interesarse por su historia se establece una relación social que define los límites de lo que es efectivamente decible” (4), y también “Todo testimonio se sitúa sobre un espacio de lo decible que limita el silencio absoluto por la destrucción física (y son millones los deportados que no testimonian por su muerte) y los silencios parciales debidos a la destrucción de las disposiciones morales (sociales, éticas...) que autorizan al testimonio” (6).

les) en las condiciones de enunciabilidad social²².

Por todo ello, creo que la resistencia de Agamben a pensar la historicidad del testigo deshistorizando, en cierta medida, el concepto foucaultiano de *archivo* revela una dificultad inmanente a su construcción teórica, desde la cual es tremendamente difícil casar el pensamiento ético que propone con la transformación de las posiciones testimoniales que un breve repaso a los enormes corpus de literatura testimonial sobre el exterminio nazi desde 1945 hasta el 2002 devela.

Lo que en este sentido resulta más incómodo de la teoría de Agamben es que parece no inscribir la diferencia en el discurso testimonial, identificando 'testimonio' con Levi, y desarrollando a partir de su producción toda la teoría ética y filosófica que propone. Dos salidas posibles quedan para la aplicación de sus teorías a un corpus más amplio de testimonios.

Por una parte, emerge la tentación de borrar toda inscripción diferencial en todo aquel discurso que caiga bajo el rótulo de 'testimonio' y, de esa forma, pensar todos y cada uno de los textos desde el paradigma agambeniano, dando a lo testimonial una entidad consistente y exterior a la historicidad.

Por otra parte, se abre la posibilidad de inscribir la diferencia en los testimonios del corpus pero establecer una brecha entre los testimonios verdaderos (o agambenianos) y los falsos (o no agambenianos) y leerlos a partir de su adecuación al modelo testimonial por él propuesto que, de esa forma, se convertiría en un modelo ejemplar, fundamento de una escala valorativa establecida a partir de la mayor o menor coincidencia con sus postulados.

Resulta obvio que ninguna de estas dos soluciones puede servir como base para un análisis serio de un corpus más o menos amplio de testimonios y de una variedad de posiciones de testigo. Esto último es importante, ya que a pesar de lo que en la teoría de Agamben pueda plantearse, la posición del testigo no puede ser una, sino múltiple e historizable. El problema fundamental al ela-

borar la posición teórica desde la cual este trabajo trata de pensar lo testimonial es, como he señalado recurrentemente, la dificultad de articular coherentemente y de forma fecunda la línea de pensamiento ético, esencialmente teórica, que abre Agamben, con una perspectiva que piense los discursos y, sobre todo, las posiciones enunciativas en su historicidad y con relación a los conflictos políticos y a las transformaciones en la subjetividad de una época dada. En el apartado siguiente trataré de presentar algunas herramientas teóricas para intentar llevarlo a cabo.

1.3. GENEALOGÍA DEL TESTIGO

“¿Si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto un secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” Foucault (1994: 10)

Creo que para los objetivos de un trabajo analítico como el que aquí proyecto llevar a cabo es necesario complementar la perspectiva ética que he tratado de plantear en el apartado anterior con otro modo de pensar el testimonio a partir de su historicidad, es decir, con aquello que la propuesta de una ‘nueva ética de la enunciación’ que se puede desligar de la propuesta de Agamben no contempla o aborda de forma un tanto tangencial.

La articulación entre un pensamiento teórico de un alto nivel conceptual y una perspectiva historizante presenta varias y, a veces, insalvables dificultades, que creo tienen que ver con el abismo epistemológico entre la teoría filosófica contemporánea y la historiografía que se sigue practicando mayoritariamente en los círculos académicos, no demasiado alejada de una perspectiva positivista. Diferentes concepciones del espacio, del tiempo, del saber y de la subjetividad hacen difícil la articulación de esos dos puntos de vista que, sin embargo, a mi entender, se necesitan el uno al otro para producir un saber mínimamente acorde con las problemáticas contemporáneas, que no pueden huir de la reflexión sobre la propia historicidad de su pensamiento y de su posición subjetiva si desean comprender algo de sus propios dichos.

No hay que perder de vista, por otra parte, el sentido y la intención del recorrido teórico que en este trabajo se está llevando a cabo por algunas de las posiciones teóricas que han abordado el

problema del exterminio nazi (y de los campos de concentración, más concretamente) y la problemática de su representación (especialmente en lo referente al rol y la condición de sus testigos supervivientes). Se trata de abastecerse de elementos e instrumentos para el análisis de un problema que guarda ciertos núcleos de similitud con el de la representación de los campos nazis, aunque por su extrema cercanía en el tiempo no ha sido tan elaborado teóricamente: la representación testimonial de los campos de concentración y tortura en Chile.

Por ello, es necesario para los intereses de este trabajo tratar de hallar una forma de pensar la historicidad de los testimonios y de las posiciones de sujeto que las sostienen sin olvidar la idea de la *ética del testigo* anteriormente analizada, dado que el análisis que proyecto llevar a cabo de los testimonios chilenos necesita de esa reflexión diacrónica que permita vincular las posiciones de testigo que sostienen los textos con las transformaciones político-sociales (que producen y son producidas por transformaciones en la subjetividad) que ha sufrido Chile en los últimos treinta años.

En 1998 Annette Wieviorka¹ publica un libro fundamental que puede servir, de alguna forma, como modelo para el trabajo a realizar sobre las transformaciones de la figura del testigo y el superviviente en Chile. El libro se titula de forma reveladora *L'ère du témoin* [La era del testigo] y surge, en principio, por la necesidad de reflexionar sobre la emergencia del proceso que da nombre al

¹ Historiadora ligada a centros de Investigación vinculados a instituciones judías europeas, el trabajo de Wieviorka hasta ese momento se dirige fundamentalmente a la historia de los judíos en la II Guerra Mundial y a la forma en que las víctimas del nazismo construyen su memoria del horror. El texto de 1998 parte de investigaciones anteriores donde consigue toda la base documental necesaria para trazar toda la genealogía del testigo que este texto elabora.

libro y que tiene que ver con el proceso de industrialización y racionalización que en los últimos años ha colonizado la producción de testimonios sobre el exterminio nazi, fundamentalmente por la acción de instituciones anglosajonas destinadas explícitamente a la producción de la memoria del horror nazi.

La idea de una ‘era del testigo’ surgida en los últimos veinte años, proviene de la constatación de la omnipresencia de los testigos supervivientes de los campos en la esfera pública, como núcleos de influencia en las esferas de decisión política, sobre todo en Israel y Estados Unidos. Apunta también a la transformación de ciertas discursividades sociales por la emergencia poderosa de un imaginario testimonial que invade diversos campos culturales imponiéndose como matriz discursiva a disciplinas como la historiografía, que ya se hallaba inmersa en un proceso de profundas transformaciones, articuladas en torno a su ya larga crisis epistemológica.

Es desde ese punto de llegada –marcado fundamentalmente por el éxito industrial y mediático del proyecto de Steven Spielberg de recopilar el mayor número posible de relatos de supervivientes de los campos con el fin de realizar un archivo oral en soporte digital que garantice la continuidad de la memoria de los campos– desde donde va a tratar de leerse la emergencia pública de la figura del superviviente, tanto en Israel como en Estados Unidos, así como la construcción de una identidad social reconocible sostenida por la idea de supervivencia.

Si bien el proyecto historiográfico de Wieviorka no aborda directamente cuestiones teóricas, parte de una concepción del testimonio como discurso social vinculado a otras discursividades que no deja de ser interesante: “El testimonio, sobre todo cuando se halla integrado en un movimiento de masas, expresa, además de la experiencia individual, el o los discursos que tiene la sociedad, en el momento en que el testigo cuenta su historia, sobre los acontecimientos que el testigo ha vivido. Dice, en principio, lo

que cada individuo, cada vida, cada experiencia de la *Shoah* tiene de irreductiblemente único. Pero lo dice con las palabras que son propias de la época en que testimonia, a partir de un cuestionamiento y de unas expectativas que son también contemporáneas de su testimonio, asignándole finalidades dependientes de intereses políticos o ideológicos, contribuyendo así a crear una o más memorias colectivas, erráticas en su contenido, en su forma, en su función y en la finalidad, explícita o no, que ellas se asignan” (1998: 13, la traducción es mía).

Es decir, Wieviorka trabaja con una concepción del testimonio como una suerte de *encrucijada discursiva* en la que pueden leerse tanto la especificidad de la experiencia del testigo como las formas en que la sociedad de su época lee el acontecimiento: traduciendo eso a los términos en que a mí me interesa plantearlo, *los regímenes de la experiencia que en ese momento histórico son enunciables*.

A partir de esta concepción del hecho de testimoniar, Wieviorka va a tratar de llevar a cabo en su investigación una reflexión sobre las diversas figuras del testigo de los campos nazis y su modificación en el tiempo, atendiendo a tres grandes momentos especialmente significativos: en primer lugar, los testimonios legados por aquellos que no sobrevivieron a los acontecimientos de los que trataban de dar cuenta, es decir, de aquellos que en los *ghettos* judíos dejaron testimonio de la represión nazi antes de ser deportados o asesinados; en segundo lugar, el proceso que, articulado en torno al juicio a Eichmann en Jerusalén, permite que emerja públicamente la figura del testigo superviviente de los campos en nuestras sociedades; en tercer lugar, la transformación de esa figura hasta nuestros días, que da lugar a lo que denomina la ‘era del testigo’.

De esos tres momentos cruciales el primero no nos interesa prácticamente, por no tener un correlato claro en el proceso socio-cultural al que trataremos de extrapolarlo y porque ahí la posición

del testigo no coincide con la del superviviente, como en el resto de los testimonios que voy a tratar de analizar. Sin embargo, los otros dos momentos interesan enormemente a la problemática de este trabajo, ya que permiten, en primer lugar, tender un puente con los juicios y las comisiones de verdad que en Argentina y Chile se encargan de articular el proceso de emergencia pública de los testigos supervivientes y, en segundo lugar, inscribir la condición del testigo y su figuración social en las democracias postdictatoriales del Cono Sur en un proceso global de industrialización de la producción de testimonios y de sobrelegitimación de la posición de enunciación del testigo.

- El juicio a Eichmann: apertura al testimonio y construcción de la identidad social de los supervivientes

Para Wieviorka, el giro fundamental en la posición y la figuración social del testigo se da en el juicio a Eichmann en Jerusalén que tiene efectos enormes, sobre todo en la memoria del genocidio en Francia, Estados Unidos e Israel. Con ese proceso se abre una nueva era en este sentido, “aquella en que la memoria del genocidio deviene constitutiva de una cierta identidad judía, reivindicando a la vez fuertemente su presencia en el espacio público” (81).

Los juicios de Nüremberg contra los responsables del genocidio judío supusieron un viraje fundamental en el derecho internacional, pero su lógica interna reposa, fundamentalmente, sobre la fiabilidad del documento como prueba. Siguiendo un modelo judicial clásico, en Nüremberg las culpas se distribuyen y se atribuyen a sujetos específicos de acuerdo a lo que es demostrable en base a una batería documental en torno a cuya fiabilidad y legitimidad se dirigen los testimonios.

En 1961, más de 15 años después, y en el seno del Estado de Israel, –esto es, el Estado que se crea con el fin de reubicar a los judíos dispersos de Europa y, de esa forma, ofrecer una solución compensatoria al colectivo más perjudicado por el ascenso imparable de los fascismos europeos en la primera mitad de siglo– la posibilidad de abrir un juicio a uno de los responsables directos de la Decisión Final abre una serie de interrogantes sobre cómo hacerlo en las que se está jugando, ni más ni menos, la reconstrucción de la identidad del pueblo judío y la memoria del genocidio nazi. A partir de entonces, ambos resultarán inseparables.

El juicio a Eichmann se halla marcado, desde su inicio, por el escándalo. Exiliado en Argentina con otra identidad, es secuestrado por fuerzas del gobierno israelí y llevado a Jerusalén para ser juzgado en un juicio en que, desde el principio, todas las partes

(incluido el gobierno de Israel) tenían ya clara la sentencia final. Como señala Hannah Arendt en su excelente crónica titulada *Eichmann en Jerusalén*, se trata de un juicio injusto y no sujeto a las más elementales reglas del Estado de derecho, en el que lo que se juega es más la construcción de un imaginario sobre el que sostener una nueva identidad israelí articulada en torno a la memoria del nazismo, que de juzgar o comprender mínimamente la actuación concreta de un sujeto. Es esa necesidad de construir un imaginario predeterminado del nazismo lo que genera la desconexión entre las intervenciones del propio Eichmann, que revelan el carácter profundamente burocrático y despasionado de su trabajo –que efectivamente condujo a la Solución Final– y la figuración demoníaca y perversa que se trata de poner en juego en el juicio, evidentemente como un elemento taponador de la angustia que, inevitablemente, genera lo que Arendt denominó lúcida-mente la ‘banalidad del mal’, que en la persona concreta de Eichmann adquiere caracteres especialmente siniestros.

Lo interesante es que ese nuevo imaginario del genocidio, necesario para la construcción y consolidación de la nueva identidad israelí, va a articularse en torno a la matriz discursiva del testimonio judicial, debido a las características específicas que éste presenta. De esa forma, la diferencia fundamental entre los juicios de Núremberg y el de Eichmann radica en que los primeros se articulan en torno al poder del documento escrito como prueba y el segundo en torno a la sucesión de testimonios de los supervivientes de los campos que no aportan prueba alguna de la culpabilidad legal del imputado, sino que sirven a la construcción de un imaginario que facilita la atribución de una culpabilidad moral para el que, desde antes que el juicio comience, se ha decidido que es uno de los responsables de tales atrocidades.

En paralelo al advenimiento de los testimonios sobre los campos en el juicio, se desarrolla una intensa teorización sobre el discurso testimonial, que aunque se halla fuera de los circuitos de la

teoría o la crítica literaria institucional, coincide con ella en varios aspectos. Se trata de las teorizaciones que llevan a cabo, tanto los periodistas que reseñan el juicio como algunas autoridades políticas o judiciales que tratan de legitimar el juicio.

En especial, si seguimos el recorrido que traza Wieviorka, la voz de Gideon Hauser, –procurador que es la real cabeza pensante del juicio a Eichmann y que se adhería públicamente al proyecto político de Ben Gurion, presidente de Israel– desarrolla uno a uno todos los lugares comunes de la teoría del testimonio que más adelante se consolidarían socialmente y penetrarían, incluso, en las formas mediáticas de pensar lo testimonial. Lo que en 1961 escribe Hauser, escuchando a los testigos del juicio a Eichmann, se parece tanto a lo que plantean los publicistas del proyecto Spielberg o historiadores como Goldhagen –sobre quien volveré– que merece la pena plantearse si no nos hallamos aquí ante la matriz discursiva de donde emergerá toda la ideología de lo testimonial que es la condición de emergencia de la ‘era del testigo’.

En primer lugar, Hauser apunta a la idea de ejemplaridad, que en todo juicio supone un más allá de la sentencia y de la atribución de culpas. Es decir, además de demostrar unos hechos, el juicio debe contar una historia y, sobre todo, apelar a la moral a través de ella. (1998: 93). Pero frente a la frialdad de los juicios de Nüremberg, articulados en torno a la prueba documental como principio fundamental –a pesar de la presencia de algunos testigos y de algunos films sobre los campos de concentración– Hauser propone una nueva forma de juzgar en la que se juegue con la idea de ejemplaridad: para ello es necesario llegar al corazón de los hombres, algo que, a pesar de su rigor jurídico, en Nüremberg no se había conseguido. No se trata, pues, de obtener un simple veredicto, para lo cual bastarían unos cuantos documentos que demostraran la implicación de Eichmann en la puesta en marcha de la Solución Final, sino de hacer pública una verdad: “el único medio de tocar con el dedo la verdad era llamar al máximo número

posible de supervivientes al estrado y pedir a cada uno un fragmento de lo que había visto y vivido. El relato de un cierto encadenamiento de circunstancias hecho por un solo testigo es suficientemente tangible para ser visualizado. Puestas uno al lado del otro, los testimonios sucesivos, aun relatando experiencias diferentes, darían una imagen suficientemente elocuente para ser registrada. De esa forma esperaba yo dar al fantasma del pasado una dimensión de más, la de lo real” (citado por Wieviorka, 1998: 97)

Lo que desde el principio aparece es una oposición tajante entre el estatuto de lo testimonial y el del relato histórico. En efecto, los testimonios tienen su razón de ser, precisamente, porque aportan lo que falta en el relato histórico fundado sobre el análisis de los archivos, ya que “la inmediatez de los relatos en primera persona se comporta como el fuego en el interior de la cámara refrigerada que es la historia” (1998: 97). Ese tipo de retórica dicotómica atraviesa toda la construcción teórica del estatus del testimonio que Hauser lleva a cabo en sus escritos: la emoción de la palabra en primera persona se opone siempre a la rigidez del discurso histórico.

Otro de los lugares comunes clásicos sobre el testimonio es el de su valor terapéutico, es decir, el de la posibilidad de que el superviviente evacue la angustia del recuerdo de los campos a partir de su puesta en relato. De esa forma, promover los testimonios se convertiría en una suerte de deber moral, dado que se estaría promoviendo una cierta evacuación del sufrimiento generado en los sujetos por el nazismo.

De esos dos principios generales es de donde puede derivarse todo el entramado que posibilita la emergencia de la ‘era del testigo’: si el calor del testimonio debe oponerse a la rigidez de la historia y éste cumple, además, una función de evacuación del dolor, la memoria y la historia deberán pasar a ser la yuxtaposición de testimonios no articulados entre sí que generan, sin embargo, un entramado discursivo que, por una parte, posibilita que

los supervivientes evacuen su horror y, por otra, supone una nueva forma de archivo en el que se puede tener acceso directo a la experiencia individual de los actores de la historia, sin mediación del historiador, lo cual resulta mucho más pregnante y convocante que el discurso histórico tradicional.

Si seguimos el razonamiento de Wieviorka, la matriz histórica de ese entramado de posiciones subjetivas y de discursos cruzados que vertebra la 'era del testigo' puede hallarse en el juicio a Eichmann que es, de hecho, una yuxtaposición de testimonios desvinculados entre sí cuyo fin, según la interpretación de Hannah Arendt, es reconstruir la historia de los campos, sus muertos y sus supervivientes, más que juzgar la implicación del imputado en ello.

La conclusión de todo ello es que, si bien antes del proceso a Eichmann el discurso testimonial no se hallaba inscrito en los circuitos institucionales de producción de la verdad social e histórica, esta legitimación jurídica de la posición del testigo sobre las pruebas documentales, que conlleva a su vez una emergencia de discursividades sociales cuya finalidad es, precisamente, legitimar esa posición enunciativa como forma de gestionar la memoria del horror de los campos, lo que ha generado es la "liberación de la palabra de los testigos; ha creado una demanda social de testimonios" (1998: 117).

Efecto de ello es no sólo la proliferación de testimonios publicados, sino sobre todo la nueva legitimidad social de la figura del superviviente de los campos, como portador de un saber sobre todo aquello que ha de quedar fuera del orden social. Como señala lúcidamente Wieviorka, "el superviviente adquiere [con el proceso a Eichmann] su identidad social de superviviente, porque la sociedad se la reconoce. Antes del proceso a Eichmann, el superviviente mantiene su identidad por y en la vida asociativa, una vida asociativa cerrada sobre sí misma (...) ningún segmento de la sociedad le demanda su relato. El proceso Eichmann cambia las cosas.

En el corazón de esa identidad de superviviente se le atribuye una nueva función, la de portador de historia” (1998: 118).

No es difícil relacionar esta forma de pensar el testimonio y la construcción social de la figura del superviviente con la forma en que Dori Laub plantea la construcción del lugar de enunciación del testigo de un acontecimiento del que se halla ausente como un proceso mediante el cual el superviviente empírico reclama su estatuto de testigo de ese modo, trata de hacer entrar en el espacio público y en sus regímenes de enunciabilidad la idea misma de la supervivencia. La genealogía que Wieviorka lleva a cabo con la figura del testigo puede pensarse como la historización de las luchas entre ese reclamo de una posición de testigo y las resistencias que a él tienen lugar en el espacio público.

- La historiografía colonizada por la matriz testimonial: el caso Goldhagen

Esta transformación total atañe también, por supuesto, a la polémica historiografía sobre el nazismo y, más concretamente, sobre la Solución Final². La legitimidad de la narrativa testimonial como poseedora de una verdad más allá de la historia se aloja, sobre todo, en la obviamente diferente economía de las identificaciones en ambas formas de narrar. Esa diferencia se ha mantenido activa en los estudios históricos sobre el nazismo, a pesar de las diferentes polémicas de que ha sido objeto y a pesar de la continua pregunta de los historiadores acerca del tono justo a utilizar para tratar un tema de esas características, hasta la

² Para calibrar los términos en que ese debate se produce y los problemas éticos, históricos y epistemológicos que en él se plantean, se puede consultar Friedlander (1992) y, en especial, la polémica que en él tiene lugar entre Hayden White y otros historiadores.

aparición del extremadamente polémico libro de Goldhagen sobre la responsabilidad de los alemanes ordinarios en el exterminio judío.

En palabras de Wieviorka, “la obra de Goldhagen ha pulverizado los criterios universalmente establecidos de la escritura académica de la historia. En ese sentido, es síntoma de una crisis actual de la historiografía” (120). Lo curioso es que los argumentos que Goldhagen utiliza para reivindicar su nuevo método calcan punto por punto los de Gideon Hauser al reivindicar el uso de los testimonios para la construcción de la historia del genocidio nazi.

Así, Goldhagen opone a la “fría descripción clínica de las operaciones” y a las “descripciones asépticas de las masacres” su propuesta de una “fenomenología de la masacre”, que se articula sobre un “intento de reproducir el horror, el carácter abominable de los acontecimientos para los verdugos” (citado por Wievorka, 121).

Dos problemas fundamentales surgen al revisar esa propuesta que, con voluntad de revolucionar la historiografía, lleva a cabo Goldhagen. En primer lugar, habría que cuestionar la supuesta necesidad de una representación melodramática de los acontecimientos basada en una economía de las identificaciones con los personajes. Al contrario de lo que plantea Goldhagen, ha de quedar claro que los hechos no tienen una estructura narrativa per se y, por ello, el modelo narrativo en el que se les inscriba es una opción ya no sólo estilística, sino sobre todo política. En segundo lugar, habría que preguntarse cuál es el archivo del que Goldhagen extrae ese conjunto de imágenes a partir de las cuales busca conmocionar al lector. Si hacemos caso a la confrontación que Wievorka lleva a cabo entre su texto y otras investigaciones históricas, llegamos a la conclusión de que esas imágenes violentas y melodramatizadas entran en el imaginario que pone en marcha Goldhagen a partir de las películas y emisiones televisivas que representan la violencia nazi.

Sin embargo, si tratamos de mirar un poco más allá, creo que se puede observar cómo la obra más polémica de los últimos años en la historiografía sobre el genocidio nazi –la más kitsch, por otra parte– coincide punto por punto con el ideal de construcción histórica que Gideon Hauser había elaborado unos 30 años antes. Se trata de una concepción de la historia como yuxtaposición de relatos de horrores, donde la situación ideal –irrealizable pero que se halla en la mira del deseo– sería la narración individualizada de seis millones de muertes y donde, por tanto, hay una ausencia total de voluntad de pensar en términos de procesos generales o colectivos.

En ambas propuestas el testimonio aparece como la matriz desde la cual puede llevarse a cabo esa suma de narraciones atomizadas de experiencias individuales que facilitan la identificación y la descarga de emotividad. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre ambas; si la propuesta de Hauser fue yuxtaponer en un estrado múltiples experiencias individuales del horror, lo que lleva a cabo Goldhagen en su extenso libro es un desplazamiento de la economía de las identificaciones, propia de los testimonios más melodramáticos y edulcorados, a una narración que surge del espacio académico de la historiografía. Así pues, su operación puede pensarse como una forma de inscripción de una investigación disciplinaria tradicional (su trabajo le valió el título de doctor) en la matriz discursiva desde la cual se está construyendo la memoria del nazismo fundamentalmente en Estados Unidos e Israel. No es difícil vincular el imaginario que Goldhagen pone en marcha en su relato histórico con el que Spielberg despliega en *La lista de Schindler*.

Si tratamos de entender en un sentido amplio esta idea del testimonio como matriz discursiva sobrelegitimada en el espacio público actual, creo que los programas televisivos articulados sobre la espectacularización de la palabra de sujetos marcados enunciativamente por su carácter ordinario pueden ser un ejemplo

tremendamente fecundo de ello³. En ese sentido, lo que se ha denominado ‘televisión de la intimidad’ se articula por la irrupción en el espacio público de la palabra testimonial de sujetos cuya autoridad enunciativa no es otra que la de dar fe de su propia experiencia.

c/ La era del testigo: industrialización y disciplinamiento del testimonio

¿Qué otros procesos sociales contribuyen a esa demanda social de la palabra testimonial que incluso, los llamados reality-shows sintomatizan? Wieviorka apunta a una serie de representaciones del nazismo que adquieren un carácter de evento político-cultural y que transforman los paradigmas enunciativos a partir de los cuales el genocidio nazi resulta aceptablemente narrable.

En primer lugar, el telefilm *Holocausto*, cuya importancia en la historia de la representación del nazismo es proporcional a la simplicidad de su mirada sobre el acontecimiento. Es a partir de su primera difusión televisiva, a finales de los años setenta cuando

³ José Antonio Palao desarrolla en un trabajo interesante la forma en que esta espectacularización de la palabra testimonial se articula con un dispositivo de control que puede pensarse como un panóptico invertido, refuncionalizando las lógicas descritas por Bentham y Foucault al reconstruir la relación de los lugares que ocupan vigilante y vigilado. La perversión de esta nueva topología de la vigilancia que programas como *Quien sabe donde* o *Gran Hermano* inauguran y consolidan en nuestro espacio audiovisual es que el espectador no ocupa el lugar del vigilado por un ojo que todo lo ve, sino que es puesto, por el contrario, en el lugar del policía en el caso de *Quien sabe donde* o en el de Dios castigador (mediante su voto) en *Gran hermano*. Ni qué decir tiene que la inscripción del sujeto espectral en esta posición produce una mayor identificación a la ley y, por tanto, una mayor eficacia de los dispositivos de control social.

aparece, por primera vez, la idea de que hace falta recoger en formato video los testimonios de los supervivientes de los campos.

Los efectos sociales de la proyección del telefilm son enormes, tanto por la polémica que versa sobre su propio valor estético e histórico como por la demanda de representación (a ser posible testimonial) que genera. De alguna forma, el telefilm produce en los supervivientes norteamericanos un efecto similar el que el proceso Eichmann había generado en Israel: desencadena su palabra testimonial al generar una demanda social de aquello que se piensa como su 'lección histórica'. De esa forma, la cadena de generaciones judías doblemente rota por el genocidio y por la inmigración, encuentra la vía para reconstruirse a partir de la identidad social como superviviente del genocidio y sujeto del testimonio. Los que han sobrevivido a los campos comienzan a ser personas respetables por ello y respetados en su identidad de supervivientes (1998: 134). La figura de Elie Wiesel, en la medida en que con sus escritos trata de negar el carácter necesario de la vergüenza que los supervivientes sienten por serlo, juega un rol esencial en este proceso, que más adelante será sancionado con el premio Nobel. La concesión en el 2002 de este premio a Imre Kertész, otro superviviente de Auschwitz, no ha hecho sino consolidar la ligazón, ya irreductible, entre la palabra testimonial y la construcción de la memoria del exterminio⁴.

El antecedente del juicio a Eichmann con el imaginario que pone en juego, la polémica desatada en el mundo anglosajón por Holocausto y la demanda social de representación del genocidio nazi que genera, unidos a las transformaciones de la esfera pública en nuestras sociedades –especialmente por la primacía de lo

⁴ En este sentido, resulta esclarecedor –por desafortunado– el titular con que los informativos de Televisión Española celebraron la concesión del premio: “Nobel al Holocausto”.

mediático y por lo que se ha llamado ‘ideología de la intimidad’, cuya articulación puede llevarse a cabo a partir de la matriz testimonial— generan las condiciones de posibilidad para que la idea de una recolección masiva de testimonios sobre el exterminio pueda no sólo pensarse, sino también llevarse a cabo.

Una película como *La lista de Schindler* se inscribe, en el proceso en que esa demanda de representación se articula, definitivamente, a los nuevos modelos audiovisuales y a la sobrelegitimación social de la figura del superviviente como portador de historia. De alguna forma, Spielberg consigue legitimar mediante una innegable brillantez retórica lo que Holocausto había ya realizado con mucha más tosquedad: inscribir la dinámica del exterminio en una narrativa de corte melodramático en la que un héroe individual moderno con un ideario liberal se enfrenta al monstruo del nazismo⁵.

La presencia de los supervivientes al final del film revela el emergente rol que, a partir de ahí, van a tener en el proyecto de Spielberg. De hecho, la creación, surgida del rodaje en Europa, de la *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, dirigida por el propio Spielberg, supone el intento más ambicioso hasta la fecha de crear un archivo de testimonios audiovisuales. Su precedente inmediato es, por supuesto, la *Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies*, en la universidad de Yale. Lo importante del proyecto de Spielberg es que cambia la escala de la búsqueda y recolección de testimonios. De la artesanía universitaria de Yale, que aun así había recolectado en 1995 más de 10000 horas de testimonios sobre los campos, la fundación dirigida por Spielberg inscribe la producción de testimonios en un circuito industrial.

⁵ Arturo Lozano Aguilar (2001) ha analizado críticamente las contradicciones políticas y estéticas de la opción de Spielberg.

Aparte de la escala de la producción, que adquiere dimensiones asombrosas, otro núcleo diferencial se inscribe en los proyectos de Yale y de Spielberg. Si el primero pone el acento en la recurrente condición terapéutica del testimonio y en la posibilidad de suturar las heridas abiertas por la guerra y el genocidio a través de él, el proyecto de la fundación de Spielberg se centra sobre el concepto de ‘transmisión’, en la voluntad del archivo de erigirse en puente para que la experiencia de los campos sea compartida en cierta medida por las nuevas generaciones.

Además de ello, una diferencia importante se inscribe en ambas formas de pensar el acontecimiento en sí: mientras en los archivos de Yale se hace especial hincapié en la condición de experiencia límite de lo vivido en los campos y, de ese modo, en la abismal alteridad entre el acontecimiento narrado y el lugar que está ocupando el receptor y en la dislocación estructural entre ambos espacios discursivos, en los videos de la fundación de Spielberg todo se lleva a cabo con la esperanza de presentar a ‘personas ordinarias’ –como en un magazine televisivo de tarde– que han sobrevivido al naufragio de la guerra y la deportación.

Esa voluntad explícita de tender puentes entre la experiencia de la guerra y la del espectador, cuyos espacios no se encuentran necesariamente desconectados, se explicita en los mecanismos materiales de construcción escénica del testimonio. La palabra del testigo se halla totalmente disciplinada por la normativa enunciativa que el programa ha elaborado para homogeneizar al máximo el formato de los más de 45 000 testimonios que en 1998 habían recogido: un 25% del tiempo destinado a su vida antes del genocidio, un 15% para su vida después de la guerra, un 60% para el periodo de la guerra. Pero lo más impresionante es que al final de su testimonio el testigo debe dejar un mensaje correspondiente a lo que ‘desearía dejar como herencia para las generaciones venideras’. Después de ello, la familia del superviviente, fuera de campo en toda la filmación, es invitada a reunirse con él.

Es obvia la voluntad de suturar discursivamente cualquier herida que pueda quedar abierta del genocidio nazi. Así, la familia reconstituida al final del testimonio constituye la prueba viviente del fracaso de los nazis en exterminar al pueblo judío, a la manera del happy end de *La lista de Schindler* o de *La vida es bella*.

Tal como lo plantean sus fundadores, la pretensión de la Visual History Foundation es, ni más ni menos, que elaborar la historia de la Shoah. El problema es que el hecho de pensar que la yuxtaposición de 45 000 relatos de supervivientes pueda constituir la historia de un acontecimiento como la Shoah implica que los conceptos mismos de historia y acontecimiento han cambiado: ninguna instancia se ofrece allí como mediadora entre la voz de los testigos y el saber que puede producirse a través de la documentación; ningún proceso de elaboración media entre los testimonios individuales y su yuxtaposición.

Una objeción de principio habría que hacer a este proyecto: no puede tratarse en ningún caso de la historia de la Shoah sino de la supervivencia. Pero aun así, habría que plantearse profundamente el alcance de las objeciones anteriores. No se trata de un prurito purista desde el que la yuxtaposición de testimonios no entraría dentro de los límites estrechos de una disciplina académica, sino de preguntarse sobre los efectos de una historiografía organizada de ese modo en la construcción de la memoria colectiva del acontecimiento traumático. De hecho, el problema fundamental de proyectos como el de Spielberg radica en su imposibilidad estructural de pensar la experiencia en términos colectivos o generales; no entienden la colectividad más que como suma de voces individuales.

Si bien el testimonio de los supervivientes puede aportar una serie de saberes interesantísimos e incluso imprescindibles para la construcción de una memoria de los campos, es obvio que el saber que ellos puedan poseer no deja de ser precario —ahí radica su interés, como la reflexión de Agamben demuestra— y debe ser

articulado con otros saberes, sobre todo para que su memoria no quede fijada a una serie de imágenes excesivamente pregnantes, proclives a la fascinación y a la descarga de emotividad que paralizan la comprensión cabal del acontecimiento.

Resumamos brevemente el recorrido que hace Wieviorka por la figura histórica del testigo y tratemos de sacar algunas conclusiones de su método de trabajo. En primer lugar, plantea que la propia estructuración del juicio a Eichmann en torno a una yuxtaposición de testimonios no necesariamente vinculados con la actuación del imputado genera un proceso de legitimación de la figura del superviviente que aboca a una demanda social de su saber y su palabra que anteriormente se recluía en las asociaciones de supervivientes, volcadas sobre su interior. El proceso de demanda social de testimonios llega más tarde a Estados Unidos, ligado a algunos acontecimientos mediáticos (como la miniserie Holocausto) que generan una polémica sin precedentes sobre el genocidio nazi y producen una cierta demanda de saber. La transformación del propio sistema audiovisual y la inscripción de una matriz testimonial en algunos de los nuevos formatos estrella que tratan de articular la palabra privada en el espacio público potencia la demanda social e institucional de la palabra de los supervivientes. La construcción de la memoria colectiva del genocidio nazi pasa a ser un elemento constitutivo de la identidad nacional norteamericana, cuyas relaciones políticas con Israel se ven marcadas por ello. Por fin, esa demanda creciente de lo testimonial y la transformación radical del sistema audiovisual generan las condiciones para una colecta de testimonios que, en el momento en que cae en manos de los grandes magnates del audiovisual, adquiere dimensiones industriales y ambiciones desmedidas, entre ellas la de sustituir completamente a la historia de la Shoah.

Este es, a grandes trazos, el recorrido que —de forma mucho más elaborada—, Annette Wieviorka lleva a cabo. Es importante

resaltar que en su planteamiento está ausente cualquier dimensión teórica sobre su propio método, salvo en la parte de su argumentación en que debe defender un tipo de historiografía frente a su desestructuración por la emergencia potente de las narrativas testimoniales. Pero creo que de su investigación puede extraerse una cierta enseñanza sobre un modo otro de pensar el testimonio y la posición del testigo desde su historicidad.

Porque lo que fundamentalmente me interesa del pensamiento de Wieviorka es la forma en que piensa la relación entre los procesos judiciales, las prácticas políticas y de construcción de identidades sociales y la literatura y los medios audiovisuales. En su propuesta historiográfica no se articulan en tramas diferenciadas, sino que unos afectan a los intereses de los otros y, lo que es más importante, unos generan las matrices discursivas desde las que otras prácticas tomarán cuerpo.

Dos conceptos que Wieviorka no formula ni utiliza, creo que pueden servir para explicar la lógica de su investigación: matriz discursiva y condición de posibilidad enunciativa. No es baladí que el seguimiento que arriba he realizado de su recorrido histórico se haya apoyado continuamente en estos dos conceptos. Lo interesante es que, al contrario de la mayoría de las propuestas de nueva historiografía que conozco, Wieviorka no utiliza un nuevo metalenguaje para elaborar una propuesta futura, sino que se limita a cambiar la posición de enunciación con respecto a la historiografía tradicional y a buscar, desde ahí, nuevas relaciones no formalizadas mediante el metalenguaje, pero que coinciden, si mi lectura es correcta, con algunas de las ideas que Foucault desarrolló en *La arqueología del saber* y en sus textos sobre el concepto de genealogía, como bases para una nueva historiografía de los discursos y las posiciones de enunciación.

Si entendemos la idea de genealogía que Foucault desarrolla como un trabajo de visibilización de los procesos de construcción de objetos y de sentidos en torno a ellos, así como de su ulterior

naturalización discursiva, la enseñanza de Wieviorka puede vincularse con la visibilización de los diferentes momentos históricos en los que, a través de entramados discursivos diversos, se recorta la figura del superviviente y se producen sentidos diferenciados en torno a él, generando a la vez una serie de recorridos sociales posibles para él y un espacio de enunciabilidad para su testimonio: “si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apoderarse por violencia o subrepticiamente de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia” (Foucault 1994: 18).

La cita anterior resume bastante bien el núcleo de la vinculación entre la orientación genealógica y el trabajo de Wieviorka. Ésta puede hallarse, también, en la concepción de las identidades como algo no dado, sino en continua construcción discursiva. En diferentes momentos de su cuasi-manifiesto “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1994), Foucault habla de la imposibilidad de pensar en términos de origen fuera de un paradigma metafísico; por el contrario, rescata la *entstehung nietzscheana* para elaborar el concepto de emergencia, punto de surgimiento de una interpretación o un discurso. A una idea parecida he tratado de apuntar cuando he intentado leer los operadores básicos en el análisis de Wieviorka en términos de condición de posibilidad (de emergencia) y matriz discursiva (a través de la cual emerge). Nada del orden de un origen metafísico se halla en esos conceptos, que apuntan, por el contrario, a la transformación continua de las identidades inmersas en procesos históricos y entramados discursivos que influyen decisivamente en su movilidad y sus condiciones de enunciación.

Si en el apartado sobre la construcción teórica de Agamben

he criticado la reformulación que realiza del controvertido concepto de archivo por reducirlo a una entelequia teórica difícil de apresar y desvincularlo en términos operativos del 'a priori histórico' que lo sobredetermina, creo que una investigación como la de Wieviorka apunta por el contrario a la configuración histórica de un campo discursivo y a las diversas formas de inscripción que en él ocupa la posición del testigo. Esa posición de enunciación, de importantes efectos en los procesos políticos e históricos, se halla a su vez determinada por las diferentes figuraciones sociales del superviviente que se ponen en circulación en un momento dado y que legitiman su posición o no, crean demanda de su palabra o no, inscriben su figura como constitutiva de una identidad nacional institucionalmente programada o no.

Creo, pues, que si entendemos el archivo en términos foucaultianos como el sistema de enunciabilidad en un momento dado, sistema sobredeterminado por un a priori histórico no eliminable, es posible pensar en una genealogía de las posiciones de enunciación del testigo de los campos a partir del análisis (similar al que realiza Wieviorka) de los diversos campos sociales en que por una u otra razón, se juega una transformación en la inscripción pública de la figura del superviviente. Es a partir de esas transformaciones en los imaginarios sociales y en las posiciones de enunciación que habilitan como se puede determinar, por una parte, el rol de los supervivientes en las luchas político-sociales de un momento histórico dado y, por otra parte, los modos en que la figuración de los campos se inscribe en los procesos de construcción de la memoria colectiva.

Para llevar a cabo ese proyecto de conocimiento en el caso específico de Chile, la enseñanza fundamental de Wieviorka sería que es necesario analizar casos concretos y señalar las matrices discursivas que los hacen posibles y las que ellos habilitan. Es decir, sería interesante analizar la configuración interna de los juicios argentinos y chilenos a los militares responsables de la violencia

dictatorial y el estatuto que los testimonios tienen en ellos, así como la diferente relación que las Comisiones de Verdad de ambos países mantienen con respecto a las formas discursivas a partir de las cuales describen y relatan el horror⁶, pero también las transformaciones y la proliferación de las asociaciones de supervivientes vinculándolas a las transformaciones en los sistemas y los imaginarios políticos de la época.

Es decir, a lo que la investigación de Wieviorka apunta –a pesar de que no haya en ella una explícita propuesta teórica o metodológica– es a entender las posiciones enunciativas (y, especialmente, la del testigo superviviente de los campos) en su historicidad, de acuerdo a su forma específica de inscripción en el archivo, en el sistema de enunciabilidad sobredeterminado por un ‘a priori histórico’. Esto es, creo, lo que falta en la perspectiva anteriormente analizada de Agamben.

El problema será, entonces, tratar de articular ambas perspectivas en el análisis de ejemplos concretos –como el que más adelante realizaré a partir de Tejas Verdes–, de forma que la ética del testimonio que Agamben construía sea compatible con una genealogía en sentido foucaultiano que dé cuenta de las transformaciones históricas de la posición enunciativa del testigo superviviente de los campos.

⁶ En este sentido es sintomático –y creo que abre un fecundo camino para investigaciones futuras– el hecho de que el *Nunca Más* argentino se articula en torno a una sucesión de testimonios a modo de ejemplos de las atrocidades que es necesario describir y el Informe *Rettig*, sin embargo, se construye de acuerdo a una matriz discursiva mucho más tradicional pero incluye una sucesión de biografías de los muertos y desaparecidos por el régimen dictatorial.

II. MEMORIA DE LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN EN CHILE: EL SUPERVIVIENTE EN LAS LUCHAS DE INTERPRETACIÓN SOCIAL

Lo anteriormente expuesto tiene como objetivo sentar las bases teóricas para reflexionar sobre los testimonios de los supervivientes de los campos de concentración de las dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano. Por ello habrá que tener en cuenta, en primer lugar, las diferencias elementales entre el exterminio nazi y la represión militar en América Latina. A pesar de compartir numerosos rasgos en común (sobre todo desde el punto de vista de la experiencia que de ello hacen las víctimas) las tecnologías de la represión son obviamente diferentes y generan efectos sociales diversos. A pesar de que ello será siempre tenido en cuenta, se trata de un aspecto que aquí no es posible desarrollar: el trabajo se centrará, por el contrario, en la especificidad de las representaciones concretas de la violencia desplegada por esos aparatos de represión.

Uno de los grandes debates que se viene desarrollando en el Cono Sur latinoamericano en los últimos años es el que gira en torno a la construcción y gestión de la memoria de los horrores de sus recientes dictaduras y el rol que ésta debe jugar en la construcción de un imaginario democrático. Las transiciones políticas que tienen lugar desde las dictaduras militares a sistemas democráticos ultraliberales son un espacio privilegiado para el análisis de la elaboración de los compromisos que determinarán la construcción y fijación de las imágenes sociales de la dictadura y sus mecanismos represivos, así como de la experiencia del horror vivida por las víctimas.

De lo que aquí voy a tratar de reflexionar es del rol que juega la figura del testigo superviviente de los campos en ese complejo proceso de construcción de una memoria social de la violencia dictatorial. Un trabajo ulterior me llevará, espero, al análisis de las transformaciones históricas de la representación del superviviente y su relación con las demandas sociales de saber. Lo interesante de ese análisis es que el lugar del testigo superviviente es un lugar de enunciación, pero absolutamente vinculado a la red de representaciones que sobre él circulan en lo social: su espacio enunciativo y

su legitimidad surgen de las transformaciones del espacio público y mediático y del lugar que en sus imágenes se le otorga, tanto a los campos de concentración como a sus supervivientes.

Es decir, el espacio público y mediático tiene la capacidad de borrar toda inscripción de la demanda social de testimonios y de representaciones de los supervivientes de los campos; también tiene, por otra parte, la capacidad de generar esa demanda de representación de acuerdo a sus propias transformaciones internas. De su dinámica dependerá, por ello, la producción de testimonios y las modalidades específicas en que estos se lleven a cabo, así como sus modos de circulación social.

Si en el caso del exterminio nazi el juicio a Eichmann o la aparición de ciertos productos audiovisuales abren el campo a la proliferación de testimonios y a la construcción de la figura del testigo como portador de historia, en el caso de la represión en el Cono Sur los eventos a remarcar en una posible genealogía del testimonio serían fundamentalmente tres, si dejamos a un lado las batallas por la memoria internas al periodo dictatorial. En primer lugar, la constitución de las Comisiones de Verdad y la publicación de sus informes; en segundo lugar, los procesos jurídicos abiertos por el aparato jurídico nacional contra los militares encargados de organizar la represión masiva durante la dictadura¹, cuya importancia es mucho mayor en Argentina; en tercer lugar, sobre todo en el caso chileno, la más reciente detención en Londres

¹ Si bien en Chile la magnitud de los juicios a los militares no es comparable, en un primer momento, a la de los juicios a los altos mandos argentinos, también hubo una serie de procesos fundamentalmente a los militares implicados en el caso de la *Caravana de la Muerte*. Un texto como *Los zarpazos del puma*, de Patricia Verdugo, en el que se narran con detalle los episodios de esa matanza con nombres y apellidos, abre una vía para que lo testimonial penetre como matriz discursiva en el espacio público.

debido a una orden de la Audiencia Nacional Española de Augusto Pinochet, su retención en Inglaterra durante meses y los intentos de procesamiento por los aparatos jurídicos nacionales a su vuelta a Chile.

A modo de hipótesis operativa que sólo un trabajo de campo extenso y complejo puede verificar y completar², podríamos pensar que esos tres momentos privilegiados en los que se está jugando a un tiempo la relación de una nación con su verdad y el estatuto que el pasado ominoso va a desempeñar en la construcción de un futuro que se quiere otro, marcan tres momentos de apertura del campo social a la problemática de los supervivientes de los campos de concentración y generan transformaciones en las condiciones de enunciabilidad del testimonio, es decir, en el archivo que marca las relaciones entre lo decible y lo indecible en una época dada.

Lo que se juega, por supuesto, es la inscripción del sujeto de enunciación testimonial en una red de representaciones de la supervivencia que lo apresa y le marca los espacios que puede y no puede transitar. A esa red de representaciones no es ajena la constitución de diversas asociaciones ligadas a la supervivencia y a las pérdidas sufridas en los años de la dictadura, siendo las más conocidas entre ellas las Madres de Plaza de Mayo en Argentina y la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos en Chile, que vehiculan el reconocimiento de una identidad social ligada, en mayor o en menor medida, a la supervivencia de la violencia dictatorial y que se inscriben en el mapa sociodiscursivo de forma diferenciada, produciendo efectos complejos en él.

Pero lo que gravita sobre toda esta problemática, y ello lo diferencia enormemente del caso nazi, es la transformación

² Como he planteado en la Introducción, espero poder llevar a cabo ese proyecto en mi tesis doctoral.

ocurrida en el espacio público en los últimos años. Si en las democracias liberales de Occidente esa transformación suele leerse como la emergencia de las lógicas postmodernas articuladas en torno a la globalización de los circuitos de mercado y a la hegemonización de las discursividades mass-mediáticas como matrices imaginarias que vertebran lo social, en el caso de Chile puede pensarse que fue en el interior del régimen autoritario desde donde se llevó a cabo la desestructuración de los lazos sociales y discursivos necesaria para que esa transformación del espacio público en espacio mediático fuera posible, al tiempo que se implementaban las lógicas ultraliberales en materia económica que la administración estadounidense de turno preconizaba.

Esa importantísima transformación del espacio público en los años ochenta y noventa, que como hemos visto posibilita la emergencia de lo que Wieviorka denomina 'la era del testigo', no deja de producir efectos en Argentina y Chile. Evidentemente, tampoco deja de hacerlo la globalización de los circuitos de los bienes culturales y de las problemáticas teóricas surgidas principalmente en los Estados Unidos. Creo que habría que interrogar, en ese sentido, la importancia de la legitimación de la pregunta por la memoria de la Shoah y por la gestión de las imágenes del horror en la academia estadounidense en los estudios latinoamericanos sobre la construcción de la memoria de las dictaduras del Cono Sur³.

De hecho, la colonización del espacio público en Chile por el imaginario mass-mediático y las discursividades propias de los

³ Esta investigación no puede sustraerse, obviamente, a esa vinculación. Es sintomático que la mayor fuente documental consultada para la elaboración de este trabajo, la Biblioteca del Proyecto Memoria en Buenos Aires, esté financiada por la Social Science Research Council que no escapa, a su vez, a la financiación de la Fundación Rockefeller.

regímenes del capitalismo avanzado ubica la posibilidad de acción política y la representabilidad de la denuncia cívica (paradigmas en los que, de alguna forma, trata de ubicarse la palabra testimonial clásica) en el interior de un entramado de puros gestos audiovisuales en el que las plataformas del consenso neoliberal son capaces de absorber y refuncionalizar cualquier elemento crítico.

Por ello, hay que tener en cuenta que el proceso de represión brutal de las dictaduras del Cono Sur es estrictamente contemporáneo a la gestación de las condiciones de posibilidad para la emergencia de la 'era del testigo' y que, precisamente, son los años ochenta y noventa en los que el panorama que Wieviorka define como tal toma definitivamente cuerpo. He señalado antes cómo la idea de Wieviorka apunta a una demanda social de saber en Israel, Francia y Estados Unidos, sobre las condiciones específicas de la Shoah y sobre la experiencia que las víctimas pudieron hacer de ella, pero apunta también a una transformación matricial en el eje de los discursos públicos: lo testimonial se convierte en la matriz enunciativa de diversas textualidades con una importante pregnancia social.

El problema, entonces, podría formularse de la siguiente manera: ¿Cómo se constituyen la identidad social del superviviente y los espacios enunciativos que éste construye para testimoniar en el momento en que en el espacio sociodiscursivo de la globalización asistimos a la emergencia de la 'era del testigo'? es decir, ¿cuáles son los desajustes inevitables entre la sobrelegitimación de la figura del testigo como portador de historia en el espacio cultural global y la posición del testigo superviviente en las sociedades postdictatoriales del Cono Sur, marcadas por el trauma demasiado reciente de la violencia dictatorial y por un duelo social que no termina de llevarse a cabo de forma satisfactoria?

Desde la liberación de los campos nazis hasta la puesta en marcha del proyecto de Spielberg transcurren unos cincuenta años,

durante los cuales la figura del testigo –como figuración y como identificación social– sufre una serie de cambios que culminan con su articulación a una lógica industrial de producción de testimonios que son sancionados como portadores de historia y, por ello, de un saber vedado a los demás. Sin embargo, en el Cono Sur latinoamericano el periodo que media entre la instauración de un sistema de campos de concentración y tortura y la emergencia de testimonios sobre ello es mucho más corta. A ello ayuda, por supuesto, que en el espacio de la cultura global y, especialmente, de la imaginaria antifascista, la figura del superviviente de los campos de concentración es un elemento reconocible como tal, incluso antes de que los métodos represivos coordinados por Chile, Argentina y Uruguay se pusieran en marcha.

Ello explica que, al contrario que los primeros testimonialistas de los campos de concentración nazis, Valdés pudiera escribir ya en 1974, semanas después de su internamiento, desde un código narrativo más o menos reconocible y apelando a una tradición ya fijada de testimonios de los campos de concentración.

Lo que queda por explicar es, entonces, la relación específica que mantiene el desarrollo inmanente del campo discursivo chileno en lo referente a las posiciones enunciativas que el superviviente puede ocupar en él con la presión de un campo sociodiscursivo, más o menos globalizado, en el que la posición testimonial se ha convertido en una de las matrices discursivas legitimadas por la academia y por los discursos con mayor pregnancia social. Este problema de largo alcance desborda, obviamente, los objetivos de este trabajo, pero se hallará siempre en el horizonte de las preguntas que desde aquí podrán lanzarse al texto a analizar y a los procesos sociales que trato de pensar en relación a él.

En lo que sigue, trataré de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad y las contradicciones inmanentes a los procesos de construcción de una memoria de la violencia en Chile. Y trataré

de señalar también los elementos que han hecho posible la constitución del escenario de memorias en conflicto que marca a la postdictadura. Todo ello se concretará en el análisis de un soporte privilegiado para pensar esos problemas: los avatares del testimonio que, de alguna forma, inaugura la larga serie de narrativa testimonial de los campos de concentración chilenos y cuya función en los debates sobre el rol del pasado violento en el Chile actual reviste más importancia que cualquier otro si exceptuamos, quizás, el relato de Luz Arce, quien da testimonio del trayecto subjetivo desde su detención hasta su completa subordinación a las órdenes de la DINA.

Tejas Verdes, diario de un campo de concentración en Chile, puede pensarse como el texto inaugural de una tradición que todavía sigue vigente y como el momento fundacional no de la palabra testimonial, pero sí de la inscripción en el espacio público de un testimonio de los campos, que más tarde proliferarían en el Cono Sur. Evidentemente, el espacio público en el que busca incidir Valdés, en principio, es el europeo: en primer lugar, porque obviamente su testimonio resulta impublicable en el Chile de Pinochet, sobre todo en 1974, pero también porque en ese momento es tremendamente importante la batalla por la opinión pública de las democracias europeas, única área geopolítica que, aparentemente, puede contrarrestar o ayudar a frenar la ayuda norteamericana a la Junta Militar que desde septiembre de 1973 gobierna impunemente Chile.

Lo que creo que puede resultar interesante, y ello se halla en la base del análisis que voy a proponer, es confrontar el modo en que en 1974 el testimonio de Valdés se presenta en Barcelona, como denuncia de la brutalidad del sistema represivo pinochetista, y la forma en que, en 1996, se hace público el texto por primera vez en Santiago de Chile, en pleno proceso transicional, con la clara voluntad de incidir en el importante debate cultural y político sobre la herencia del régimen anterior que en ese momento se

está tratando de llevar a cabo, al menos por los sectores vinculados a la izquierda política.

La confrontación de dos momentos marcados por lo ocurrido en un periodo intermedio de veinte años, puede servir para constatar cómo un mismo texto incide públicamente desde dos espacios absolutamente diferentes cultural y políticamente. Puede servir también para analizar algunas de las diferencias estratégicas del testigo superviviente para hacer oír su voz en el espacio público, con objetivos claramente diversos. Pero, sobre todo, ha de servir para reflexionar sobre el modo específico en que la Transición chilena trata de pensar su pasado inmediato y trata de generar las condiciones de representabilidad de un trauma social enorme que ha encontrado grandes resistencias políticas e institucionales para ser objeto de un proceso de elaboración que permita evacuar, en lo posible, la angustia que inevitablemente genera.

2.1. DUELO Y MEMORIA SOCIAL

El concepto de ‘trauma’ que he utilizado más arriba, es uno de los más discutidos y usados para tratar de pensar el modo de relacionarse de la sociedad postdictatorial con su pasado inmediatamente anterior, vinculándolo a los conceptos –también provenientes del campo psicoanalítico– de ‘duelo’ y ‘melancolización’. Me parece que conviene interrogar a qué apunta esa socialización de conceptos y estructuras que en el psicoanálisis se hallan indisolublemente ligadas a la particularidad deseante de un sujeto individual. ¿Cómo entonces admitir la extrapolación de esos conceptos que provienen de una teoría cuya principal orientación es la clínica al terreno de un esquivo sujeto colectivo identificable vagamente con ‘la sociedad’?

Si bien hay ciertas lógicas tendenciales que permiten hablar de procesos subjetivos, más o menos generalizados, y de la aparición, bajo determinadas estructuras sociales, de patologías que en otros momentos históricos no hubieran surgido, es necesario tener en cuenta que la aplicación de conceptos psicoanalíticos a procesos sociales que van más allá de la particularidad del deseo subjetivo no puede realizarse más que en el registro de la metáfora: ello no quiere decir, sin embargo, que no podamos abastecernos en esa teoría de la subjetividad de un saber sobre el deseo y sobre los modos de goce de los sujetos, que es, al fin y al cabo, lo que se halla en la base de las lógicas sociales y de los procesos de transformación política.

Es necesario pensar que la extrapolación de esas categorías a subjetividades colectivas tiene obvias limitaciones al homogeneizar una multiplicidad de sujetos que gozan de modo particular y pensarlos como una única entidad sujeta a un único modo de goce. Pensar que ese desplazamiento teórico es natural y no cae del lado del tropo implicaría pensar lo social bajo una concepción

unitaria y operaría un gran reduccionismo sobre las categorías psicoanalíticas, ya que las inscribirían en una lógica del ‘para todos’ que, precisamente, lo que niega es la particularidad del deseo de cada sujeto, piedra angular de la clínica y la teoría psicoanalítica.

Desde esa perspectiva, la idea de trauma aplicada a la historia de una colectividad ofrece algunas cuestiones interesantes que pueden resultar fecundas para el análisis de algunas de las lógicas sociales de la postdictadura. Francesc Roca vincula la idea de trauma con la temporalidad de la subjetividad: siendo una vivencia que el sujeto percibe como extraña a sí mismo, como ajena a su biografía, como un accidente que provoca una discontinuidad en el tiempo subjetivo, ¿hay alguna forma de que el sujeto incorpore el suceso traumático a su historia? ¿alguna manera de que ese acontecimiento pase a convertirse en “evidencia de su cualidad de sujeto sometido a la causa del deseo?” (1998: 77).

El problema es que el acontecimiento traumático es expulsado del entramado narrativo con el que el sujeto organiza su propia biografía para sí mismo y, así, de la temporalidad no cronológica sino vivencial a partir de la cual se sitúa en el mundo y produce una experiencia de él: “podemos percibir en la actividad del aparato psíquico otra temporalidad distinta de la meramente cronológica: la de la relación del sujeto con su deseo, o mejor, la relación del sujeto con los sucesivos encuentros con objetos capaces de representar su propio deseo, encuentros con los cuales el sujeto construye su historia” (Roca 1998:80). El trauma sería, pues, lo que viene a establecer un hiato en esa temporalidad subjetiva, dado que se trata de un suceso que amenaza con producir una disolución del Yo y, por ello no puede inscribirse en la lógica del deseo del sujeto¹.

¹ Si tratáramos de extrapolar este problema a la enunciación testimonial –luego lo haré más detenidamente– podríamos plantear, con Lawrence

En ese sentido, el acontecimiento traumático se sitúa con respecto al sujeto en una relación de extimidad, es decir, en una relación de intimidad externa, nuclear pero inabarcable; como lo que queda por fuera del sujeto (no se reconoce como tal en él) pero que, sin embargo, emerge, por la vía del síntoma, en todos sus dichos, convirtiéndose en el verdadero motor de su deseo inconsciente.

Diferentes discursos teóricos vinculan la experiencia histórica de los regímenes totalitarios y autoritarios a la idea de trauma, estableciendo un paralelismo entre la relación que mantienen, por una parte, un acontecimiento violento con la historia de un pueblo y por otra, el acontecimiento traumático con la biografía de sí sobre la que se sostiene la posición del sujeto. De esa forma, se piensa el acontecimiento histórico desde el paradigma de la vivencia subjetiva: la relación que ocupe en la memoria de una colectividad será la misma que el sujeto otorga, en su biografía, al trauma. Es decir, a menos que algún proceso cambie las cosas, será expulsado de ella, no reconociéndolo más que como causa de angustia.

Un enorme proceso de elaboración es necesario para que ese trauma pueda inscribirse en la temporalidad del sujeto y éste pueda localizarse en la vivencia traumática como sujeto de deseo, evacuando los impasses subjetivos y la angustia que ellos generan. Ese proceso de elaboración podemos pensarlo como la puesta en discurso del acontecimiento traumático y ello, si seguimos la hipótesis

Langer que “el testimonio es una forma de memoria (...) luchando contra lo que podemos llamar memoria disruptiva, es un esfuerzo de reconstruir algo similar a una continuidad en la vida como si fuera una existencia normal. La ‘cotemporalidad’ deviene el principio de esos testimonios, en tanto que el testigo lucha con la imposible tarea de hacer que sus reminiscencias del campo se articulen con el resto de sus vidas” (Langer 1991: 3)

desarrollada por Roca, sólo puede llevarse a cabo a través del fantasma², modo en que en un análisis puede hacerse entrar a la vivencia traumática en el entramado narrativo que sostiene al sujeto en su posición deseante.

Y ese proceso de elaboración tiene que ver con la idea de duelo, idea omnipresente en los discursos que tratan de dar cuenta de la condición de las postdictaduras latinoamericanas. En el caso de Argentina y Chile, el problema del trabajo del duelo reviste un carácter específico, debido a las novedosas tecnologías de la represión que se implantaron: la emergencia de la figura de los desaparecidos supone un problema fundamental para llevar a cabo este trabajo de elaboración, dado que para ello es necesaria la certeza de la pérdida que el acontecimiento traumático ha generado.

De ese modo, la única forma de que el acontecimiento socialmente traumático pueda ser inscrito en el tiempo de la sociedad (en su historia y su memoria colectiva) es a través de un trabajo del duelo en el que necesariamente tendrán que ponerse en juego representaciones y figuraciones de los objetos de la pérdida y de los dispositivos represivos a través de los cuales esas pérdidas han tenido lugar. Esas representaciones son las que un proyecto de análisis como el que aquí se propone va a tratar de analizar centrándose, en este caso, en el rol que la figura del superviviente de los campos de concentración juega en ese complejo proceso de elaboración

² En palabras de Roca: “Una experiencia vivida como traumática por colocar al sujeto frente a su falta de ser sólo a través del fantasma puede entrar en el discurso con el que el sujeto se dice a sí mismo como siendo en los intervalos de la continuidad de dicho discurso, como ex-sistiendo. O dicho de otro modo: sólo a través del fantasma una vivencia traumática puede dejar de ser un fenómeno que se manifiesta en sí mismo y no a través del logos, y transformarse en síntoma, donde el sujeto puede llegar a decirse como sujeto de su propio deseo al adquirir dicha vivencia “sentido” en la vida del sujeto” (1998: 80).

del acontecimiento traumático, necesario para que éste pase a formar parte de la historia y memoria de una sociedad postraumática.

El problema general que subyace al objeto de análisis que desde aquí se trata de producir tiene que ver, así, con la forma específica en que los procesos de transición a la democracia en Argentina y Chile han gestionado las imágenes y representaciones de aquello que en su pasado inmediato resulta inasumible para un proyecto de construcción democrática. Dado que el objeto concreto de análisis de este trabajo va a ser *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*, a partir de ahora trataré de centrarme específicamente en el caso chileno, pero acudiendo a algunas teorizaciones que tienen como objeto el proceso argentino, pero pueden servir para comprender algunos aspectos globales.

Sobra decir que los procesos de transición desde la dictadura militar chilena hasta la democracia neoliberal actual tienen poco que ver con la transición argentina: los compromisos transicionales no son los mismos y el rol de las representaciones de la violencia dictatorial tampoco. Falta, por el momento, un análisis comparativo de ambos procesos, pero lo que sí es claro es que la construcción de una verdadera democracia en ambos países pasa por la construcción de una memoria colectiva de la violencia dictatorial que sirva para inscribir el acontecimiento traumático, ya elaborado —lo cual no quiere decir fijado—, en el devenir histórico de las sociedades del Cono Sur.

Los dos significantes que encabezan este apartado aparecen por tanto como dos puntos de referencia sobre los cuales pivotan la mayoría de los discursos sociales que tratan de construir un discurso crítico sobre el pasado reciente. Por una parte, la recurrente invocación a la memoria propone una marca divisoria en el campo social entre aquellos que prefieren olvidar lo ocurrido en la dictadura y los que necesitan que salga a la luz de la esfera pública. Por otra parte, desde las posiciones discursivas ligadas a la izquierda política se habla de la imposibilidad de llevar a cabo el necesario

trabajo del duelo sobre las pérdidas físicas y simbólicas que la violencia dictatorial ha generado en la comunidad: la problemática de la desaparición de los cuerpos no es el menor obstáculo para ello. Veamos con detenimiento cómo pueden articularse estas dos problemáticas, que creo se hallan bastante ligadas.

- La memoria social, entre la reivindicación y la espectacularización de su ausencia

En primer lugar, vale la pena llamar la atención sobre dos procesos simultáneos y aparentemente contradictorios sufridos por la idea de 'memoria' de la dictadura pinochetista (y, en general, en todo el Cono Sur, siguiendo una cierta lógica global). Por una parte, hay una impresionante proliferación de 'discursos sobre la memoria', tanto en la primera transición como en la actualidad, articulados desde posiciones muy diversas del mapa socio-cultural, no únicamente ligados a la izquierda política (aunque de ella provengan la mayoría). Por otra parte, esos discursos múltiples y variados se articulan sobre la constatación de la inexistencia de un proyecto de construcción de la memoria y sobre la división del campo social en dos bandos enfrentados: los que se hallan a favor y en contra de la memoria; es decir, se articulan sobre una queja fundamental, la de que en la sociedad postdictatorial es subversivo y transgresor el mero hecho de plantear la pregunta por la memoria, porque los gobiernos estatales nada quieren saber de ella.

Esa aparente contradicción del estatuto de la memoria en las discursividades postdictatoriales (importante proliferación de discursos que niegan que exista la preocupación por la memoria) creo que tiene algo que ver con la lógica que Wieviorka señalaba como constitutiva de la llamada 'era del testigo': sólo esa preocupación por la memoria como concepto esencial en la vertebración de lo social puede explicar la proliferación en condiciones de legitimidad de posiciones enunciativas ligadas a lo testimonial.

El filósofo Andreas Huyssen creo que ha pensado de forma interesante esta contradicción. Habla sin tapujos de un boom de la memoria, articulada en torno al objetivo de un recuerdo total: "una delirante fantasía archivística, ¿o hay tal vez otra cosa en juego en este deseo de traer tal variedad de pasados al presente?" (1999: 8). Huyssen señala cómo, en los últimos años, la memoria se ha

convertido en una “obsesión cultural de gigantescas proporciones” (9), pero, al mismo tiempo, los sectores críticos acusan a nuestra cultura de amnésica, reprochándole su incapacidad y su negativa a recordar. Tras abordar algunos de los espacios teóricos en los que esa preocupación por la memoria toma cuerpo, Huyssen trata de pensar el estatuto de la memoria y sus rituales en la esfera política, arriesgándose a plantear lo siguiente:

“El mandato universal del ‘nunca más’ y el uso de la memoria con fines políticos se han convertido, efectivamente, en un velo que cubre y oculta atrocidades que tienen lugar en nuestro mundo actual: aquí la memoria del Holocausto funciona como pantalla que hace invisible. Tenemos que enfrentarnos a la difícil cuestión de ver en qué medida los rituales de la memoria pública en nuestra cultura constituyen, al mismo tiempo, estrategias para olvidar. Para evitar malentendidos: queda claro que no se trata aquí de una cuestión de intenciones morales. Me refiero a una función y una política” (1998: 10)

En efecto, desde la perspectiva desde la que en este trabajo propongo hablar de la memoria, el concepto apunta al modo específico en que un sujeto (o un actor colectivo) se relaciona con las representaciones de su pasado, es decir, al modo en que estas representaciones son subjetivadas. Por ello en el tipo de representación que sea objeto de esa subjetivación –es decir, que el sujeto incluya en su historia como experiencia– es donde se juega la condición política de la memoria: no basta, pues, con la repetición compulsiva del imperativo de recordar que como ya han señalado diversos analistas obtura, en muchos casos, la posibilidad misma de producir una elaboración coherente del acontecimiento traumático.

Este planteamiento abre un reto para el análisis de la construcción social de la memoria: tiene poco sentido seguir planteando la

cuestión de la memoria en términos de a favor o en contra; habrá que poner el acento, por el contrario, en las modalidades específicas en las que su construcción se lleva a cabo –a través de representaciones concretas– y en la forma de aquellos discursos sociales que tratan de fijarla.

Por ello, Huyssen diferencia prudentemente los procesos de memorialización en Estados Unidos y Europa de los de América Latina, apreciando las enormes diferencias entre la institucionalización de la memoria en los países del Norte y los esfuerzos de las asociaciones de familiares de detenidos desaparecidos en Chile y Argentina. Sin embargo, a pesar de las enormes diferencias históricas entre las situaciones de la memoria postraumática en ambas áreas geopolíticas, tampoco los países del Cono Sur pueden suscribirse en cierta medida a alguna de las lógicas que Huyssen señala:

“Mi hipótesis sería que nuestra actual cultura secular siente tanto miedo y terror de olvidar, que intenta contrarrestar estos temores con estrategias de supervivencia, estrategias de conmemoración. Pero cuanto más se nos pide que recordemos en medio de la explosión de la información, más parece que corremos el riesgo de olvidar, inmersos en una cultura que sigue teniendo una fuerte impronta local y es inevitablemente nacional, pero que se ve arrastrada al violento remolino de la información globalizada” (1998: 10).

Esa obsesión por la recuperación archivística del pasado tiene que ver, según los planteamientos de Huyssen, con las profundas transformaciones espacio-temporales en las que se halla inmersa nuestra cultura presente: lo que genera el deseo del pasado y nos hace responder tan favorablemente a los mercados de la memoria es, sobre todo, la transformación de la temporalidad que tiene lugar en nuestras vidas como efecto de los cambios tecnológicos, los medios masivos de información y los nuevos patrones de

consumo y de movilidad global. Huyssen señala que ante esas transformaciones, nuestra cultura deriva hacia un proceso de ‘musealización’, no necesariamente ligado a la institución del museo en su sentido físico concreto, sino como lógica infiltrada en diversos aspectos de nuestra vida, nuestra relación con la temporalidad y la historia: “nunca antes había habido un presente tan obsesionado por el pasado” (1998: 11).

Así pues, habría que inscribir los discursos de reivindicación de la memoria postraumática en el Cono Sur en esa lógica global de recuperación del pasado generada por una crisis de la temporalidad en nuestras sociedades. Es necesario diferenciar, sin embargo, entre prácticas de memoria como las promovidas por familiares de los desaparecidos en Argentina y Chile, ligadas a procesos de democratización y luchas por los derechos humanos, de la musealización del Holocausto por la administración Bush (padre) en Estados Unidos, que sirve, efectivamente, como pantalla de invisibilización de procesos políticos y bélicos contemporáneos.

El mismo Huyssen, en otro artículo en que se interroga por la significación del ‘Parque de la Memoria’ en Buenos Aires (2000), señala que las controversias locales sobre el pasado y su representación en el Cono Sur encuentran un punto de referencia en las políticas de conmemoración del Holocausto, tan visibles en los medios globalizados, pero se concretan en un espacio político absolutamente diferente, en el que sigue en pie una cierta resistencia a cualquier tipo de memoria sobre la violencia dictatorial, proveniente de los sectores ligados a los círculos militares.

Pero en las intensas polémicas que han atravesado las diversas fases del proyecto de construcción de este parque de la Memoria pueden leerse las contradicciones no ya entre aquellos que se oponen directamente a la idea de memoria –cada vez son menos sectores sociales los que apoyan este rechazo, pero algunas voces militares todavía hacen apología del olvido explícitamente–, sino entre diferentes modos de pensar la forma en que el pasado traumático

y sus huellas pueden inscribirse en el presente, esto es, entre diferentes políticas de memoria ligadas a diferentes políticas de representación.

De algún modo, “la memoria, para poder ser transmitida, tiene necesidad de soportes, de marcas, de lugares físicos que evoquen concretamente el pasado cuyo recuerdo deseamos mantener” (Groppo: 29), y a ello apunta también el importante concepto de “materialización de la memoria” que la socióloga Elizabeth Jelin (2000: 11) pone en juego. Quizá por ello algunas de las últimas leyes de los gobiernos militares tuvieron como objetivo el desmantelamiento de algunos de los recintos que podían servir de soporte a un proceso de construcción de memoria colectiva. En esa misma línea hay que entender, por ejemplo, el proyecto de Menem de derribar el edificio de la ESMA o la transformación de la prisión central de Montevideo en un enorme shopping. Este último espacio metaforiza a la perfección la eficaz alianza entre la lógica de consumo y el tipo de representaciones del pasado que los aparatos postdictatoriales ponen en marcha.

En un minucioso análisis sobre las diferentes fases del proyecto de construcción del Parque Memoria –que es, hasta la fecha, el más ambicioso intento de cristalizar en una acción institucional las tentativas dispersas de construcción de una memoria del horror dictatorial en Argentina– Graciela Silvestri (2000) apunta la idea de que es el cruce de distintas concepciones de la relación entre memoria y representación lo que genera una de las principales dificultades para que esta iniciativa cumpla, en la medida de lo posible, con sus objetivos fundamentales. La yuxtaposición de diferentes lógicas memoriales que coexisten en la sociedad argentina, pero que son difícilmente articulables entre sí obstaculiza que la brillantez de las obras arquitectónicas y escultóricas presentadas a concurso generen un entramado en el que pueda tomar cuerpo la memoria colectiva.

En el fondo de la cuestión concreta del Parque de la Memoria

y de otros monumentos dedicados explícitamente –y con todo el apoyo institucional– a la cristalización de la memoria del horror, lo que subyace es una lógica de la espectacularización, por la que la representación del pasado violento se desliza –a pesar de las buenas intenciones– hacia el kitsch, y ello no necesariamente a partir de un paradigma melodramático. La idea de un espacio exquisitamente diseñado y pensado como lugar de reflexión sobre las heridas abiertas por la violencia dictatorial saturado por 665 obras escultóricas que taponan todos los vacíos del Parque con formas plásticas que –para que nada quede sujeto a indeterminación o incertidumbre– son ‘explicadas’ mediante descripciones escritas por los propios autores (Silvestri, 2000: 23) metaforiza a la perfección la lógica de lo espectacular que convierte en fallidos proyectos en principio interesantes.

Lo que interesa de esto es que distintas lógicas sociales se sirven de diversas formas de pensar la memoria, pero no es necesario para ello que el campo social se divida en aquellos que están a favor o en contra de la memoria del horror, porque voluntades claramente ‘a favor’ de la memorialización pueden producir (como en el caso del Parque de la Memoria) efectos de obturación o simplemente una espectacularización museística del pasado que convierta la violencia dictatorial en objeto de consumo –no otra cosa hacen films tan decididamente pro memoria como *La lista de Schindler* o *La vida es bella*. El problema a analizar, entonces, radica en el tipo de memoria que se propone desde los diferentes sectores sociales y en los modos en que, efectivamente, estas políticas de la memoria toman cuerpo en lo social.

En este sentido también Blas de Santos apunta a los efectos contradictorios de los actos conmemorativos en Argentina: “En la opinión pública circula la creencia de que muchos de los males de la actual situación se deben al déficit de memoria que nuestra sociedad aparentemente padece. Una especie de amnesia colectiva del pasado político reciente. Podría estar de acuerdo si de esa forma

se estuviera aludiendo a los efectos paradójales del exceso de rememoración en que estamos sumergidos” (2001: 11).

A lo que apunta de Santos en su escrito es a pensar la proliferación de actos de rememoración en la Argentina postdictatorial³ en términos de una ritualidad que, por una parte, trata de fijar imágenes del pasado desvinculándolo de los problemas actuales mediante la construcción de una distancia irreductible con el presente y, por otra parte, sirve a la veneración de una identidad política que trata de no afrontar los retos del presente, sino que aborda desde la misma posición discursiva de hace veinte años las problemáticas actuales.

La idea de Huyssen, aplicable sobre todo a las democracias liberales del Norte, es de acuerdo a estos planteamientos también aplicable a algunos de los procesos de las sociedades postdictatoriales del Cono Sur. También Pilar Calveiro (2001), refiriéndose al mismo escenario político que De Santos, apunta a la incongruencia de los imperativos categóricos de no olvidar ya que, según un planteamiento bastante extendido entre los teóricos de la Memoria, ésta es absolutamente inseparable del proceso de Olvido. La metáfora del Funes borgeano y su inverosímil memoria total sirve para mostrar la imposibilidad de que la inscripción del pasado en el presente se lleve a cabo sin pérdidas.

Es este uno de los puntos fundamentales en que convergen la mayoría de las propuestas más interesantes sobre la construcción de la memoria: el pasado no puede advenir al presente sin que algo quede fuera, sin que algo de lo efectivamente ocurrido se pierda. La ya clásica distinción de Todorov –a propósito, no lo

³ Que tocaría fondo con la propuesta de la ‘Ley provincial de la Memoria’, propuesta por Eduardo Sigal, por la cual se obligaría a la realización de actos en todas las instituciones de la provincia de Buenos Aires destinados a impedir que se borre el recuerdo de la dictadura militar.

olvidemos, de la memoria de los campos de concentración nazis—entre ‘memoria literal’ (donde el acontecimiento es preservado en su literalidad, permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo) y ‘memoria ejemplar’ (el acontecimiento es recuperado como manifestación de una categoría más amplia, de la que proporciona una enseñanza) (Todorov, 1994 y 2000) apunta también, desde una perspectiva ética, a denunciar la inoperancia de un exceso (o abuso) de memorialización, es decir, de una memoria que trate de recordar el acontecimiento sin que nada de él se pierda. Por ello el proceso de construcción de la memoria se halla indisolublemente ligado a la idea de representación y no a la de reconstrucción⁴: un resto quedará siempre del proceso de apropiación del pasado por parte de la cultura presente.

- Memoria de la violencia en Chile

Es cierto que esa proliferación de discursos sobre la memoria es muy superior en América del Norte que en el Cono Sur, como también es superior en la Argentina de Alfonsín, Menem y De la Rúa que en el Chile de la Concertación. En efecto, no es tan fácil pensar que en Chile la reivindicación de la Memoria sea algo tan generalizado desde los diversos sectores democráticos como en Argentina, donde sólo se oponen a ella explícitamente los sectores más conservadores —y no todos— del aparato militar y, concretamente, aquellos que se hallan directamente vinculados a la

⁴ Aunque, como De Santos señala en su artículo, haya habido recurrentes intentos de ‘reconstruir’ la experiencia de los detenidos en las salas de tortura como condición de posibilidad para una ‘comprensión’ verdadera de la angustia de los desaparecidos, necesaria para que aquellos que no habían vivido la experiencia pudieran contribuir a la construcción de la memoria colectiva de la dictadura.

represión y temen las consecuencias político-judiciales de echar una mirada al pasado reciente.

El panorama no es el mismo en el Chile transicional. En primer lugar porque ambos procesos de transición de una dictadura militar a sistemas parlamentarios constitucionales son radicalmente diferentes: la presencia de los militares en la transición chilena es muchísimo mayor que en la Argentina. Aun hoy la presencia militar en las calles de Santiago es mucho más potente que en Buenos Aires, a pesar del supuesto 'éxito' de la democracia y la economía chilena frente al fracaso estrepitoso de la economía y la clase política argentina en los últimos años.

La entrada al neoliberalismo radical en Chile, llevada a cabo con entusiasmo por el régimen pinochetista, fue mucho más brusca que la de Argentina, y curiosamente articulada a una ideología castrense que no dudó en transformarse en la depositaria no sólo de los valores de la patria sino también del *savoir faire* de la gestión económica. La implementación extremada de las lógicas del consumo y la disolución de la idea de ciudadanía son los dos pivotes en torno a los cuales pueden leerse las dificultades de enunciación de discursos productivos sobre la memoria y su relación con las subjetividades sociales en el Chile postdictatorial. Sobre ello volveré en su momento.

Aun así, si el boom de la memoria no es tan intenso como en los países del Norte o en Argentina, diversas voces autorizadas del campo cultural chileno advierten del necesario desplazamiento de la oposición discursiva del 'a favor/ en contra' de la memoria como requisito para elaborar un conocimiento mínimo del estatuto de la memoria en las discursividades postdictatoriales.

El historiador Gabriel Salazar, por ejemplo, plantea que en Chile se vive un nuevo protagonismo histórico de la memoria social, en torno a la cual se desarrollan nuevas alternativas políticas, así como nuevos campos de la investigación social y de la producción intelectual. Escribe explícitamente que "existe una voluntad

social de recordar: una disposición en la gente a no olvidar e incluso a levantar ciertos ritos y mitos del pasado que van desde el desfile litúrgico de cada 11 de septiembre al reciente concierto de Sol y Lluvia en el estadio Nacional o bien al desfile en las calles de Santiago con motivo de la muerte del Cardenal Silva Henríquez. Podríamos decir que este nuevo protagonismo de la memoria social es, en sí mismo, un hecho histórico” (1999: 33).

Esta constatación se apoya también en la importancia que en su momento tuvo la presentación del “Manifiesto de los Historiadores”, con el cual una serie de historiadores disidentes de los aparatos institucionales de regulación del saber planteaban una objeción a la legitimidad exclusiva del aparato discursivo ligado al pinochetismo para construir representaciones del pasado. La confrontación entre la memoria oficial –pero memoria al fin y al cabo– y la memoria social de la dictadura y, sobre todo, de la violencia ejercida en ella por los aparatos estatales aparece como uno de los pivotes en torno al cual gira todo el debate que en el espacio público genera la aparición de este manifiesto, que sintomatiza por sí sólo la pregnancia que en el Chile postdictatorial adquiere el llamamiento a la construcción de una memoria social opuesta tanto a la historiografía académica como a las representaciones reguladas por los circuitos institucionales.

Yendo más lejos todavía, Alfredo Jocelyn-Holt, escribe que “el Chile actual es menos amnésico de lo que se piensa (...) los trastornos traumatizantes que han rondado fantasmalmente estos últimos veinte y cinco años han sido relatados y reiterados con toda suerte de detalle escabroso. Es cierto, este testimonio no ha sido acogido universalmente, pero la tenacidad de los deudos de las víctimas arbitrariamente violentadas no ha claudicado alimentando la mala conciencia colectiva, se le haya o no silenciado, postergado y sobreseído. Es más, el establishment se ha servido de esta memoria oxidada para insistir en la conveniencia de querer doblar la página, repartir culpas al por mayor sin reconocerlas en lo personal” (1999: 31).

Lo que me interesa de este planteamiento, además de la frase con que se inicia el párrafo, que apoya la idea de que la ausencia de preocupación sobre la memoria se ha convertido en uno de los mitos de las discursividades transicionales, es el razonamiento a través del cual se indica que, al contrario de lo que la doxa común mantiene, la representación de los traumas generados por la dictadura, dependiendo de la forma en que se lleve a cabo, puede llegar a ser funcional a los intereses de la clase gobernante. El ejemplo del gobierno de Aylwin al que Jocelyn-Holt se está refiriendo creo que puede leerse dentro de esa lógica: abogar por la construcción y fijación de una memoria del horror a partir de un Informe que levante acta de las muertes y desapariciones ocurridas durante el régimen de Pinochet sirve de pantalla para desalojar la responsabilidad jurídica y moral de las personas concretas que controlaron las lógicas de la represión durante el gobierno militar⁵.

***. Lógicas de la memoria pinochetista: “salvación nacional” y “refundación institucional”**

Veamos con un mínimo detenimiento cuáles son los elementos que en la historia reciente de Chile permiten pensar en diferentes procesos y lógicas de construcción de la memoria pública

⁵ Para una narración de los avatares y las negociaciones que culminaron con la elección de los miembros de la Comisión por la Verdad y la Reconciliación y con la elaboración del Informe Rettig, el texto de Ascanio Cavallo *La historia oculta de la Transición* puede resultar interesante, sobre todo, en lo referente a la naturaleza de los pactos institucionales y los compromisos tácitos sobre los que se sustenta. Especialmente aquel que se enuncia explícitamente en el documento que más tarde servirá para constituir la Comisión Rettig como “Opción general de preferir el conocimiento de la verdad por sobre la aplicación de sanciones penales” (1998: 19).

de la violencia dictatorial⁶. Como señala Mario Sznadjer, en los últimos 10 años se ha vivido en Chile una “verdadera batalla cultural que tiene por objeto definir los límites y contenidos de la memoria histórica (...) de la memoria colectiva chilena” (2001: 179-180); esa lucha de interpretaciones del pasado es la que aquí nos interesa, pues habrá que inscribir en ella la figura del superviviente y la función que los testigos de los campos desempeñan en su interior.

En primer lugar, hay que atender al tipo de memoria pública que los aparatos de la dictadura militar trataron de crear e imponer como forma de legitimar moral y jurídicamente su presencia en el poder estatal y su forma de gobernar articulada, sobre todo en su primera fase, en torno a una violencia terrorista destinada a desestructurar el campo socio-cultural que había hecho posible la llegada al poder de la Unidad popular. La intervención militar es representada por ellos mismos como acción necesaria para evitar la guerra civil que inevitablemente –según este discurso– se desencadenaría entre partidarios y opositores al régimen de Allende. Este acto de ‘salvación nacional’ se prolongaría a través de la lucha contra aquellos sectores que se opusieron al golpe.

Es decir, en el imaginario generado por los discursos públicos cercanos a la cúpula militar, la violencia desplegada por los aparatos represivos de la dictadura aparece siempre como un mal menor y necesario para evitar un desencadenamiento de violencia superior que hubiese supuesto una amenaza de disolución de la patria: los significantes ‘guerra civil’, ‘dictadura marxista’ y ‘totalitarismo’ aparecen como los elementos en torno a los cuales coagula

⁶ En lo siguiente me apoyaré en la información presentada en el bien documentado artículo de Mario Sznadjer (2001).

esta política de representación. El propio Pinochet, en diversos escritos⁷ y apariciones públicas, desarrolla esa idea de la necesidad de la intervención militar para salvar a Chile y su institucionalidad fuertemente arraigada y en ese momento amenazada por la posibilidad de un totalitarismo marxista-leninista.

Así, la construcción de la memoria del Golpe Militar y la violencia desatada como consecuencia se anuda a las ideas de ‘salvación nacional y ‘refundación institucional’, y se articula en una narración basada en el modelo de la gesta heroica sostenida en una oposición nacionalista entre los defensores de la chilenidad y sus enemigos: diversas metáforas sobre la extrañeza esencial y la extranjería de los defensores de la Unidad Popular y de los detractores del gobierno militar advienen a los discursos oficialistas. Consecuentemente, la fiesta del 11 de septiembre se transforma en la celebración anual del recobro de la libertad, la identidad histórica y cultural y la dignidad del pueblo chileno, llegando a exclamar Pinochet que “¡Las fuerzas Armadas y las fuerzas del orden de Chile han reconstruido la auténtica democracia!” (Citado por Sznadjer: 182).

Si se analiza el discurso público de Pinochet –como han hecho Giselle Munizaga y Carlos Ochsenius (1983)– en él se puede distinguir una construcción en tres etapas de la historia de la nación chilena. Por una parte, construye un tiempo mítico identificado con un pasado remoto en el que se lleva a cabo la construcción de la patria y donde se cristalizan los valores y las insignias sobre las que el pinochetismo elaborará su imagen de la identidad chilena. A partir de ahí se genera un sujeto discursivo identificable con “todos nosotros los chilenos” al que se opone a los adversarios

⁷ Pueden consultarse al respecto los a la vez hilarantes y estremecedores textos de Pinochet reseñados en la bibliografía.

políticos, que desterrados de la condición de chilenos (al no coincidir con los atributos con los que, míticamente, se identifica la chilenidad), son leídos desde el paradigma de la extranjería e, incluso, de la abyección.

Esos sujetos excluidos de 'lo chileno', concepto construido a partir de la primera etapa señalada, son quienes en un pasado cercano (identificable con la segunda etapa de la temporalidad histórica del discurso pinochetista) habrían degradado los símbolos y la propia identidad chilena a través, fundamentalmente, de un proceso de politización –nada puede ser más extranjerizante para la pretendida esencia tradicional chilena–. Por fin, en un tercer momento, las fuerzas armadas se encargan de reconstituir la identidad chilena y de redirigir al pueblo chileno, que se había desviado de su necesario trayecto histórico. Postulada como la patria futura, la sociedad post-11 de septiembre (de 1973) se define por su carácter permanente, debido a su carácter absoluto y necesario, en el que la Patria, al fin, ha alcanzado un estado de 'orden perfecto' y 'soberanía absoluta' (Munizaga y Ochsenius 1983: 66).

Es a partir de esa concepción del desarrollo histórico de Chile como trata de legitimarse su acción represiva, que caería bajo el paradigma de lo necesario. Lo interesante es que a la vez que físicamente se está llevando a cabo una política terrorista sin precedentes en la historia chilena, en la esfera del discurso se está proponiendo una memoria histórica en la que se trata de trazar una vinculación irreductible (e inevitable) entre la violencia fundadora de la patria –y, por tanto, del derecho nacional– con la violencia terrorista que en el caso de los militares chilenos tiene como objetivo fundamental destruir el derecho estatuido e imponer otro orden jurídico-político que también por la violencia tratará de conservar.

Ya Walter Benjamin había avisado de la coexistencia de esos dos tipos de violencia, especialmente en los procesos revolucionarios –y de acuerdo con Moulian (1997), el proceso militar chileno

puede leerse como una revolución capitalista—, pero lo importante en este caso es que esa desestructuración del tejido social necesaria para la producción de un orden nuevo es simultánea a la construcción desde el Estado de una representación y una memoria histórica donde el nuevo régimen se vincula explícitamente a referentes reconocibles en los mitos conservadores de fundación de la nación.

En tres momentos cruciales de la dictadura pinochetista se movilizan los más potentes dispositivos discursivos para la construcción de representaciones que sirvan a una memoria pro-gobierno militar: en las propagandas electorales que envuelven a la Consulta Popular de 1978, el Referendum Constitucional de 1980 y el Plebiscito Presidencial de 1988. Especialmente en el primero de esos momentos las operaciones discursivas de los círculos cercanos al gobierno militar, ante la ausencia de una oposición consistente (desmantelada y prohibida por los militares), se alinean en la construcción de una memoria común del pasado reciente y en la producción de un imaginario que legitime la posición de la junta Militar. La descripción de Sznadjer presenta muy bien esta operación y permite observar la absoluta impunidad discursiva de la que gozaban los aparatos estatales:

“Las respuestas posibles –Sí o No– eran a la pregunta: “Frente a la agresión internacional desatada contra el gobierno de la patria yo apoyo al Presidente Pinochet en su defensa de la dignidad de Chile, y reafirmo la legitimidad de la república en la reconducción soberana del proceso de institucionalización del país”. Para facilitar el voto de los semianalfabetos el Sí era identificado por una bandera chilena, el No por una bandera negra” (2001: 182)

De esa forma, no sólo se trataba de legitimar al gobierno militar identificando su proyecto con la Nación y a los opositores

con la amenaza extranjera sino que también se confrontaban dos versiones sobre las violaciones de derechos humanos en el país, esto es, dos proyectos radicalmente diferenciados de memoria: el del gobierno, para el cual todo caía bajo la órbita de la salvación nacional y la refundación institucional, y el de algunas voces autorizadas internacionalmente, que denunciaban la regular violación de los Derechos Humanos en el Chile de Pinochet. Pese a la emergencia en Chile de voces disidentes aceptadas por la comunidad internacional, los resultados de la Consulta se dotaron a sí mismos de cierta legitimidad para dirimir entre las ‘dos versiones’ que comenzaban a circular.

También los referéndums de 1980 y 1988 movilizan toda la capacidad retórica de los aparatos estatales, pero aunque el modelo sigue siendo el mismo el gobierno militar ya no posee la capacidad suficiente para sellar de un modo similar a la opinión pública chilena. Quizás porque la presión internacional cambia de dirección política –el trabajo de Amnistía Internacional en Chile no es el de menor importancia para ello– y el propio campo político chileno sufre diversas transformaciones internas, la potencia y la legitimidad social de los aparatos de enunciación institucional pierden parte de su capacidad para presentar su discurso y las representaciones que en él se generan como los únicos posibles.

***. Proyectos de memoria alternativa durante la dictadura: creación del estatuto del desaparecido como víctima de violación de Derechos Humanos**

Durante el periodo dictatorial, los aparatos represivos del Estado se movilizan para desarticular mediante el ejercicio de la violencia y el terror cualquier forma de oposición política y cualquier proyecto de construcción de una memoria y una representación de la violencia que no coincida con la que el gobierno militar propone. A pesar de ello, y como efecto de las brutales dislocaciones de

las subjetividades sociales que la violencia militar genera, ya en 1975 un grupo de familiares que buscan a sus parientes desaparecidos se reúnen y forman la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD)⁸: de esa forma, un grupo familiar se convierte en un grupo político.

Esa organización destinada, en principio, a racionalizar y dar una dimensión colectiva a las búsquedas individuales de desaparecidos, cumple el papel histórico de contribuir a la visibilización de los efectos de la represión militar y especialmente la desaparición forzada de ciudadanos. Tratan de hacer visibles, así, los procedimientos de invisibilización (desaparecimiento de los cuerpos del delito) de los que se sirven los militares para negar su vinculación con esas ausencias forzadas y a un tiempo generar un clima de desconocimiento que sirva a la inmovilización política.

Antonia García Castro analiza este proceso:

“La palabra ‘desaparecido’ emerge de ese proceso de organización generado por una práctica que hasta ese momento no tenía antecedentes en Chile por lo cual carecía también de nombre. En 1975, el objetivo principal de los familiares era racionalizar la búsqueda de los presos no reconocidos como tales por las autoridades a cargo de las cárceles y de los distintos recintos de reclusión. Progresivamente, frente a la negación de dichas autoridades de revelar el paradero de los presos, a este primer objetivo se agregó la necesidad de denunciar lo que parecía ser una voluntad ex-profesa de

⁸ Un brillante análisis, tanto de la formación y la historia de la lucha de esta asociación como de las discursividades por ella y en torno a ella producidas puede encontrarse en el tercer capítulo de Hernán Vidal (1989), titulado explícitamente “La agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos: Metáforas de Vida”: 137-184.

ocultación y de denegación de los hechos. Se trataba entonces de denunciar lo que era un efecto –los cuerpos ocultados y por lo tanto invisibles– y a su vez una decisión: hacer desaparecer, mentir abiertamente cuando se declaraba no saber dónde estaban los cuerpos e incluso negar la existencia legal de los individuos reclamados por los familiares” (2001: 199).

Por tanto, el uso de la palabra desaparecidos es contemporáneo de una estrategia de denuncia, en torno a la cual comienzan a articularse representaciones de la violencia dictatorial divergentes con respecto a las producidas por los agentes de esa violencia, que además consiguen un cierto eco internacional, a pesar de no conseguir demasiada repercusión, en un principio, en Chile –debido, por supuesto, a las estrategias de invisibilización que sobre ellas proyecta el régimen.

La AFDD vincula su lucha política y sus dispositivos de enunciación al vínculo que sus integrantes mantienen con los desaparecidos: la familia. Se hace hincapié tanto en los afectos proyectados sobre los ausentes forzados como en la desestructuración de la estructura familiar, célula sobre la cual se articulan los lazos sociales en Chile. En palabras de Hernán Vidal, que analiza en profundidad las textualidades producidas por la Asociación, “la metáfora familiar da una resonancia universal al sufrimiento corporal: la armonía familiar perdida con el desaparecimiento es traducida como inestabilidad nacional y como alienación de la humanidad” (1989: 141). De alguna forma, el cuerpo real del desaparecido y la familia fragmentada son regenerados simbólicamente con la formación de familias compensatorias como la Asociación, que se ofrece como instancia mediadora en el trabajo del duelo de los sujetos individuales.

La otra gran organización que ayuda a la visibilización de aquello que el gobierno pretende mantener en la sombra es la Vicaría de la Solidaridad, dependiente del arzobispado de Santiago y

vinculada a la importantísima figura del Cardenal Raúl Silva Enríquez, que surge como respuesta a la disolución del Comité por la Paz (creado en 1973 por el mismo arzobispado) por Pinochet. Evidentemente el prisma desde el cual la Vicaría articula la denuncia y el trabajo de acogida es el de la piedad cristiana que, curiosamente, es lo que legitima la inscripción en algunas discursividades chilenas del sintagma ‘derechos humanos’.

No deja de ser curioso que las dos más importantes asociaciones en defensa de las víctimas de la violencia dictatorial vincularan sus luchas a los conceptos de familia y de religión católica, dos de los significantes fundamentales en los discursos de legitimación del régimen, que representan la violencia militar como algo necesario para frenar el avance de aquella concepción de la política que, entre otras cosas, amenazaría con destruir la familia y la religión, piezas clave de la ‘chilenidad’. Quizás sea esta la razón de que estas organizaciones, desvinculadas, en principio, de proyectos políticos concretos más allá de la denuncia y la búsqueda de los desaparecidos, hayan podido funcionar en el periodo dictatorial, a pesar de hallarse en medio de intensas e ininterrumpidas presiones políticas.

Tal como plantea en su estudio García Castro, no sólo el uso de la palabra desaparecidos, sino también de la expresión derechos humanos está ligado directamente al desarrollo de esas organizaciones, así como a la aparición, en los primeros ochenta de la Comisión Chilena por los Derechos Humanos, Amnistía Internacional Sección Chile, Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo y otras organizaciones similares. El impacto de estas asociaciones en la producción de representaciones alternativas de la violencia dictatorial es muy importante, y de hecho su trabajo puede pensarse (sobre todo el de la AFDD, comandada por Sola Sierra) como la “creación del ‘estatuto’ de desaparecido en tanto víctima de una violación específica de los derechos humanos” (García Castro, 2001: 200).

Es decir, el trabajo de producción simbólica de estas asociaciones se encamina a politizar una ausencia, a inscribir en lo social la falta de un cuerpo y de un ciudadano, produciendo el estatuto de desaparecido y visibilizando de esa forma el entramado de dispositivos represivos y retóricos con los que el régimen lleva a cabo la desestructuración del tejido político-social que había permitido la llegada al poder de la Unidad Popular. La ausencia de los seres queridos se convierte, además de un problema de afectos desgarrados, en una cuestión política.

El problema es que el empuje de estas asociaciones fue siempre frenado por los dispositivos represivos e ideológicos del régimen pinochetista, que por supuesto impidieron que su discurso permeara en sectores amplios de la sociedad chilena, pero no en importantes sectores de la opinión pública internacional, especialmente en Europa.

A pesar de ello, la importancia de estas asociaciones es enorme en la producción de una representación y una memoria de la violencia dictatorial de los primeros años del régimen militar, así como en la transformación (leve pero significativa) del espacio público chileno por la inscripción de determinadas prácticas que apuntaban explícitamente a la representación y visibilización de la ausencia de sus seres queridos. Ya en las primeras marchas por los desaparecidos en 1977, organizadas por la AFDD, se trata de refuncionalizar el espacio físico de las calles como espacio simbólico de una lucha de representaciones a través, por ejemplo, de la 'cueca sola', reinvención de la 'cueca' (baile tradicional y folklórico chileno en el que en un espacio reducido una pareja realiza un trayecto cerrado y recurrente en forma de '8', intercambiando continuamente sus posiciones) en la que 'ella baila sola', sin pareja pero realizando los mismos movimientos que haría en el baile tradicional. De esa forma, adviene al espacio del baile la presencia de una ausencia que es la que da sentido al ritual. Es interesante que esa politización se lleve a cabo desde otro de los

campos fundamentales en la construcción de la 'chilenidad' además de la familia y la religión: el folklore (García Castro 1997).

Se trata, en este caso, de una crítica microfísica de las prácticas de invisibilización propias de la institución estatal. De alguna forma, esos recorridos urbanos de los familiares de desaparecidos no proyectan figuras ni contornos estables, pero por ello mismo no permiten que se reproduzcan las dimensiones totalitarias de un poder incuestionable y autoritario como el que producen las sólidas representaciones estatales. El predominio de una lógica 'espectral' para representar la ausencia de los seres queridos tiene que ver, según plantea Méndez Rubio, con el funcionamiento de cierta 'cultura popular' que precisamente "responde al uso represivo de lo invisible, de la desaparición en el sentido más amplio" (2000: 131).

Creo que la práctica de la 'cueca sola', donde la ausencia de la pareja de baile se politiza y se visibiliza a través de su inscripción en la estructura reconocible del baile folklórico, es un buen ejemplo de la 'politización de la estética' que hace casi 70 años proponía Walter Benjamin para combatir la estetización de la política por el fascismo: a la vez que la calle se desterritorializa por la irrupción de una marcha que no hace caso de los itinerarios disciplinarios ni canonizados, un tipo de expresión popular emerge, con una lógica espectral y microfísica, para desconcertar a los sólidos burócratas del pinochetismo.

Además, la importancia de la AFDD y de la Vicaría de la Solidaridad en la transformación del espacio público chileno tiene que ver también con el trabajo de apoyo y refugio a los supervivientes de los campos de concentración y de tortura chilenos. En diversos testimonios se narra el refugio de un superviviente, tras los suplicios vividos en los campos, en algún departamento cedido por la Vicaría o por la AFDD. Pero si bien la importancia de estas organizaciones radica en la ayuda efectiva que brindaron a aquellos que habían pasado por la dolorosa experiencia de lo concentracionario,

poco pudieron hacer por la divulgación de la palabra testimonial. Aun así, las narraciones de los supervivientes circularon internamente por esas asociaciones y fueron la base de la mayoría de las denuncias públicas que éstas enuncian, así como en algunos de los informes que presentan a las autoridades para pedir cuentas –que nunca serían dadas– sobre los estragos causados por la represión.

A pesar de los limitados espacios de actuación de estas asociaciones, hay que dejar constancia, por tanto, de su importancia a la hora de construir las condiciones de posibilidad para la emergencia de identidades sociales ligadas a la idea de supervivencia, algo que no hallará pocas resistencias en el escenario político de la postdictadura.

*** Compromisos y pactos de la Transición: el Informe Rettig como espacio de negociación entre diferentes políticas de memoria y de representación**

Tras la derrota de Pinochet en el plebiscito de 1988, la batalla de las interpretaciones se recrudece, en tanto los aparatos discursivos que monopoliza el Estado deben, de alguna forma, diversificar sus intereses y sus posiciones en el mapa social con el proceso de democratización (controlado por los restos del gobierno militar) que el gobierno de Aylwin pone en marcha. Tal como expone García Castro, “por primera vez desde el Golpe de 1973, dos concepciones no sólo del porvenir de Chile, sino fundamentalmente de su pasado, se oponen abiertamente en el espacio público” (1997: 1)

La política en materia de Derechos Humanos y construcción de la Memoria de la administración Aylwin, seriamente limitada por la Ley de Amnistía aprobada por el gobierno militar en 1978, se desarrolla a partir de los objetivos generales de ‘consecución de la verdad’, ‘máximo posible de justicia’ y ‘reconciliación nacional’. De los tres objetivos principales, evidentemente el segundo es el

que menos éxito cosechó debido, a la eficacia de los militares al asegurarse su futuro judicial y a la propia naturaleza de los pactos y compromisos transicionales, en los que la imputación de responsabilidades penales y jurídicas fue evacuada como posibilidad.

En el Chile de 1990 la memoria colectiva de la violencia dictatorial era un tema abierto sin posibilidad de consenso entre los diferentes actores sociales y sectores del panorama político. Quizás uno de los pocos puntos de consenso fuera la necesidad de evitar una vuelta al tipo de polarización discursiva que había afectado a Chile en el periodo de la Unidad Popular: quizás por ello esa polarización queda desde entonces limitada al campo de la memoria y adquiere aquí la importancia que hoy podemos observar, especialmente después del ‘caso Pinochet’. En efecto, la absoluta polarización de los discursos sobre la memoria y la representación del pasado contrasta con la falta de heterogeneidad de proyectos político-económicos. Curiosamente, frente a la homogeneidad de las propuestas políticas que sufren los electores chilenos, la diferencia se juega en el terreno de las insignias que sostienen a los diferentes partidos políticos del Chile democrático. Esas insignias, en un principio, se articulan sobre posiciones diferenciadas frente al pasado dictatorial y frente a la memoria que de él puede construirse en el presente.

A pesar de las diferencias irreductibles que, en principio, animan las diversas políticas de representación de la violencia dictatorial en los primeros años de la autodenominada Transición, el trabajo que la Concertación se autoimpone es el de regularizar los espacios de enunciación política, llevando a cabo una auténtica desfragmentación discursiva en el campo sociocultural chileno. Un significante fundamental se sitúa como vertebrador de ese proceso: el consenso. Pero como señala Moulian “el consenso no es más que un epifenómeno del olvido” (1997: 37) en la medida en que la homogeneización de las diversas posiciones (y de las lógicas sociales de representación), al anular el principio de

inconmensurabilidad entre los diversos paradigmas políticos, borra aquello que, en origen, se halla en la raíz de su diferencia: la representación y el posicionamiento frente al pasado reciente.

En una sociedad económicamente fragmentada –y el Chile de los noventa evidentemente lo es– conviven necesariamente intereses diversos que sólo pueden articularse en torno a lógicas políticas diferenciadas. El consenso, en ese contexto concreto, sólo puede ser una forma de gestión pacífica (y desmovilizadora) de la ubicación de los intereses del sector social con mayor poder discursivo en el lugar de los intereses de los demás grupos sociales. Es decir, el consenso no es más que el procedimiento retórico a partir del cual los intereses de un sector –en el Chile de los noventa evidentemente se trata del alto empresariado con capital transnacional, cuya escalada en los ochenta se lo debe todo a Pinochet– se proponen a sí mismos como los intereses de todos los chilenos.

En el Chile de la Transición⁹, el viraje político de la Concertación asegura esa metonimización –de efectos mucho más que

⁹ Idelbel Avelar plantea en un bello y lúcido texto titulado explícitamente “Genealogía de una derrota” (2000: 57-122) la idea de que al denominar Transiciones a los regímenes postdictatoriales no sólo estamos errando el tiro, sino que, además, estamos edificando un discurso funcional a los intereses del mercado. Plantea que, por el contrario, habría que denominar ‘regímenes de Transición’ a las propias dictaduras militares, en el caso chileno a la de Pinochet, ya que se trata de los regímenes que realmente llevaron a cabo el proceso de transición entre dos modelos de sociedad absolutamente diferentes. De esa forma, las dictaduras militares del Cono Sur serían las gestoras de la implantación del neoliberalismo y la lógica de consumo en América Latina. La desestructuración de los lazos sobre los que se sostenían las anteriores lógicas de organización social no podía llevarse a cabo sin la violencia que sólo las Fuerzas Armadas podían desplegar. Paralelamente, las teorías sobre el autoritarismo desplegadas desde la izquierda durante los procesos militares (entre las cuales la de Brunner en Chile sería la

retóricos— de los intereses sociales que es el consenso: intereses parciales representan los intereses de todos, sin que aparentemente haya pérdidas de importancia en esa operación tropológica. Todo ello se lleva a cabo a partir de una ‘operación de blanqueo’ (“whitewashing” Moulian, 1998:17) cuyo símbolo privilegiado es el iceberg que Chile envía como representación de la identidad nacional a la Expo de Sevilla en 1992: un Chile transparente, sin fisuras, lavado en el viaje por el Atlántico, sin rastro alguno sobre su superficie límpida de la sangre derramada durante la dictadura.

Ese blanqueo que metafórica el iceberg puede leerse directamente en la historia de la Concertación: surgiendo como una alianza por el No para el plebiscito de 1989, en un principio, su posición se articula explícitamente sobre la idea de oposición al régimen militar y sobre la necesidad de justicia en materia de Derechos Humanos. Sin embargo, con la llegada al poder gubernamental, la política de memoria de la coalición gira drásticamente al negociar el devenir de la Transición con las Fuerzas Armadas, que siguen siendo los tutores legales y morales de la nueva democracia parlamentaria. Quizás el viraje fundamental se dé cuando Pinochet que, al principio, era considerado un obstáculo para la restauración de la democracia al haber terminado él con ella, es presentado como un colaborador clave para

más importante), a pesar de suponer, en su momento, un importante gesto crítico no exento de valor, supondrían la legitimación desde las ciencias sociales de la consolidación del neoliberalismo conservador en los regímenes postdictatoriales. Al oponer tajantemente ‘democracia’ y ‘régimen autoritario’ como las dos únicas posibilidades de organización política e identificar la primera con los modelos europeos y norteamericanos se desvinculaba la cuestión económica de lo político: cualquier democracia habría de ser saludada con fervor como superación del autoritarismo, aunque en ella se consolidaran las lógicas económicas y sociales que el régimen dictatorial había implementado.

el proceso transicional durante los cuatro primeros años (Moulian 1998: 20).

Ese escenario, que necesita de la idea de consenso –como antes he planteado– para desarrollarse sin demasiadas resistencias, necesita también un proceso de verdadera ‘despolitización’ del espacio público. La despolitización, forma ideal de las hegemonías en las sociedades avanzadas que tratan de crear la ilusión de que se ha llegado al final de un trayecto de sucesivas superaciones, supone en Chile un elemento central en la anestesia de las batallas interpretativas sobre el pasado dictatorial; en la construcción de un cierto ‘olvido activo’ sobre la violencia del pasado reciente. Fuera de coordinadas políticas concretas la violencia estatal resulta, de hecho, ininteligible.

Por todo ello no extraña que sobre todos los debates que desde la administración se promueven sobre la construcción de la memoria y sobre la legitimidad de las diversas versiones del pasado que atraviesan lo social planee la noción de ‘Reconciliación Nacional’, vertebradora de las políticas institucionales en materia de Derechos Humanos y de los pactos y compromisos sobre los que se articula la Transición. En este panorama, no extraña tampoco que se promueva la elaboración de un documento que articule las lógicas de la investigación y de la denuncia pública, pero que carezca de efectos jurídicos: un informe que desplace la idea del castigo a un espacio meramente simbólico.

En ese sentido, el Informe Rettig fue, según Moulian (1998: 19) “una simulación de justicia”, de donde la atribución jurídica de responsabilidades ha sido evacuada como posibilidad. Sin embargo, a pesar de ello se trata de un documento que produce efectos importantes en el espacio público chileno y que, además, quita explícitamente la razón a las representaciones de la dictadura avaladas por el pinochetismo: a pesar de todas sus contradicciones – que a continuación analizaré brevemente– no se puede negar la

importancia histórica que para la desacreditación del discurso pinochetista ha tenido el Informe.

De acuerdo a lo planteado en un apartado anterior, se trata además del primer gran momento de apertura del entramado sociodiscursivo chileno a la palabra de los supervivientes en condiciones de cierta legitimidad. En torno a ese problema va a girar mi lectura del Informe, dado que es ello lo que aquí lo convoca:¹⁰ el lugar que ocupa en la creación de una demanda social de relatos testimoniales y en la producción de representaciones de la supervivencia.

El Informe Rettig (hecho público en 1991) es una de las piezas claves en los proyectos de construcción de una memoria social de la violencia dictatorial avalados explícitamente por los aparatos estatales. Curiosamente, en la formación de la Comisión encargada de elaborar el informe, dos de los ocho miembros (Ricardo Martín Díaz y Gonzalo Vial Correa) fueron funcionarios del anterior gobierno de Pinochet, responsable directo de la violencia de la que el Informe debe dar cuenta.

Si bien entre las funciones en principio encomendadas a la Comisión se hallan las de “recomendar las medidas de reparación y reivindicación que estimara la justicia” y “recomendar las medidas legales y administrativas que a su juicio deberían adoptarse para impedir o prevenir la comisión de nuevos atropellos graves a los derechos humanos” (Cuya, 1996: 13) en el texto final esa iniciativa prácticamente desaparece, ahogada por una voluntad meramente descriptiva a través de la cual se da cuenta eficazmente de los dispositivos represivos con los que el poder

¹⁰ En otro lugar (Jaume Peris 2000) traté de analizar el lugar de las fotografías de cuerpos muertos en el interior del Informe, tratando de determinar la relación entre esas imágenes y los listados de víctimas de la violencia dictatorial.

dictatorial ha organizado el ejercicio de la violencia. Para dar una idea de la importancia que en el Informe se le otorga a las propuestas para la gestión del pasado en el futuro próximo, basta indicar la extensión de las diferentes partes: la primera, dedicada a una relación de las violaciones de los Derechos Humanos, abarca hasta la página 1.094; la segunda, dedicada a las recomendaciones para reparar los daños, desde la 1.096 hasta la 1.168, es decir, únicamente 72 páginas; la tercera, un volumen aparte con la reseña biográfica de muertos y desaparecidos, de 635 páginas de extensión¹¹.

Se debe señalar la inclusión de un (brevísimos pero sustancial) capítulo en el que se describen y analizan los antecedentes políticos que llevaron al Golpe militar de 1973, lo cual sin justificar el Golpe en sí, responsabiliza también a sectores de la izquierda política del clima de violencia y 'caos' económico que, en el discurso pinochetista, servía para legitimar la intervención violenta de los militares. Procedimiento retórico e ideológico similar al de la conocida 'teoría de los dos demonios' argentina, en la que se equipara la violencia de las guerrillas armadas ligadas a sectores políticos de izquierda a la violencia organizada y regulada por los aparatos represivos del Estado.

Me parece importante la absoluta desconexión entre la labor de esta Comisión –que supone (a pesar de sus contradicciones) una investigación impresionante sobre los modos de represión del pinochetismo– y los aparatos jurídicos chilenos, pues de la relación de violaciones de los Derechos Humanos que el informe realiza se derivan directamente responsabilidades políticas que, sin embargo, parece que la aparición del documento contribuyó a evacuar.

En combinación con la famosa lamentación colectiva a la que

¹¹ Es claro que este no es un criterio válido para juzgar un Informe de este calibre, pero sí da una idea de las dimensiones y los esfuerzos destinados a las diferentes fases del proyecto.

da voz Aylwin sobre la violación de los Derechos Humanos durante el gobierno dictatorial, parece como si la asunción de una responsabilidad moral por parte de un sector de la clase política-militar chilena eximiera de la responsabilidad penal a aquellos que perpetraron los crímenes que son objeto de lamento. Más todavía, como si la descripción pormenorizada de las atrocidades cometidas librara al Estado de la necesidad de establecer responsabilidades penales sobre sus ejecutores. Por una parte, tal como la voz transicional repite, se esclarecen los hechos y se repudia la violación de los Derechos Humanos por el régimen anterior. Por otra parte, se fija una interpretación del pasado reciente construyendo una relación de alteridad con él que dificulta el establecimiento de líneas de continuidad entre el anterior régimen y el nuevo y, además, hace de pantalla ante las injusticias del presente.

Según Patricia Funes, “la palabra ‘reconciliación’ en el nombre de la Comisión, marca el clima político dominante, neutraliza la relación entre ‘verdad’ y ‘justicia’, ya que la ley de autoamnistía de la dictadura (1978) inhibía a las instancias judiciales en el periodo de mayor represión” (2001: 49). Si bien ello es cierto, también lo es que la idea de Reconciliación, tan cara al proceso transicional, no tiene que ver sólo con los restos del poder militar —que efectivamente en 1990 son enormes—, sino también con el compromiso fundamental de las políticas de la memoria del oficialismo: la ‘verdad’ al precio de la reconciliación, es decir, del perdón jurídico y político.

¿Qué rol juegan en la elaboración de este informe los supervivientes de los campos?¹² En primer lugar, hay que señalar que

¹² Cuestión tan compleja y crucial para el devenir de la representación de la supervivencia en Chile habrá de ser abordado con mucho más detenimiento en trabajos posteriores. Lo que seguidamente apuntaré no pueden ser sino orientaciones para un análisis futuro de este problema.

desde diferentes sectores ligados a los proyectos pinochetistas se trató a toda costa –y se logró– de evitar la convocatoria pública de supervivientes y testigos que aportaran su relato de las experiencias sufridas durante el periodo dictatorial. De esa forma, se impedía la posibilidad de que esa demanda de relatos de la represión articulada desde una comisión estatal generara las condiciones de posibilidad para la emergencia de una demanda social de saber sobre lo ocurrido y de palabra testimonial. También se evitaba así la promoción estatal de la articulación de identidades sociales ligadas al tema de la supervivencia. Se aprendía la lección, así, de las consecuencias del informe de la CONADEP en Argentina, donde la presencia de los supervivientes en todas las dimensiones del texto era mucho más fuerte.

En efecto, la diferencia fundamental entre ambos textos es el lugar que en ellos ocupa la voz de los supervivientes. Mientras en el *Nunca Más* argentino la descripción de los dispositivos represivos está trenzada sobre múltiples fragmentos de testimonios que, en primera o tercera persona, ilustran con ejemplos concretos (atravesados, además, por el afecto propio de la palabra testimonial) las diferentes potencialidades del ejercicio de la violencia, la versión chilena carece por completo de la presencia de la palabra de los testigos supervivientes, aunque efectivamente esa sea la materia de donde surge la mayoría de la información que el informe presenta.

La diferencia no radica solamente en la presencia o no de testimonios en ambos Informes, sino en la lógica de la argumentación que los atraviesa. El texto argentino está estructurado como un collar de testimonios hilados por breves acotaciones que dotan de coherencia argumentativa a la yuxtaposición de voces de supervivientes e inscribe a éstas en el espacio de la 'prueba', acompañándolos con una breve leyenda donde se ubica el testimonio señalando el legajo en que se encuentra, reivindicando el carácter verificable de la existencia del texto, aunque no necesariamente de su contenido.

Por el contrario, el Informe Rettig realiza un trabajo mucho más arduo de mediación entre los diferentes testimonios que recoge y la elaboración del texto, que en muy pocos momentos se muestra permeable a la posición de enunciación testimonial. Olvidando su espesor, utiliza la palabra testimonial como portadora de información, esto es, de un saber que no necesita ser subjetivado para tener valor¹³. Lo que lleva a cabo con los testimonios es, por tanto, un proceso de desubjetivación de aquellos elementos que en él se presentan inscritos en la construcción de una subjetividad experiencial. Lo que en el testimonio es experiencia, en el Informe aparece como dato.

Quizás por ello el Nunca Más en Chile se clausura con la yuxtaposición de una serie de relatos biográficos que tratan de particularizar la existencia y sobre todo la muerte o desaparición de más de dos mil personas, muertos o desaparecidos en diversas circunstancias durante la dictadura. Aunque ese gesto contribuye a desgeneralizar las conclusiones a las que llega el Informe y a inscribir una cierta particularidad en los avatares de cada sujeto muerto o desaparecido, es importante que de esa relación exhaustiva se excluya a aquellos que, habiendo sufrido la violencia dictatorial y, en concreto, las lógicas de la concentración y la tortura, han sobrevivido. De esa forma, paradójicamente, aquellos cuya palabra sirve para sustentar la información que se elabora en el texto, son excluidos de la categoría de víctimas que en él se elabora.

Sin embargo, no se trata de hacer una apología del Nunca Más argentino frente al chileno debido a la presencia en el primero de ellos de testimonios directos de los supervivientes. De hecho, en el texto argentino la palabra de los supervivientes tiene tal

¹³ Esta idea de la información como un *saber sin sujeto* ha sido elaborada por Jose Antonio Palao en diversos textos, especialmente en su tesis doctoral, pero también puede hallarse en (2001).

importancia y tal densidad que resulta extremadamente dificultosa su lectura completa, dado que de alguna forma el Informe se convierte en un catálogo de horrores articulado en torno a la narración que de ellos hacen aquellos que los han sufrido. Evidentemente, la pregnancia de un texto elaborado de esa forma es muchísimo mayor que en el informe chileno, mucho más frío. Pero también la fascinación que ese texto produce es mucho mayor.

Este es uno de los problemas fundamentales que atañen a las políticas de la representación del pasado traumático. El discurso testimonial, especialmente cuando da cuenta de actos horribles, posee una pregnancia muy superior a la del discurso historiográfico o sociológico en que éstos son, de otra forma, representados. Me parece que esa pregnancia es uno de los factores –entre otros que tienen que ver con la diferencia de los dos procesos transicionales– que pueden explicar el diferente ‘éxito’ de ambos textos en lo referente a su calado social y en su divulgación en Argentina y Chile. Resulta evidente que el *Nunca Más* argentino ha conseguido llegar a un número muchísimo más amplio de lectores –ha tenido múltiples reediciones– y hoy supone un reconocidísimo referente cultural ampliamente consensuado desde diversos sectores sociales –aunque no todos, como observaré más adelante.

Pero esa fuerte pregnancia del texto, de la que el Informe Rettig carece, corre el riesgo, por una parte, de generar una posición de lectura articulada en torno a la fascinación¹⁴, es decir, en torno

¹⁴ A esta idea apunta Vicente Sánchez-Biosca (1999, 2000) en su análisis sobre la representación cinematográfica de los campos de concentración nazis y sobre los ‘informes’ visuales que los ejércitos británicos y estadounidenses produjeron al final de la II Guerra Mundial. Si bien hay que decir que la mostración visual, puramente imaginaria, de los cadáveres hacinados y amontonados o incluso de los cuerpos desnudados de los *haftlinge* produce una fascinación mucho mayor que su elaboración por la palabra, creo que la descripción pormenorizada de escenas de tortura puede producir un efecto similar.

a un goce que coagula en el regodeo imaginario en las escenas de tortura, absolutamente fantasmaticizadas. La descripción pormenorizada de las formas de la tortura ejercida sobre el cuerpo del sujeto que relata su propia experiencia es terreno abonado para que esa fascinación (que produce una peligrosa indiferencia moral ante lo representado) se instale en la relación entre el lector y la escena de la que el texto da cuenta. Sobre todo si de cada testimonio se descontextualizan las escenas más impactantes, las que apuntan directamente al suplicio de los cuerpos, y se yuxtaponen en el informe al margen del relato en la que originalmente aparecían como un elemento cuyo sentido sólo surge en la relación que mantiene con los otros elementos narrativos. Esa sucesión de imágenes impactantes no sólo puede convocar el goce sádico del lector, sino generar una paralización (en términos políticos y morales) en él, como efecto del shock que la acumulación de escenas espantosas puede producir en un lector no avisado o que precisamente busque esa experiencia en el texto¹⁵. A eso apunta la cita de Alfredo Jocelyn-Holt anteriormente expuesta, cuando al hablar de la memoria social de la dictadura planteaba que “los trastornos traumatizantes que han rondado fantasmalmente estos últimos veinte y cinco años han sido relatados y reiterados con toda suerte de detalle escabroso” (1999: 31).

¹⁵ Una cierta tradición del cine de terror, el llamado *gore*, basa la fascinación del espectador en una sucesión similar de escenas terribles en las que los cuerpos sufren toda suerte de despedazamientos y en las que el goce del espectador coagula en torno a representaciones fantasmaticizadas de la corporalidad disgregada. No es difícil imaginar a un sujeto que busque ese tipo de goce en el *Nunca Más*: si la lectura suspende las implicaciones históricas, políticas y morales frente a las escenas representadas —algo, hay que decirlo, que no se halla exento de dificultades y que desde el propio texto se trata, explícitamente, de evitar—, el resultado no es demasiado diferente a, por ejemplo, una novela como *American Psycho*.

No es extraño, pues, que esa sucesión de escenas horribles, relatadas desde una posición desde la cual no pueden borrarse las huellas de su carácter fantasmático –sólo de esa forma puede apuntarse a la puesta en discurso del evento traumático– haya tenido una pregnancia social tan fuerte como la que el Nunca Más ha generado, convirtiéndose en la pieza clave de la construcción de la memoria en Argentina.

Sin embargo, el análisis de la represión militar a través de la hilación de testimonios produce un tipo de representación específica sobre las lógicas del ejercicio de la violencia estatal durante la dictadura. Ese tipo de representación pasa, por su misma lógica estructural, por la yuxtaposición de memorias atomizadas de la experiencia siempre límite de la tortura, donde la constitución misma de la subjetividad se viene a pique. Es decir, de lo que da cuenta el testimonio es de experiencias individuales de la propia desobjetivación –si es que el posesivo tiene aquí algún sentido que no sea figurado–. De lo que no puede dar cuenta, por su propia posición enunciativa, es de la dimensión colectiva que, evidentemente, tuvo la represión militar.

Es por ello que algunas organizaciones vinculadas con la construcción de la memoria colectiva en Argentina, especialmente las Madres de la Plaza de Mayo, se muestran críticas con el Nunca Más y sobre todo con su estructuración en torno a los testimonios de las víctimas. Por elloí, desde círculos cercanos a las Madres se propone el texto de Aldo Paoletti (1996) *Como los nazis, como en Vietnam*, que lleva como subtítulo *Los campos de concentración en la Argentina*, como alternativa, dado que en él se estudian los procedimientos represivos de los militares poniendo el acento no en las víctimas ni en los supervivientes como hace el texto oficial, sino sobre sus responsables directos, denunciándolos con nombres y apellidos y analizando los espacios y los dispositivos a través de los cuales se llevó a cabo la represión, pero haciendo siempre hincapié en la dimensión colectiva del acontecimiento.

Esa yuxtaposición de experiencias atomizadas de la represión no se da en el Informe Rettig más que en su última parte, en la que se yuxtaponen las notas biográficas de más de dos mil muertos y desaparecidos. Pero, en general, el tono del informe chileno apunta mucho más a construir una representación del acontecimiento en términos colectivos en la que si bien la palabra testimonial es reducida a materia prima portadora de datos históricos, es muy difícil generar una lectura ligada a la fascinación.

Me parece, pues, que la representación que el Rettig lleva a cabo de la represión militar en Chile se ajusta mucho más a los patrones, metodología y modalidad discursiva de la historiografía académica que el Nunca Más argentino, lo cual impide que se produzcan las contradicciones –ligadas a la individualización de la experiencia represiva y a la posibilidad de la fascinación en el lector– del texto argentino. Se trata, sin embargo –y esto no deja de tener importancia si se trata de elaborar la memoria colectiva– de un texto mucho menos convocante.

Y sobre todo y ello interesa especialmente en este trabajo, el Rettig deja de lado (salvo como portadores de información), la palabra testimonial y la figura del superviviente, lo cual no deja de ser extraño en la llamada ‘era del testigo’, donde la matriz enunciativa del testimonio ha colonizado diversos espacios de enunciación social. Creo que ese dejar de lado a los supervivientes, a pesar de utilizar sus relatos como base informativa de todo el Informe, es del orden de la inclusión excluyente que Agamben señala y que en otro capítulo de este trabajo he tratado de analizar. Y quizás el hecho aparentemente contradictorio de eliminar la posición testimonial de la configuración del texto y a los supervivientes de la categoría de víctimas tenga que ver con la voluntad de dificultar la creación de una figuración nítida de la supervivencia identificable a nombres y personajes públicos reconocibles. Respondería de ese modo a la voluntad de dificultar la articulación de una identidad social ligada a la supervivencia de los campos de concentración

chilenos, a la manera en que lo hicieron –sin que ese fuera su propósito– el juicio a Eichmann en Israel o el Nunca Más argentino y los juicios a la Junta poco tiempo después.

A toda esa problemática hay que añadir la forma en que Aylwin da a conocer públicamente el Informe Rettig, a través de una transmisión televisiva desde La Moneda: “con la voz quebrada y al borde del llanto, en un gesto absolutamente atípico y ajeno al protocolo presidencial chileno, tras declarar que el estado y la sociedad eran responsables por lo acaecido durante la dictadura militar en el área de los derechos humanos, asumió la representación de toda la nación y en su nombre rogó a los familiares de las víctimas el perdón”. (Sznajder, 189).

El problema que esa forma de inscripción en el espacio público y mediático plantea es el de la función que se le otorga institucionalmente al Informe. Por una parte, el llanto y la voz quebrada que Sznajder describe asombrado apuntan a la inscripción de la intervención de Aylwin en un registro más o menos melodramático, en el que todos sus dichos llevarán las marcas de una renuncia y de una pérdida. Desde esa construcción escénica responsabiliza a la sociedad en su conjunto de la violencia y los crímenes perpetrados durante la dictadura militar y pide, además –¡en nombre de todos los chilenos! uno se pregunta con qué derecho– el perdón.

A ese discutible gesto es al que hacía referencia Jocelyn-Holt en una cita anterior: “el establishment se sirve de esa memoria oxidada para repartir culpas al por mayor sin reconocerlas en lo personal” (1999:31). Es decir, se sirve de un texto como el Rettig para diseminar la responsabilidad de lo ocurrido (cuando, paradójicamente, en el informe se detallan cuáles fueron las organizaciones responsables de la aplicación estatal de la violencia) sobre toda la sociedad chilena y para, acto seguido, tratar de subsumir esa responsabilidad compartida en un acto cristiano de piedad ante los victimarios, en nombre del significante que estructura los pactos y compromisos transicionales: Reconciliación.

En otro orden de cosas, durante el gobierno de Aylwin también se llevan a cabo diversos actos simbólicos cuyo objetivo es romper de alguna forma con la versión de los hechos ofrecida por los aparatos del pinochetismo. El mismo día de la transferencia protocolar del mando presidencial en Valparaíso –donde Pinochet había trasladado, en una decisión de enorme costo económico para los fondos públicos, el Parlamento chileno–, el 11 de marzo de 1990, Aylwin se traslada a Santiago para participar en un acto celebrado en el Estadio Nacional –utilizado en 1973 como campo de concentración y de tortura y considerado uno de los emblemas de la represión¹⁶– tratando de inscribir simbólicamente el nuevo proyecto democrático sobre una nueva consideración de las víctimas de la dictadura. El reconocimiento de los espacios en los que se desarrolló de forma brutal la violencia estatal y su consideración como un lugar que se debe a la vez execrar por lo que significó y honrar por la memoria de los que allí murieron, supone al menos una clara voluntad (el día mismo del trasvase presidencial) de desmarcarse de la política de representación y de memoria que el aparato pinochetista estaba tratando de imponer

¹⁶ Juan Miguel Company refiere una anécdota espeluznante que da cuenta del ambiente de impunidad en que se llevaron a cabo los crímenes de la dictadura y del absoluto cinismo y desconsideración hacia las víctimas que caracterizó, durante el periodo militar, a la clase política. Como ejemplo de chiste insoportable, refiere que Jose María Berzosa, debido a la realización de un documental sobre la situación chilena a mediados de los setenta, “se había introducido en el Palacio de la Moneda, entrevistando en su intimidad cotidiana al general Augusto Pinochet y su esposa. Cuando ésta era interrogada por el cineasta a propósito del juicio que le merecía su marido como político, respondió con lo siguiente, inefable muestra de ingenio: ‘Yo lo definiría como un Presidente deportista... por lo aficionado que es a meter gente en los estadios’.” Company, Juan Miguel. (1985) *La realidad como sospecha*. Valencia: Hyperion/Eutopías: 37.

como versión única de lo ocurrido en Chile durante su mandato. Desde ese primer momento queda claro que la imagen y la representación de los campos de concentración va a ser la piedra angular de ese desmarque y de las políticas de memoria alternativas a la propuesta por el pinochetismo y sus aparatos discursivos.

En otro gesto importante, el 4 de septiembre de 1990 los restos de Salvador Allende fueron exhumados de la tumba sin nombre que los militares le habían asignado en Viña del Mar y trasladados a Santiago, justamente en el vigésimo aniversario de la victoria de la Unidad Popular en 1970. De esa forma, se da la espalda a todo el trabajo institucional de borrado que el pinochetismo había llevado a cabo sobre la figura de Allende –lo cual no implica que se ponga freno a la lógica ultraliberal que los militares golpistas implementaron en Chile–. Lo que el gesto del gobierno de Aylwin consigue es desbloquear la posibilidad de que la tumba de Allende se convierta en un lugar de memoria (en el sentido que Pierre Nora da a este concepto) para la oposición al gobierno militar.

Una semana después, el 11 de septiembre, la conmemoración del golpe militar se ha fracturado por completo: mientras los simpatizantes del pinochetismo salen a la calle para recordar, como todos los años, la llegada de los militares al poder, numerosos grupos ligados a sectores de la izquierda política y organizaciones populares se reúnen en torno a la sepultura ya oficial de Allende, foco simbólico de esa otra memoria que ahora comienza a estar institucionalmente tolerada e incluso promovida en algunos aspectos.

Lo importante es que a raíz de esa transformación en las políticas institucionales de representación de la violencia dictatorial, varias lógicas de la memoria entran en conflicto en la esfera de los discursos institucionalmente permitidos. De alguna forma, a pesar de su tibieza, el trabajo del gobierno de Aylwin abre el campo de la memoria de la dictadura a diferentes matrices discursivas

articuladas en políticas de representación diversas. Frente a la interpretación única permitida por el aparataje pinochetista, la administración de Aylwin permite la entrada en juego de memorias alternativas en condiciones de legitimidad institucional.

Otro de los momentos clave de ese proceso de institucionalización de una lógica de la memoria opuesta a los postulados pinochetistas es cuando en febrero de 1994 se inaugura el Memorial del Detenido Desaparecido y del Ejecutado Político, gigantesco muro de 30 metros de largo y 4 de alto de mármol negro en el que se inscriben los nombres de más de 4000 víctimas de la violencia estatal durante la dictadura. De nuevo, los esfuerzos institucionales de generar anclajes para la construcción de la memoria colectiva se encaminan a la consolidación de lugares de memoria, de espacios pensados para convocar y coagular una serie de representaciones que remiten directamente al violento pasado reciente. Y ello porque “la memoria, para poder ser transmitida, tiene necesidad de soportes, de marcas, de lugares físicos que evoquen concretamente el pasado cuyo recuerdo deseamos mantener” (Groppo: 29). Sin embargo, la memoria de esa violencia excluye a los supervivientes de los campos y a aquellos que han sufrido la experiencia de la tortura: sólo los muertos y desaparecidos aparecen como víctimas de la represión.

En el marco de las soluciones de compromiso que el gobierno de Aylwin emprende los procesos legales brillan por su ausencia, debido fundamentalmente a la ley de Amnistía del 78 y a todas las trabas legales que el gobierno militar construyó antes de dejar el poder. Sin embargo, hay algunos procesos judiciales importantes, especialmente los desarrollados contra algunos dirigentes de la DINA, y contra los implicados en el caso Letelier. Las sentencias contra Manuel Contreras y Pedro Espinoza marcan momentos importantísimos en la consolidación y legitimación institucional de una memoria crítica de la dictadura, aunque el no procesamiento de los altos cargos del ejército matiza siempre los logros de estos procesos.

Lo interesante es que, por la estructura del sistema judicial, la figura del testigo siempre cobra una cierta relevancia social cuando de juicios se trata, dado que sus relatos son fuente directa para la atribución de las responsabilidades en la represión. Sin embargo, tampoco en esta ocasión parece haber una pregnancia especialmente importante en los testimonios del juicio, dado que no se crea ningún tipo de debate público sobre su estatuto.

Por ello, si en el caso argentino se puede plantear que los juicios a la Junta que coordinó la represión durante el Proceso suponen, sin duda, un segundo momento de apertura a la palabra testimonial, tras el generado por las Comisiones de Verdad, creo que en el caso chileno, al tratarse de un proceso judicial de alcance mucho más reducido y de repercusiones políticas mucho menores, el estatuto de los supervivientes en el entramado socio-discursivo chileno no sufre una transformación especialmente reseñable.

Por el contrario, los procesos abiertos contra responsables secundarios de la violencia dictatorial –entre los cuales Manuel Contreras, responsable de la DINA, sería el más importante– sí abren las puertas a una extensión en el campo cultural chileno de otra matriz enunciativa, la de la crónica periodística. Sobre todo en un texto como *Los zarpazos del puma*, de Patricia Verdugo, esta es utilizada para producir una representación narrativa de los dispositivos represivos del régimen militar y de su lógica de funcionamiento. Los avatares de la siniestra Caravana de la Muerte se convierten así en los objetos privilegiados de diversas investigaciones de ascendente periodístico.

Quizás lo más destacable de todo este periodo, desde la constitución del gobierno democrático hasta la detención de Pinochet y en el que la elaboración del Informe Rettig es, sin duda, el elemento central en torno al cual se elaboran las políticas institucionales de memoria, sea la exclusión de los supervivientes de la categoría de víctimas de la violencia dictatorial. Si ello no se lleva a

cabo explícitamente en los discursos públicos, sí se realiza a través de su no inclusión en los listados de víctimas del Rettig o del Memorial del cementerio de Santiago ni en las políticas de reparación del gobierno de la Concertación, que conforman un dispositivo conjunto a partir del cual se configuran las formas de la exclusión (incluyente) de los supervivientes en esa categoría –‘víctima de la violencia’. De igual forma, los relatos articulados desde la posición del superviviente que sirven para elaborar el Rettig son reelaborados desde otra matriz enunciativa que excluye la particularidad irreductible del goce que se cifra en los relatos que las víctimas de la tortura producen poniendo en discurso su experiencia. Como antes he planteado, en la propia elaboración del Informe la palabra testimonial sólo cuenta como portadora de datos, y nunca como trama experiencial ni espacio de producción de subjetividad. De esa forma, la figura, la posición y la palabra del superviviente se inscriben en los regímenes de producción de memoria y representación de la violencia mediante una inclusión excluyente, en la medida en que el hecho de incluir como base para la fijación de una versión del pasado la información de la cual él es el único garante se anuda a la exclusión de su propia subjetividad, herida en la conformación de las discursividades institucionales.

A ese dispositivo conjunto que en el seno de la institucionalidad chilena se configura habría que añadir la publicación de los más impactantes testimonios de los campos de concentración y de tortura en los primeros años de la Transición. Al contrario de lo que se podría prever, los testimonios de Luz Arce y Marcia Alejandra Merino, publicados por editoriales de potente distribución, a pesar de constituir valientes confesiones en las que se articula narrativamente la experiencia límite de desubjetivación y del ‘quiebre’ total, dificulta aún más la identificación de los supervivientes con la categoría de víctimas de la violencia, ya que lo que en ellos se narra es el proceso por el cual una militante de la izquierda allendista ‘traiciona’ a sus compañeros para liberarse de la tortura

y pasa a integrar los servicios de información de la DINA como un agente activo de la represión.

Aunque sea imposible minimizar la importancia de estos testimonios en la visibilización de las dinámicas de la tortura y de las formas de organización de la represión, sus efectos sobre la inscripción de la figura del superviviente en el imaginario social y político chileno son más que contradictorios: lo que está claro es que no facilita, en ningún caso, la articulación de identificaciones ligadas con el sema de la supervivencia, sino que ubica a ésta en el paradigma de la 'traición'. De acuerdo a una de las más discutibles coletillas de algunas organizaciones de izquierda de los setenta, pareciera como si los supervivientes y, más aún, aquellos que dan testimonio de lo que les ocurrió, deben estar permanentemente bajo sospecha.

Creo que ese régimen contradictorio de inclusión-exclusión del superviviente, simultáneo al privilegio de la figuración de los muertos y desaparecidos como víctimas exclusivas de la violencia dictatorial, tiene que ver con la decisión de impedir la articulación de una identidad social o política ligada a la idea de la supervivencia. La decisión explícita de no convocar públicamente la presentación física de los supervivientes para elaborar el documento que habría de fijar la memoria de lo ocurrido durante la dictadura es un síntoma claro de que para la ideología transicional, algo importante se juega en la posibilidad misma de que esa identidad se articule. Y ello porque, de alguna forma, los supervivientes de los campos –alejados de los procesos de institucionalización de su figura que tienen lugar en las sociedades norteamericana o israelí– poseen un saber sobre la violencia, sobre la represión y sobre las dinámicas concentracionarias absolutamente diferente a aquel sobre el que la Transición quiere edificar su memoria. Un saber que, entre otras cosas, refuta esa relación de alteridad con que la Transición sella sus representaciones del pasado reciente, al presentar las huellas, en los cuerpos y las subjetividades presentes, de un

tiempo que se quiere otro, pero que en ellos no deja de repetirse nunca. Es ese saber el que se pone en juego, por ejemplo, en Tejas Verdes, testimonio del cual hablaré extensamente en el próximo capítulo, y cuyas paradojas enunciativas y ontológicas –aspectos sobre los que se centrará una parte de mi análisis– revelan las dificultades de socializar la experiencia de la supervivencia sin recurrir a los tópicos, reduccionismos y mistificaciones sobre los que se apoyan los proyectos institucionales de memoria.

***. La detención de Pinochet y el Manifiesto de los historiadores: demanda social de testimonios ligada a los procesos judiciales y al debate público abierto por ellos**

Todo lo contrario ocurre con la espectacular detención en Londres de Pinochet¹⁷ en 1998, que abre definitivamente el campo de las batallas interpretativas y, de alguna forma, genera una demanda social de testimonios, llevando al primer plano de la atención mediática el debate sobre la significación del régimen de Pinochet, trabado continuamente por el debate formalista sobre la legalidad del proceso abierto por Garzón¹⁸. En este caso sí nos

¹⁷ Las consecuencias de ello son de largo alcance, y sería necesario un análisis en profundidad de la cuestión para tratar de atisbar cuáles han sido sus efectos en los entramados socio-discursivos chilenos de fin de siglo. Por las características de este trabajo, ese análisis no puede ser llevado aquí a cabo, lo que no impide retomarlo en investigaciones posteriores.

¹⁸ Para un análisis detenido y coherente de las consecuencias políticas de los debates generados por el arresto en Londres de Pinochet, leer la crónica realizada por Moulian (1999), en la que se analizan, entre otras cosas, las contradicciones del discurso de la Concertación en torno a la posición a tomar ante el arresto, frente a la falta de fisuras (por lo menos hasta que Lavín hubo de optar a la presidencia) en el discurso abiertamente anti-extradición de la Unión Democrática Independiente (UDI) y Renovación Nacional (RN). Hay que tener en cuenta que la detención se realiza en un momento en el que la coalición gobernante debate cuál será su nuevo candidato a la presidencia. Por tanto, la campaña de ambos candidatos, Lagos y Zaldívar, se ve marcada por el 'problema Pinochet' dado que éste se convierte en el problema principal de la agenda mediática. Curiosamente, cuestiones como la 'soberanía nacional' o la 'territorialidad jurídica', provenientes de los aparatos ligados a la derecha política, penetran en los enunciados producidos por los líderes de la Concertación: Frei se impone como última tarea de su gobierno la vuelta de Pinochet a Chile. Lo curioso es que en el repertorio de justificaciones de la coalición

hallamos ante un nuevo momento de apertura a lo testimonial, a partir del cual la figura del superviviente comienza a hacerse un lugar (de enunciación y de representación) reconocible y legitimado en su condición de tal¹⁹.

Durante el primer periodo transicional la colonización del espacio público por las discursividades y los imaginarios mass-mediáticos había taponado la falta de un proyecto histórico y la ausencia de una vivencia política de la temporalidad —que, por ejemplo, las ideologías revolucionarias de los setenta cifraban en el advenimiento utópico de un mundo nuevo— a través de una “actualidad hipernoticiosa que crea la imagen de un tiempo en constante y rápido movimiento, cuya velocidad de circulación en la pantalla televisiva no registra huellas de inscripción ni, por lo tanto, de memorialidad” (Richard, 1999: 17). En el interior de ese régimen de hiperactualidad en que la temporalidad mediática inscribe la politicidad de los acontecimientos, la detención de Pinochet en Londres “removilizó súbitamente la historia y la memoria como zonas de enunciación política, de intervención social y de performatividad mediática” (Richard, 1999: 17).

gobernante no tiene cabida la de la inocencia de Pinochet. La negativa a su procesamiento se anuda a una cuestión formal de jurisprudencias, en la que se lee implícitamente la negligencia de la Justicia chilena al no haberlo juzgado anteriormente.

¹⁹ Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que hasta entonces no se hubieran producido testimonios ni que la figura del superviviente no hubiera sido representada como tal. Por el contrario, a pesar de las numerosas figuraciones de supervivientes y de los testimonios generados desde diferentes espacios sociales, su presencia en las discursividades institucionales y en los imaginarios sociales no es demasiado intensa. Como uno de sus síntomas fundamentales se puede señalar la ausencia de personalidades públicas que articulen su posición en el espacio público sobre la idea de la supervivencia: no hay un Semprún, un Wiesel o un Levi chilenos.

A partir de la detención de Pinochet no sólo se abren debates que los compromisos de la Transición habían tratado de clausurar —en términos freudianos se puede perfectamente hablar de un retorno de lo reprimido—, sino que además los propios espacios de enunciación social, que habían sido ilusoriamente homogeneizados por las políticas consensuales que los dos primeros gobiernos de la Concertación llevaron a cabo, se muestran absolutamente fracturados. Tal fragmentación discursiva genera una batalla de apropiación y redefinición de diversos significantes en torno a los cuales se anudan las luchas de representación, tanto del problema concreto de la legitimidad del arresto como de la cuestión más general de la violencia dictatorial. Palabras como ‘internacionalidad’, ‘modernización’, ‘derecho’, ‘soberanía’, ‘territorialidad’, ‘universalidad’ o ‘justicia’ son esgrimidas desde diferentes sectores sociales adquiriendo valores radicalmente diferenciados dependiendo del espacio en que se inscriban, movilizándolo una enorme energía ilocutoria cuyo objetivo es, en cada caso, tratar de fijar y rentabilizar el sentido de esos significantes de acuerdo a procedimientos retóricos de apropiación.

En ese sentido, el sociólogo Sergio Villalobos-Ruminott señala que “la detención de Pinochet re-evidencia sintomáticamente la variedad de estrategias que pugnan por apropiarse, en el presente, de la escena de producción simbólica de lo social. No otra cosa implican las dinámicas que inscriben ‘el arresto’ en la dimensión artificial de lo puramente jurídico, o de lo formalmente político” (1999: 21). Con ello apunta a la idea de que ese momento histórico tiene el privilegio de visibilizar la fragmentación discursiva sobre la que se arma el espacio público chileno, a pesar de las energías consensuales de los gobernantes por despolarizar las posiciones de enunciación social y política. Esa polarización de los diversos espacios de enunciación se hace visible en el momento en que las diversas estrategias para definir los términos del debate —no existen hechos naturalmente políticos ni puramente jurídicos,

sino procesos de politización o de juridización en los que el acontecimiento se inscribe en una trama narrativa o en otra— chocan hasta tal punto que no es posible generar un espacio de mínimos comunes: es entonces cuando cualquier tipo de representación, a pesar del ideario de la Transición, adquiere su espesor político.

Ante ese estallido del espacio discursivo homogeneizado por la lógica política de la Transición y la emergencia de una fractura fundamental en el espacio público, la omnipresente invocación al consenso trata de desplazar el problema hacia otros escenarios. De esa forma, la constitución de una Mesa de Diálogo en la que familiares de las víctimas y militares tratarían de llegar a acuerdos aparece como uno de los efectos fundamentales del debate sobre el pasado que se abre con la detención de Pinochet. La información (despojada de efectos jurídicos) sobre el paradero de los desaparecidos se pone en la base de la negociación entre los dos grupos cuya identidad se recorta sobre los compromisos instaurados durante la dictadura. Es decir, con el ‘estallido Pinochet’ en 1998 los actores principales de las luchas públicas pasan a ser aquellos cuyas identificaciones políticas se articulan en torno a representaciones y memorias diferenciadas (sin puntos de contacto) de la violencia dictatorial.

En efecto, para tratar de hacer inteligible la detención de Pinochet, que choca con el prestigio internacional de gran estadista que sus partidarios le otorgan, desde los aparatos discursivos cercanos al pinochetismo no se duda en hablar de ‘conspiración socialista a nivel mundial’. De esa forma tratan de contrarrestar (y taponar la angustia que genera) la caída del aura de invencibilidad que en torno a su figura se había construido. En palabras de Moulian, “la teoría de la conspiración, que abrazó cierta prensa chilena, salvó [en la medida de lo posible] el aura de omnipotencia de Pinochet” (1999: 13). No es difícil ver en ese tipo de razonamiento una vuelta a los posicionamientos discursivos de los primeros años de dictadura, cuando, por ejemplo, un delirio de

conspiración marxista internacional como el Plan Z²⁰ se utilizó como fantasma que legitimaba el Golpe Militar del 73 y la política represiva que le siguió.

Las dos lógicas de representación señaladas en el periodo dictatorial (la del aparato pinochetista y la de las asociaciones de familiares de las víctimas) advienen de nuevo al espacio público, pero en condiciones muy diferentes de legitimidad: la lógica ilusoriamente consensual sobre la que se articulan los compromisos de la Transición y que los sucesivos gobiernos de la Concertación promueven orgullosos se ofrece como mediadora entre las otras dos y como moderadora en el debate que propicia el nuevo escenario articulado en torno a la metáfora del Diálogo.

Nelly Richard, quizás la observadora más atenta a las transformaciones políticas y culturales en el Chile de la Transición, analiza las marchas y manifestaciones que siguieron en Santiago a la detención de Pinochet, en términos de una batalla de símbolos en la que pueden leerse modos diferenciados de inscripción de la historia y la memoria en el discurso. En la toma de los espacios urbanos por parte de los partidarios de Pinochet y de los que dan su apoyo a quienes en Europa tratan de juzgarlo puede leerse la lógica de las diferentes políticas de memoria y representación que anima la lucha de ambos.

Por una parte, el actuar de los comandos pinochetistas permitió

²⁰ Plan según el cual desde diferentes sectores ligados a la UP se estaría tramando desde principios de 1973 un autogolpe parlamentario con el fin de convertir Chile en una 'dictadura totalitaria' de inspiración soviética. Sobra decir que se trata de un plan inexistente, inexistencia que la desclasificación de documentos reservados del Pentágono en julio de 1999 (justamente a raíz de la detención de Pinochet) demostró documentalmente: se trataba efectivamente de una ficción utilizada por los militares para legitimar su actuación golpista como remedio ante 'la escalada del comunismo'.

la visibilización de “territorialidades sociales re-estratificadas por la ciudad de la postdictadura” (Richard, 1999: 19), donde no existen zonas de comunicación o mezcla entre los diferentes espacios urbanos, ligados explícitamente a clases sociales específicas. Es decir, las manifestaciones de los grupos de apoyo a Pinochet (que como los opuestos, han sido integrados mayoritariamente por mujeres) vienen a refrendar con sus trayectos las desigualdades sociales que en una ciudad como Santiago son perfectamente legibles en términos urbanísticos: el barrio de las embajadas y del ascenso empresarial (de Providencia a Las Condes) fue el elegido como dominio reservado de la protesta por la detención de su líder.

La llamada al boicot de los productos ingleses y españoles – especialmente los primeros– pone en evidencia desde el primer momento en qué dominio se ponen en juego, para los seguidores de Pinochet, las relaciones sociales: los “representantes exacerbados del neoliberalismo no conocen otro código de regulación de las conductas que no sea el consumo” (Richard, 1999: 19). Esa protesta, de alguna forma, culmina el proceso de transformación que el propio régimen pinochetista llevó a cabo sobre la sociedad chilena, y que pasa por la tan teorizada conversión de los ‘ciudadanos’ en ‘consumidores’. En este caso concreto, una batalla política se resuelve en una sustitución de los objetos de consumo.

Lo que se pone de manifiesto en las discursividades desplegadas por la derecha chilena, es la contradicción en que se halla envuelta la derecha política actual: por una parte, atrapada por la identificación a lo nacional (como “configuración residual de un pretérito sistema de referencias histórico-tradicionales a los símbolos patrióticos”) y por otra, por su adhesión a la lógica de lo postnacional (“reconfiguración mundial de las sociedades bajo los flujos desterritorializadores del capitalismo intensivo que borra lugares, identidades y pertenencias” (Richard 1999: 19)).

Lo que en estas escenas se hace visible es, por tanto, la paradoja inherente a la derecha política actual en el que la reivindicación de

la identidad nacional como sistema de referencias se anuda a la celebración de la globalización de los circuitos comerciales y al carácter transnacional de los flujos financieros: para el discurso pinochetista, los regímenes jurídicos han de escapar, necesariamente, a esa globalización que en lo económico tanto se ha celebrado.

Richard analiza también cómo las calles de Santiago se convierten en las manifestaciones y marchas a favor o en contra de la detención en “el escenario visual de un enfrentamiento de cuerpos y de simbolicidades que pertenecen a mundos opuestos, y cuyas expresiones contrarias (ritualidades, gestualidades, creencias y hablas) poseen densidades morales y comunicativas que chocaron violentamente entre sí” (1999: 19). Por una parte, los comandos pinochetistas exhiben posters a todo color, calcomanías y camisetas estampadas con la leyenda “Yo ? a Pinochet”, retorizando sus mensajes de adhesión al general detenido según los códigos de serialización comercial y turística de la imagen que convierten en mercancía los signos que tocan. Por el bando contrario, la AFDD reclama la “verdad y la justicia” enarbolando fotocopias en blanco y negro de los retratos de sus familiares desaparecidos. El desgaste de la fotocopia opone a los posters relucientes de sus oponentes no sólo una técnica contemporánea del tiempo de las desapariciones (y de la militancia anterior a la ‘modernización’ de la política por el mercado), sino también su pasado traumado y su duelo incompleto, sintomatizado por la opacidad de un grano fotográfico más que precario, lo más alejado posible de la nitidez de la imagen de Pinochet, construida sobre un claro modelo publicitario (Richard: 1999: 19).

Esa imagen del ex-dictador sólo puede funcionar entre sus seguidores a partir de la concepción de la política como espectáculo que la Transición ha promovido para taponar la angustia social producida por el trauma dictatorial, tratando de suturar las faltas afectivas con objetos sustitutos de consumo.

Que ese estallido de las diferentes posiciones enunciativas que hasta el momento habían permanecido más o menos homogeneizadas (al menos en lo que se refiere a posicionamientos discursivos de una pregnancia e incidencia importante en el espacio público, desgraciadamente cada vez más difícil de diferenciar del espacio mediático) por la retoricidad neutralizante de la Transición se manifiesta, principalmente, en la representación y la memoria de la violencia dictatorial puede argumentarse a partir de la intensa polémica historiográfica en torno a lo que se llamó el Manifiesto de los Historiadores. Creo que es necesario resumir brevemente ese episodio, pues en él se distinguen con nitidez las dos grandes (y excluyentes la una de la otra) políticas de representación del pasado que luchan por conseguir o consolidar su legitimidad en el espacio social chileno.

A finales de 1998, detenido en Londres, Pinochet firma la “Carta a los Chilenos” donde ofrece una tendenciosa y manipuladora versión de las circunstancias y los objetivos del Golpe de 1973 así como del desarrollo de la dictadura militar durante 17 años. En ella califica el Golpe de Estado como una “gesta nacional” que libra a Chile de los pecados de los ’70, a saber, “planificaciones globales”, “sobreideologización”, “prédica de odios”, “guevarismo”... fenómenos todos ellos vinculados a la Unidad Popular. De esa forma, se restaura el discurso de legitimación del Golpe que durante los primeros años de la dictadura sirvió de apoyo al ejercicio de la violencia terrorista, directamente planificada y racionalizada desde los aparatos estatales de represión.

La versión de Pinochet se ve refrendada desde la Academia por los Fascículos de Historia de Chile publicados por el periódico de Santiago La Segunda, y elaborados por el historiador Gonzalo Vial, colaborador del régimen pinochetista y cuya inclusión en la Comisión por la Verdad y la Reconciliación encargada de la elaboración del Informe Rettig levantó más de un recelo entre sus miembros. En esos fascículos, explícitamente funcionales a

los sectores políticos ligados al pinochetismo, el corto periodo de 1964 a 1973 se halla totalmente descontextualizado, silenciando los procesos históricos estructurales y la responsabilidad que en la impresionante polarización política del periodo tuvieron la oligarquía y el imperialismo (Grez Troso, Sergio 2001: 210), lo cual ayuda a la legitimación del Golpe Militar del 73 como ‘gesta’ necesaria para reestablecer el orden perdido en la nación.

Frente a esa exposición bifronte (desde Londres y desde la Academia más rancia de Chile) de la justificación de la intervención militar de 1973 y sus consecuencias, que evidentemente tiene el objetivo de dirigir los esfuerzos del gobierno de la Concertación hacia la presión política para la liberación de Pinochet (lo cual desgraciadamente consiguió), emerge en 1999 un grupo de investigadores que oponen una versión que, amparada en investigaciones historiográficas avaladas por círculos de prestigio internacional, supone una trama explicativa absolutamente diferente, con la voluntad clara de generar un debate abierto en el que ambas representaciones del pasado reciente sean contrastadas. Se trata, más que de un debate académico, de un combate por la historia y por la memoria, que marcará, si no me equivoco, la dirección de las investigaciones históricas en el Chile futuro y las políticas de representación social del acontecimiento traumático.

Se trata de una desautorización en toda regla del principal discurso de legitimación del régimen pinochetista y de los espacios enunciativos desde los cuales éste se lleva a cabo; y ello no deja de ser tremendamente importante en un Estado en el que no hay un reconocimiento jurídico de las atrocidades cometidas durante la dictadura militar y su reconocimiento institucional es todavía muy pobre, siempre más atento a evitar ‘fricciones innecesarias’ que a impartir justicia²¹.

²¹ En el *Manifiesto de los Historiadores* se señalan los núcleos de las argumentaciones de Pinochet y Vial, explícitamente, y se desmontan una

Ni que decir tiene que un manifiesto de estas características, que se opone frontalmente al discurso pinochetista y que ofrece una interpretación radicalmente otra de los mismos hechos, aun firmado, en principio, por 11 historiadores, ha recibido la adhesión de numerosos investigadores que suscriben esa interpretación básica del proceso conducente al Golpe del 11 de septiembre y de la violencia terrorista que tras él desplegó el gobierno militar. La importancia del debate reside, a mi entender, en la cristalización de dos posiciones antagónicas, cuyos presupuestos históricos, políticos y epistemológicos se hallan tan distanciados que no es posible incluirlos en un terreno común que habilite el consenso.

-
- a una sus justificaciones de la intervención militar. Su argumentación se estructura en torno a seis principios históricos fundamentales, opuestos a las tesis de Vial y Pinochet.
- a) la polarización de la política en 1973 es el efecto de “la estagnación económica y la crisis social” que se arrastran desde principios de siglo
 - b) el incremento de la violencia social y la radicalización política de una parte de la izquierda no es sólo explicable por el ‘guevarismo’ sino por el fracaso social de los gobiernos de Ibáñez y Alessandri y por el ejercicio de la violencia represiva que estos llevan a cabo desde el Estado
 - c) las reformas estructurales en la economía chilena llevadas a cabo por la UP no es una política ‘contra’ los agricultores, sino a favor de una mejor distribución de las tierras que sobre todo a los pequeños agricultores favorece
 - d) la resistencia patronal a las reformas de la UP trató explícitamente de desestabilizar política y económicamente al gobierno
 - e) las fuerzas de Derecha desecharon el trámite parlamentario para quitar a Allende del poder gubernamental –debido al enorme número de votos que consiguió en marzo de 1973– e impulsaron el Golpe Militar
 - f) tensado al máximo el orden constitucional, las Fuerzas Armadas no intervinieron según les correspondía –para reimponer la Constitución, convocar a la ciudadanía a una Asamblea Nacional o impulsar la reunificación nacional– sino con el objetivo de destruir el poder político de la Izquierda, para lo cual llevaron a cabo “una masacre y una violación de los derechos humanos y civiles sin parangón en la historia de Chile” (Grez Trosó 2001: 221)

Y eso es, de alguna forma, lo que el ‘ caso Pinochet ’ produce en el campo socio-discursivo chileno: el trabajo de homogeneización enunciativa llevado a cabo por los gobiernos de la Concertación –con su política de pactos y reconciliación y su transformación del espacio público en espacio mediático en el que cualquier enunciado se haya despojado de su espesor político– se resquebraja, al menos levemente, y la tan temida polarización política emerge, al menos en el terreno de las representaciones del pasado reciente y de la memoria histórica, aunque sin producir excesivos efectos en el terreno de la política parlamentaria²².

Esa reemergencia de la fragmentación discursiva que en los años de la Concertación se había tratado de clausurar es paralela a la constatación de que, inevitablemente, la batalla se juega en otra parte. Es decir, que lo que realmente ha generado el estallido del campo cultural y sociodiscursivo chileno ha sido la actuación de la Audiencia Nacional española y la labor policial inglesa; por ello, escenarios políticos, jurídicos y discursivos anisotópicos al chileno están incidiendo directamente en su devenir. Uno de los efectos fundamentales de ello es la proliferación de demandas por parte de los supervivientes de los campos de aportar su testimonio a la

²² Al menos en apariencia, aunque habría que analizar la vinculación entre el advenimiento del ‘ problema Pinochet ’ y las victorias electorales de Lagos en 1999, primero en las primarias de la Concertación frente al demócratacristiano Zaldívar y, posteriormente, frente al derechista (vinculado al pinochetismo) Joaquín Lavín. El hecho de que en ese contexto diversos jefes de la patronal ultraliberalista pidieran el voto de sus empleados en las primarias de la Concertación por el candidato socialista, sólo puede explicarse si se inscribe en un proceso de polarización de las posiciones políticas en el que, al reproducirse conflictos ya vividos en el 73 (época en que la fractura del campo socio-discursivo chileno era total) la Derecha de Lavín pudiera alzarse con el poder gubernamental, cosa que estuvo a punto de suceder.

Audiencia Nacional española con el fin de contribuir al enjuiciamiento de Pinochet, tratando de contribuir a la creación de un proceso similar estructuralmente al de Eichmann. Esa semejanza estructural no tendría que ver con las injusticias jurídicas cometidas contra Eichmann en Jerusalén –ausencia de un abogado solvente e interesado, veredicto prácticamente emitido antes del juicio, deslegitimación de su palabra y de su defensa–, sino con la voluntad de recopilar una serie de testimonios que a través de una yuxtaposición de escenas horribles atribuibles a los aparatos represivos de la dictadura, sirvan a la creación de un clima de opinión favorable a la condena de Pinochet.

La proliferación de testimonios inunda, incluso, algunas publicaciones periódicas –El País, por ejemplo, publica extractos de testimonios de supervivientes de los campos dispuestos a declarar en el juicio–, emisiones televisivas dentro y fuera de Chile –diversos documentales centrados en la figura de supervivientes, entre los cuales el basado en la palabra testimonial de Héctor Pávelic es uno de los más impactantes– y editoriales tradicionalmente ligadas al discurso literario, que incluyen lo testimonial dentro de su oferta.

De esa forma, el terreno está abonado para la emergencia de una demanda social de testimonios en Chile más allá de los juicios que posibilitará la articulación de una cierta identidad social ligada al concepto, a la idea y a la experiencia de la supervivencia. Es demasiado pronto para analizar cuales son exactamente los procesos de construcción de esa identidad social, aparentemente no consolidada todavía en Chile. Sin embargo, el ‘caso Pinochet’, en su fase londinense y más tarde, en su vuelta a Chile, ha abierto significativamente el debate sobre el pasado reciente del cual Pinochet es responsable y una demanda importante de la palabra de los supervivientes, no tanto para saber qué ocurrió –para ello el Rettig se ofrece para colmar todos los interrogantes– como para escuchar aquello que el testigo tiene para decir y nadie más que él

puede contar: 'nadie puede testimoniar por el testigo', escribe Paul Celan. Es la peculiar posición que el superviviente construye para hablar lo que creo que genera esa demanda social de su relato, más allá de la información de que puede ser portador, al contrario del gesto que el Rettig llevaba a cabo con él, desligando los meros datos de su elaboración subjetiva y de su inscripción en un relato experiencial.

A modo de hipótesis, se puede aventurar que la apertura del campo socio-discursivo chileno a la figura y la posición enunciativa del superviviente testigo de los campos de concentración que se produce a raíz de la detención en Londres de Pinochet produce las condiciones de posibilidad para la emergencia de identidades sociales ligadas a la supervivencia y, quién sabe, para la inscripción en las nuevas configuraciones identitarias chilenas de una memoria de los campos de concentración y de tortura ligada al relato de los supervivientes, al igual que ocurrió, por ejemplo, en la identidad judía tras el juicio a Eichmann.

Este recorrido a la fuerza esquemático por diferentes elementos y procesos que sirven para la construcción de memorias y representaciones del pasado reciente chileno creo que debe reubicar la escena y los términos del debate, ya que apunta a la posibilidad de una multiplicidad de las construcciones de la memoria, a una diversidad de las matrices enunciativas desde las cuales elaborar la inscripción del pasado en el presente cultural. Desde este punto de vista, lo que conviene analizar es cuáles son las lógicas a partir de las que se lleva a cabo la construcción de la memoria en el caso concreto del Chile postdictatorial para poder vincularlas con proyectos políticos concretos y con lógicas culturales más amplias.

Es decir, dada una representación concreta de la violencia dictatorial, ¿a qué lógica política es funcional? O más bien ¿cómo pueden las diversas lógicas políticas hacerla funcional a sus intereses?

¿qué cantidad y qué tipo de energías necesitan para poderla rentabilizar en términos políticos?

Queda claro que las cuestiones lanzadas en el párrafo anterior no van a ser contestadas por este trabajo, principalmente debido a la dimensión mucho más humilde de esta investigación, pero apuntan en la dirección de un posible análisis que necesariamente, deberá ser demorado, pero cuya problemática permanecerá siempre como horizonte de todas las cuestiones que aquí se traten. Es decir, aun a sabiendas de que un análisis de estas características no puede resolver cuestiones de ese calibre, creo que merece la pena apuntar a ellas como horizonte permanente de la discusión.

- La elaboración de la pérdida: duelo y melancolía

La cuestión se complejiza cuando tratamos de articular la idea de construcción social de la memoria a la idea del trabajo del duelo. Creo que la vinculación estructural de ambas pasa por la operación que llevan a cabo con el acontecimiento traumático: de alguna forma, ambos procesos construyen una posición de sujeto allí donde nadie podía ubicarse como tal. Es decir, siguiendo lo expuesto anteriormente en torno a la relación entre el trauma y el discurso, la idea de duelo y la idea de memoria social apuntan a procesos de elaboración del acontecimiento traumático a través de los cuales el sujeto y los social tratarían de inscribirlo en la historia de sus experiencias. Para ello, en el caso del sujeto, habrá de generar un dispositivo para que reconozca en el acontecimiento traumático algo de su deseo y, en el caso del colectivo social, para que pueda pensarse como tal en el momento y en el proceso generador del trauma: Ambos procesos apuntan a la inscripción del episodio traumático en la temporalidad subjetiva (en el caso de la memoria social hablaríamos de un sujeto colectivo), para lo cual es necesario un proceso intenso de elaboración.

Lo que complejiza el asunto –además de que ambos procesos, a pesar de sus similitudes, no son equiparables– es que los actores sociales concretos que reivindican políticas eficaces de memoria no son los mismos que trabajan con la idea del duelo. Dejando a un lado que ambos conceptos provienen de tradiciones discursivas y campos de saber diferentes –lo cual explicaría de algún modo la menor vulgarización del concepto de ‘duelo’, cuya mayor elaboración teórica se lleva a cabo en el campo psicoanalítico– la lógica política de los procesos a los que apuntan no siempre es la misma.

El duelo es un trabajo mediante el cual se elabora un sentido sobre los objetos perdidos. De esa forma, sirve para representar la distancia que nos separa de ellos. Cuando el trabajo del duelo se

realiza sobre un muerto, el proceso consiste en generar una distancia simbólica entre el muerto y los vivos o, más claramente, de dar un espesor simbólico a la barrera que separa lo vivo de lo muerto y que se encuentra en el origen mismo de nuestra civilización. En este sentido creo que hay que interpretar la insistencia de la ‘antropología de la muerte’ en la idea de la “muerte domesticada” (“mort apprivoisé”, Ariès 1977), que no tiene tanto que ver con su banalización (como una cierta lectura tendenciosa ha planteado) sino con la elaboración, a partir de diversos dispositivos rituales, de una puesta en escena del rechazo cultural de la muerte, del rechazo, esencial a la cultura, de integrar la muerte en la vida.

Esta corriente teórica, que puede emblematizarse en los nombres de Ariès, Thomas, Jankelevitch o Morin y que, recientemente, ha sido reinscrita en las problemáticas filosóficas actuales en un fascinante texto de Patrick Baudry (1999), insiste recurrentemente en la necesidad de un proceso de elaboración social que produzca la transformación del difunto (“décédé”) en muerto (“mort”). Ese proceso de elaboración no apunta, sin embargo –en contra de lo que se plantea repetidamente apoyándose en estos textos– a una inclusión del difunto en el mundo de los vivos, es decir, a una naturalización del hecho físico de morir, sino, por el contrario, a un distanciamiento. Se trata de incluir aquello en lo que no deseamos reconocernos en un espacio simbólico del que nos hallamos excluidos: la muerte.

De esa forma, “lo que la ritualidad [funeraria] lleva a cabo no es una aceptación de la muerte, sino (...) su rechazo: el aislamiento del difunto en el registro ya impensable de la defunción, la instalación de su cuerpo en el registro ya impensable de su propia exclusión” (Baudry, 1999: 50, traducción mía). El proceso de elaboración apunta, pues, al desplazamiento simbólico del cuerpo del difunto del espacio de los vivos al de la muerte, lo cual asegura culturalmente el establecimiento y la consolidación de la distancia existente entre ambos. Y ello porque el “décédé supone una

amenaza. Tememos su extrañeza radical con la cual la sociedad no sabe negociar. Tememos esa figura de la desaparición que amenaza con quedarse ausente: inerte y por ello más incontrolable” (Baudry, 1999: 51).

Esa construcción de un espacio de alteridad (el de los muertos) con el cual el espacio de los vivos no debe entrar en contacto tiene como pivote fundamental al cuerpo difunto, como lugar de anclaje físico y simbólico de la ritualidad funeraria que asegura la articulación de una diferencia entre lo vivo y lo muerto. Por ello la política represiva de las dictaduras del Cono Sur, que se apoya en el procedimiento de la desaparición de los cuerpos, dificulta enormemente la puesta en marcha de ese aparataje ritual necesario para la gestión de ese espacio de alteridad que parece necesario para que el ‘espacio de los vivos’ –según la retórica de los discursos a los que trato de aproximarme– no sienta la amenaza de la disolución que una inclusión indiscriminada de defunciones no confirmadas y no elaboradas ritualmente, genera en las subjetividades sociales.

Ninguna sociedad ha aceptado que las personas desaparezcan sin intervención cultural, es decir, sin que intervenga culturalmente la *mise en place des morts* que Baudry analiza en su libro. La monstruosidad y la tremenda eficacia de las tecnologías de la represión en Argentina y Chile tiene que ver con esa imposibilidad de llevar a cabo la puesta en escena de la separación entre el espacio de los vivos y el de los muertos que es la ritualidad funeraria. Lo que conecta fundamentalmente la atrocidad de los militares en el Cono Sur con la de los nazis treinta años antes es, literalmente, haber hecho de la muerte una desaparición: borrar la posibilidad misma de que ésta sea elaborada como tal por las diversas subjetividades que conforman lo social.

Eso en cuanto al lugar en el que se ubica simbólicamente al objeto perdido. ¿Pero cuál es la funcionalidad social del duelo? Según Freud, se trata de un rito social destinado a rescatar al doliente de la ‘aflicción’, es decir, de la reacción lógica a la pérdida de

un ser o un objeto amado. Si se puede caracterizar la situación del Chile postdictatorial como una “aflicción multiplicada” (Moulian 1999: 23) por el carácter masivo de la violación de los derechos humanos, el carácter intencional de la producción de las muertes en nombre de un ‘bien general’ y la negación sistemática de la investigación judicial (articulada a la total impunidad de los agentes de la violencia), habrá que ver qué tipo de acciones o procesos se proponen para tratar de rescatar a las subjetividades sociales afligidas de ese estado.

No voy a volver sobre los diferentes procesos a través de los cuales los gobiernos de la postdictadura tratan de establecer una relación determinada con el pasado, pero es necesario señalar que “el duelo que propone la Transición nace de la combinación de dos operaciones: la primera es la que marca el reconocimiento de una culpabilidad a través del Informe Rettig y la segunda es el llamado a disolver esa culpabilidad en el abrazo solidario entre víctimas y victimarios” (Moulian 1999: 24). Curiosamente, el único tipo de compensación que se propone para las víctimas una vez señalada la culpabilidad de los victimarios (aunque ésta carezca de efectos jurídicos) es económica: nada del orden del ritual se propone en un dispositivo que es ritual en sí mismo, pero que parece desconocer sus propios efectos potenciales como reparador.

En un texto interesante, el analista Juan Flores Riquelme trata de reflexionar directamente sobre las condiciones de posibilidad y sobre las dificultades del trabajo del duelo en Chile apuntando, principalmente, a la destrucción de los soportes simbólicos de los sujetos y de la colectividad que caracteriza al proceso que sigue, necesariamente, a las catástrofes sociales, “especialmente cuando ella ha significado un quiebre de un proyecto colectivo y ha sido acompañado de violencia manifiesta y subyacente” (2001: 4).

Esa disolución de las apoyaturas simbólicas de los sujetos individuales y colectivos genera un sufrimiento y una angustia que

sólo a través de la reconstrucción de esos soportes destruidos va a poder ser evacuada: esa reconstrucción es lo que llamamos duelo. Antes de que ese trabajo se lleve a cabo, la propia historia del sujeto se reorganiza alrededor del núcleo traumático, que no aparece directamente en el relato que el sujeto realiza para narrarse su propia identidad, sino que se incorpora fantasmáticamente en él, dejando sus huellas en las discontinuidades del discurso, en los síntomas del cuerpo, en las fracturas de los proyectos vitales, en los vacíos que en él suponen los muertos y los desaparecidos. Plantea Flores Riquelme que “un elemento a tener en cuenta entonces es cuánto de esta fantasmática está presente subyacentemente en la psiquis nacional, y cómo se despliega en los distintos campos del acontecer nacional” (2001: 4).

El proceso que Flores Riquelme detecta en la vida política chilena de la postdictadura lo nombra “pacto denegativo”, en tanto que “acuerdo colectivo pero inconsciente estructurado a la manera de una defensa” que produce “investiduras e identificaciones comunes y un ámbito tolerado de realización de deseos, pero al mismo tiempo instaura una ley de renunciamentos, borramientos, rechazos, negaciones y represiones” (1999: 4). Como conclusión de ese proceso, “la culpa se colectiviza de un modo persecutorio” (4) generando las consecuentes defensas maníacas.

Además de ese ‘pacto denegativo’ a través del cual se genera un espacio de alteridad radical para el acontecimiento traumático que poco puede ayudar a su elaboración simbólica necesaria para evacuar la angustia, el problema fundamental al que se enfrenta el trabajo del duelo social por el pasado violento de Chile es, sin duda alguna, el esquivo estatuto simbólico de aquellos cuya muerte es prácticamente segura, pero nada lo prueba, y de quien falta el elemento que, inexcusablemente, es requerido para realizar el duelo: el cadáver.

En efecto, en el proceso cultural de la postdictadura la memoria individual y colectiva se anuda a las figuras de la ausencia,

de la pérdida, de la supresión y del desaparecimiento. En palabras de Nelly Richard, “figuras rodeadas todas ellas por las sombras de un duelo en suspenso, inacabado, tensional, que deja sujeto y objeto en estado de pesadumbre y de incertidumbre, vagando sin tregua alrededor de lo inhallable del cuerpo y de la verdad que faltan y hacen falta” (1998: 35).

Diferentes analistas de los procesos culturales chilenos coinciden en señalar la pérdida de objeto (en diferentes sentidos) como condición de las narrativas post-dictatoriales, abocadas a un trabajo del duelo necesario, pero en el que falta el elemento fundamental sobre el que éste debe apoyarse: los cuerpos que sostengan la definitiva certeza de la pérdida. La ausencia siniestra de los cuerpos imposibilita los rituales y ceremoniales sobre los que se apoya el trabajo del duelo e impide la clausura simbólica y catártica que éste aporta en su proceso de matar a los muertos. Es de esa dificultad de llevar a cabo de forma satisfactoria ese proceso de elaboración sobre el objeto de la pérdida de donde surgirá la sintomatología melancólico-depresiva que diversos analistas señalan en el campo cultural chileno de la post-dictadura y sobre lo cual volveré a continuación.

Todo parece indicar que, entre otros motivos que tienen que ver con las propias lógicas políticas implementadas con la restauración del sistema democrático, la principal dificultad para llevar a cabo el duelo sobre los traumas individuales y colectivos generados por el terror disciplinario del pinochetismo radica en la imposibilidad de localizar el objeto que se sabe ya perdido. El trabajo de elaboración duelística tiene que ver, efectivamente, con un trabajo de construcción de sentido en torno a un elemento importante en el circuito libidinal del sujeto que irremediablemente se ha perdido. En palabras de Derrida, el trabajo del duelo consiste, ni más ni menos, que en “ontologizar restos”, es decir; “en hacerlos presentes; en primer lugar en identificar los despojos y en localizar a los muertos (...) Es necesario saber. Es preciso saberlo. Ahora bien,

saber es saber quién y dónde, de quien es propiamente el cuerpo y cual es su lugar –ya que debe permanecer en su lugar. En lugar seguro” (1995: 23).

Desde esta perspectiva, el trabajo del duelo implica saber a quién pertenece esta tumba, porque nada es peor para el sujeto doliente que la confusión o la duda sobre la ubicación física y simbólica del cadáver que convoca su aflicción. La política de desapariciones ejercida por los militares chilenos supone por tanto una enorme dificultad para que ese trabajo del duelo se lleve satisfactoriamente a cabo, para que sea exitoso el proceso de elaboración sobre esa pieza clave que falta del circuito libidinal y, de alguna forma, la angustia que genera sea evacuada.

Ontologizar restos, se planteaba en la cita anterior. Y ello implica, además de tener acceso material y simbólico a lo que queda del cadáver, poseer la facultad de cargarlo de sentido, proyectándole los atributos míticos del Ser y erigiendo a los restos en la cifra casi fetichista del sujeto desaparecido. Ontologizar los restos implica, así, hacerlos receptáculo de la memoria del objeto perdido o, en palabras nuevamente de Derrida, “asegurarse de que, en lo que queda de él, él queda ahí” (1995: 23).

Es importante la idea de que, además de las tecnologías políticas transicionales, es la propia especificidad de los procedimientos represivos utilizados por los militares en las dictaduras del Cono Sur y, sobre todo, el de hacer ‘desaparecer’ a los detenidos políticos lo que se halla en la base de esa dificultad de llevar a cabo el necesario trabajo del duelo para que la muerte de esos individuos pueda ser, de alguna forma, asimilada por la subjetividad social y por los sujetos individuales cuya relación afectiva con las víctimas ha sido cortada mediante la violencia.

Todo ese trabajo de elaboración, que había definido (con Derrida) como un proceso de ontologización de los restos, necesita, pues, de la paradójica presencia de un objeto que, aunque irremediabilmente se haya perdido para nosotros, nos señale su ubi-

cación exacta para que podamos operar sobre él el trabajo sufriente, pero reparador del duelo. Y con la emergencia social del desaparecido y las figuras que irradia en el imaginario cultural, la pérdida de objeto se concreta, asimismo, en una pérdida de los restos del objeto. De ahí la suspensión de un duelo no clausurado que aboca al síntoma melancólico, que según la enseñanza psicoanalítica, articula la lógica de la aflicción con la del proceso de regresión al narcisismo y su repliegue libidinal, procesos no demasiado difíciles de observar en el campo cultural de la postdictadura chilena –ver al respecto los análisis de Richard (1998) o Avelar (2000).

Así, ese pacto denegativo que señalaba Flores Riquelme en la clase política, produce –por la propia negación de la existencia de un trauma– un proceso de melancolización en el que se ven atrapados gran parte de los discursos sociales de la postdictadura chilena, incluso aquellos que tratan de dar cuenta de ese proceso cultural²³. Si con Freud pensamos que la estructura melancólica tiene que ver con alguna falla en el proceso de elaboración del episodio traumático que tiene como efecto la identificación del sujeto con el objeto perdido como último intento de resistirse a su desaparición, es posible pensar los efectos que este proceso puede tener en lo social: las víctimas de la violencia no son solamente mitificados y representados como representantes de una pureza incontaminada,

²³ En un interesante trabajo sobre la producción teórica del círculo ligado a Nelly Richard, Ana del Sarto (2000) analiza cómo el mismo proceso de melancolización que Richard diagnostica al campo cultural chileno atraviesa toda su producción conceptual y articula la posición enunciativa de sus textos. También pueden leerse al respecto los interesantes artículos de Hermann Herlinghans (2000), Jon Beasley Murray (2000) y Sergio Villalobos-Ruminot (2000) que tratan de determinar el estatuto siempre ‘en fuga’ del trabajo teórico de Nelly Richard y su círculo.

sino que en algunos casos el propio discurso de los desaparecidos es adoptado, sin pérdidas aparentes, por la voz de aquellos que sufren su ausencia, pero que como antes he señalado, se niegan a aceptar la evidencia de su pérdida. El caso de las Madres de Plaza de Mayo es, de nuevo, un ejemplo perfecto de este proceso.

En palabras de Freud, “el complejo melancólico se conduce como una herida abierta” (1999: 242), se trata de un estado rígido que imposibilita la retracción de las cargas necesaria para el estado de reposo. De ahí la continuidad y obcecación de la sintomatología melancólico-depresiva que analistas como Nelly Richard, Tomás Moulian, Alberto Moreiras o Idelbel Alvelar señalan en las subjetividades sociales de la postdictadura chilena como efecto de una situación continuada de duelo en suspenso que genera “un pensamiento más sufriente que celebratorio: como el duelo que debe fundamentalmente al mismo tiempo asimilar y expulsar, el pensamiento trata de asimilar lo pasado buscando reconstituirse, buscando líneas de identidad con su propio pasado; pero trata también de expulsar su cuerpo muerto, de extroyectar su corrupción torturada” (Alberto Moreiras, 1993). En el mismo sentido habla Federico Galende (1999: 47) al tachar de ‘enfermos’ a la mayoría de los discursos que tratan de interpretar o analizar el presente político-cultural chileno, en la medida en que han sido colonizados por un tono mass-mediático que ha caído en un delirio melancólico.

Idelbel Avelar, en su estudio sobre las narrativas alegóricas en las postdictaduras del Cono Sur (2000), introduce en esta problemática la noción de ‘cripta’ como la “manifestación residual de la persistencia fantásmica de un duelo irresuelto” (20), leyendo la melancolización que sigue a la incapacidad de la separación entre el yo y el objeto perdido con relación a los procesos psíquicos de introyección e incorporación, como dos modalidades diferenciadas de la internalización de la pérdida que caracteriza a la estructura melancólica. Por una parte, la introyección apunta a un

horizonte en el que todavía es posible la realización exitosa del trabajo del duelo: el objeto perdido sería dialécticamente absorbido y expulsado, de modo que la libido podría descargarse en un objeto sustitutorio. Por otra, mediante la incorporación el objeto perdido se alojaría dentro del yo como un cuerpo forastero, in-nombrable en tanto que inasimilable por el sujeto que, paradójicamente, lo ha incorporado: “en la medida en que ese objeto resista la introyección, él no se manifestará sino de forma críptica y distorsionada” (20).

De ahí la idea de que, cuando se generalizan los procesos de incorporación subjetiva del objeto perdido –debido a la imposibilidad de llevar a cabo el trabajo del duelo, es decir, la escenificación del distanciamiento necesario entre sujeto y objeto –, surge la necesidad de una “tumba intrasíquica en que se niega la pérdida y el objeto perdido es enterrado vivo” (Avelar: 20). Y a esa tumba intrasíquica apuntaría el interesante concepto de cripta, como receptáculo en que se aloja el objeto perdido.

Esa idea es de importancia para la cuestión fundamental de la representación del evento traumático: si entendemos que el proceso de duelo contribuye a incluir en la biografía del sujeto el acontecimiento traumático en que un objeto amado ha sido perdido, cuando ese proceso se halla irresuelto y no es posible para el sujeto elaborar el distanciamiento con el objeto, el acontecimiento traumático permanecerá fuera de la lógica de su biografía, es decir, expulsado de la sucesión (atravesada por el deseo) de avatares con que el sujeto se explica su posición en el mundo. Sin embargo, desde esa cripta en que permanecen los residuos fantasmales de ese duelo en suspenso emergerán, por los propios desajustes pulsionales del sujeto, representaciones espectrales que apuntan al núcleo traumático, lo rodean y tratan a veces de cifrarlo, pero dando un resultado siempre críptico y distorsionado.

En la teoría de Avelar esa distorsión de la representación del acontecimiento traumático se liga a la alegoría y su lógica espectral,

pero en este contexto creo que vale más la pena vincularla con la idea del testimonio tal como ha sido planteada en momentos anteriores. He planteado en diferentes momentos que la única forma de que el acontecimiento traumático sea incluido (despojado de su carácter inasimilable) en la biografía del sujeto es a través de un trabajo que con sus representaciones fantasmales, puede advenir finalmente el duelo.

Una lógica similar hay en la forma en que he pensado el testimonio desde la lógica agambeniana, es decir, como la construcción de una posición y un dispositivo para hablar desde una posición imposible: la del sujeto que en la lógica del exterminio no es pensable como tal (habría que recordar aquí toda la argumentación que llevaba a Dori Laub a pensar el genocidio nazi como un acontecimiento sin testigos).

Algo, por tanto, similar a la idea de cripta se juega aquí, dado que un residuo fantasmal de aquello que se ha perdido en el acontecimiento traumático –en el caso del superviviente esa pérdida tendría que ver con haber sido situado, precisamente, en la posición de un resto, tal como planteaba en mi lectura de Agamben– adviene a la representación dislocando la posición de sujeto que el superviviente trata de construir textualmente y taponar, de esa forma la angustia que genera la presencia de un acontecimiento que no es posible inscribir en el orden de la vivencia.

A pesar de ello, esta idea de testimonio apuntaría directamente a la estructura del duelo –aunque se vea siempre amenazado por la presencia fantasmal de la cripta, que lo agujerea–, dado que lo que en él se construye es –de acuerdo a mi propuesta de lectura, que se ejemplificará con el análisis de Tejas Verdes– la posibilidad, en forma de dispositivo textual, de que algo como un sujeto se sitúe en posición de enunciar lo que sería inenunciable: el proceso de desubjetivación radical al que la dinámica concentracionaria aboca a los individuos que entran en ella.

De esa forma, lo que el dispositivo testimonial posibilita en su propia configuración enunciativa es que el sujeto pueda reconocerse a sí mismo como sujeto de deseo en el interior del evento traumático, para que éste no quede expulsado de la continuidad biográfica con la que se narra a sí mismo su existencia. Y ese es, literalmente, el proceso de discursivización del trauma que podemos vincular a la idea de duelo. Por ello me parece que ambos conceptos ('testimonio' y 'duelo'), debido a la analogía de los procesos que llevan a cabo con el acontecimiento traumático, mantienen una cierta vinculación, que sólo se rompe cuando emerge la presencia de la cripta, es decir, de los residuos fantasmáticos que no han podido ser elaborados. Hay que decir que esa emergencia de elementos ligados a lo espectral no es algo anecdótico en lo testimonial, sino que, por el contrario, es una de las causas fundamentales de las dislocaciones características de la voz testimonial y de las paradojas enunciativas y ontológicas que veremos con detenimiento en el análisis de Tejas Verdes.

El testimonio, por todo ello, apuntaría siempre como horizonte al proceso de duelo y a la posibilidad de generar la posición de sujeto (de la enunciación) en el interior de acontecimiento traumático. Pero la culminación de ese proceso se hallará en él siempre diferida, demorada por las dislocaciones que en ese sujeto producido por el testimonio generará la emergencia de aquellos residuos fantasmales de la experiencia traumática, que impiden constantemente la clausura total de ese duelo perfecto al que lo testimonial apunta. Ese proceso, por el contrario, no puede llevarse a cabo sin restos, que marcan de alguna forma la incompletud de ese sujeto que necesariamente habla en el testimonio.

Lo que no acaba de hacerse visible con todo ello es la relación entre la idea de memoria y la de duelo y entre el proceso de elaboración que éste lleva a cabo y las políticas de representación que en

la postdictadura chilena inscriben una cierta construcción del pasado en el presente cultural²⁴. Uno de los problemas centrales en este debate es la contradicción fundamental entre una lógica (digámoslo así) subjetiva y una lógica política. En principio, el trabajo del duelo es necesario para que el sujeto reconozca su propia posición de deseo en el interior del acontecimiento traumático y pueda así inscribir éste en su biografía y en su temporalidad subjetiva: esa es la única forma de que se suavice la angustia que el acontecimiento traumático produce en la subjetividad. Pero las cosas se complejizan cuando extrapolamos este proceso al campo social y tratamos de hacer una lectura política de ello: no necesariamente suturar los conflictos históricos es la opción más favorable²⁵.

Esta última posición es la que defienden diversos colectivos políticos ligados a la izquierda histórica chilena y argentina: hacer el duelo sería, según ellos, el primer paso no sólo para cerrar las heridas, sino también para cerrar el debate, la discusión política y la memoria sobre lo ocurrido, así como para eximir a la clase política y militar de su responsabilidad en la violencia terrorista. No de otro modo puede entenderse el reclamo de las Madres de la

²⁴ A modo de cuestionamiento que recolocaría todo lo hasta aquí apuntado, habría que plantearse tal como lo hace Yerushalmi en *Los Usos del Olvido* y que recoge Derrida en su estudio sobre el archivo: “¿es posible que el antónimo del *olvido* no sea un *acto de memoria*, sino la *justicia*?” (citado por Derrida, 1997: 84). Si atendiéramos a este problema, las políticas de la Transición chilena se vendrían, de forma radical y concluyente, abajo, tal como se desprende de la esquiiva relación entre los proyectos de memorialización y los aparatos jurídicos que he tratado de describir aquí.

²⁵ Como sí lo es, por supuesto, en la clínica psicoanalítica, que se enfrenta, no lo olvidemos, a la palabra de un sujeto que sufre y que demanda acabar con ese sufrimiento.

Plaza de Mayo de que sus hijos sean devueltos con vida veinticinco años después. La ausencia de una voluntad de clausura de los conflictos político-subjetivos en que las Madres llevan años inmersas es lo único que puede explicar esa posición en la que el proceso de melancolización, antes señalado como posible efecto de la suspensión del proceso de duelo, ha llegado a su límite.

2. 2. LA POSICIÓN DEL TESTIGO EN TEJAS VERDES. DIARIO DE UN CAMPO DE CONCENTRACIÓN EN CHILE, HERNÁN VALDÉS (1974)

¿Cómo inscribir, en la serie de procesos sociales e interpretativos anteriormente analizados una textualidad concreta como el testimonio (editado en forma de libro) de un superviviente del campo de concentración de Tejas Verdes, la narración de su experiencia en uno de los espacios donde la violencia racionalmente administrada por los aparatos represivos del pinochetismo adquirió una intensidad mayor? Las posibles respuestas a ello pasan por la necesidad de situarlo en el entramado de discursos y posicionamientos que determinan el mapa del campo cultural chileno durante la Transición.

El intento de inscripción de Tejas Verdes. Diario de un campo de Concentración en Chile. (Hernán Valdés) en las contradicciones del campo cultural chileno y en los diferentes procesos de construcción de la memoria que en él toman cuerpo va a llevarse a cabo, fundamentalmente, en torno a tres ejes de análisis.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que nos enfrentamos a un texto producido en el primer exilio: semanas después de ser liberado del campo de concentración Valdés, ya en Barcelona, escribe su testimonio de lo ocurrido 'al calor de la memoria' cercana. Sin embargo, el texto no se edita en Chile hasta 1996 por la editorial LOM, que lo inscribe sintomáticamente en la colección Septiembre, dedicada a diferentes discursos que tratan de analizar desde una perspectiva crítica el Golpe Militar y sus consecuencias y dirigida por fuertes personalidades del campo intelectual de izquierdas, vinculadas a iniciativas que tienen como finalidad la construcción de la memoria colectiva del horror de la dictadura.

Lo que interesa de todo ello es la diferente forma que Valdés

tiene de presentar el testimonio en 1974 en Barcelona y, más de veinte años después, en Santiago de Chile. Si en el testimonio lo que se juega para el superviviente es la autoconstrucción de un espacio de enunciación público, es decir, la elaboración de un modo específico de incidir en el campo cultural proponiendo en él una figuración concreta de la supervivencia (a partir de la cual construye su posición), esa operación es bastante diferente en el Valdés de 1974 y en el de 1996. Ello no es de extrañar, pues ambos campos discursivos –el español del final del franquismo y el chileno de mediados de los noventa– presentan características absolutamente diferentes: la importancia que en cada uno de ellos pueda revestir un texto como *Tejas Verdes* tiene que ver con razones también diferentes.

Por razones de economía y de focalización de la investigación no voy a analizar, ni siquiera brevemente, el campo cultural en el que se inscribe por primera vez el texto: el texto. El que interesa es aquel en el que trata de incidir veinte años después de su primera edición: el del Chile de la Transición y sus contradictorias políticas de memoria y representación del acontecimiento traumático y de los campos de concentración en particular. Lo que sí haré será, por el contrario, analizar detenidamente la forma en que en los prólogos de cada edición, Valdés señala unas directrices de lectura que guían el modo de inscripción en el campo cultural que desea para su texto. El análisis de esas directrices y explicaciones con que Valdés trata de matizar su posición de enunciación como testigo revelará la presencia de diferentes proyectos históricos y políticos en los diferentes prólogos, representaciones diferenciadas de la supervivencia y la inscripción de los avatares narrados en el texto en regímenes diferentes de experiencia. La reflexión sobre esas diferencias fundamentales –para hablar, no hay que olvidarlo, de la misma materialidad significativa– deseo que lleve a una aproximación a la historicidad de la posición del testigo y de los regímenes de representa-

ción y de experiencia en que esa figura trata de ubicarse y reubicarse continuamente.

En segundo lugar, trataré de llevar a cabo un análisis de algunos de los discursos que, desde diferentes posiciones del campo intelectual chileno –ligadas todas ellas, evidentemente, a la izquierda política–, tratan de generar apropiaciones diversas del texto, inscribiéndolo en dominios de saber y constituyéndolo como objeto de estudio y de conocimiento. Trataré de ver cuáles son las líneas de sentido principales que se construyen alrededor del texto, y cuáles las posiciones desde las que ello se lleva a cabo.

A través de los diferentes discursos críticos que en torno a Tejas Verdes se producen trataré de analizar cómo se ha pensado un testimonio de sus características y en virtud de qué elementos se le reivindica en el campo cultural chileno, inmerso como anteriormente he señalado, en una cierta batalla de representaciones moderada y regulada por los esfuerzos de homogeneización discursiva y regularización de los espacios de enunciación política que los diferentes gobiernos de la Concertación han puesto en marcha.

En tercer lugar, analizaré la configuración interna del testimonio, atendiendo a la problemática teórica e histórica que en la primera parte de este trabajo he tratado de abrir acudiendo a diversas propuestas teóricas y filosóficas en torno a la posición del testigo de los campos y la construcción de la figura del superviviente desde diferentes discursos sociales.

Atenderé, sobre todo, a las estrategias de construcción de la voz enunciativa y a la producción de un sujeto de enunciación extremadamente complejo, que se halla siempre en el límite de lo enunciable. Como efecto de esa posición esquivada se producen en el texto una serie de paradojas enunciativas y ontológicas sobre las que elaboraré mi reflexión fundamental, cuyos núcleos de atención girarán en torno a la problemática de la materialidad y al sufrimiento del cuerpo en relación a la subjetividad y a

las dislocaciones que ésta sufre en el interior de la dinámica concentracionaria.

El objetivo de todo ello sería trazar una relación entre la productividad del texto y las políticas de construcción de la memoria en las que se le trata de inscribir, tratando de ver qué tipos de energías ilocutorias son necesarias para rentabilizarlo desde diferentes proyectos teóricos o desde diferentes espacios sociales.

Valdría la pena también tratar de inscribir las problemáticas que un testimonio de estas características plantea con los problemas teóricos generados por los debates en torno al testimonio latinoamericano, especialmente desde la academia norteamericana¹. Si bien las problemáticas que en ese debate surgen tienen poco que ver con las que aquí se tratan de plantear a propósito de los testimonios de los campos de concentración de la dictadura, habría que contemplar desde qué lógicas teóricas ese acercamiento a otro tipo de testimonios se realiza. Si la pregunta fundamental que subyace a todo ese debate podríamos formularla como “¿puede hablar el subalterno?”, traduciendo la famosa cuestión enunciada por Gayatri Spivak², quizás se podría extrapolar a la serie de

¹ En un principio, ello iba a constituir una parte importante de este trabajo. Tras trabajar a fondo el problema, llegué a la conclusión –con la ayuda de mi tutora– de que al tratar de problemas bastante diferenciados, era mejor excluir esa discusión del trabajo de investigación, para poder concentrar los esfuerzos en la elaboración de los puntos que realmente nos interesaban de la investigación, es decir, los finalmente incluidos en el trabajo.

² La postura de Spivak se articula sobre la problematización de la tradicional identificación de lo subalterno con la oralidad: “el subalterno es el nombre del sitio que está tan desplazado... que hacerlo hablar sería como la llegada de Godot en autobús”(1988). Ese cuestionamiento fundamental se halla en la base de toda la polémica sobre la construcción de una nueva hegemonía literaria articulada sobre el testimonio

problemas aquí planteados en los siguientes términos: “¿puede hablar el superviviente?”. El problema es que si bien esa pregunta resultaría pertinente desde la posición teórica desde la que aquí se trata de hablar, el recorrido hasta llegar a ella –que he elaborado en la primera parte de este trabajo– difiere absolutamente de los planteamientos a partir de los cuales la academia norteamericana llega a formular esa célebre pregunta.

De esa forma, hacer equivalentes los dos cuestionamientos supondría homogeneizar dos posiciones teóricas y dos recorridos argumentativos radicalmente disímiles y atribuirles una sustancialidad de la que carecen. Y ello también porque los objetos sobre los que se elabora el importante debate sobre testimonio latinoamericano en Norteamérica (debate cuyos planteamientos colonizan absolutamente las reflexiones que sobre el testimonio se realizan también desde las universidades latinoamericanas) no son los mismos que aquellos sobre los que versa este trabajo. Pensar de la misma forma el testimonio de Menchú o Domitilia Barrios que el de Valdés o los testimonios orales de los juicios supone dar una sustancialidad a todo aquello que se ubica en los circuitos culturales bajo la categoría de testimonio, borrando la multiplicidad de posicionamientos discursivos que desde la teoría se homogenizan bajo ese rótulo y atribuyéndole una carácter de macroestructura desde la cual podrían localizarse las diferentes subvariedades de lo testimonial.

Creo que esa idea, subyacente al debate norteamericano³, no

de los sujetos subalternos por mediación de un ‘intelectual solidario’ (ver nota 6). Creo, sin embargo, que tanto la formulación de Spivak como las intervenciones de Beverley, Achúgar deben ser repensadas críticamente. Desgraciadamente, y por razones de economía, esa necesaria reflexión crítica no puede ser planteada aquí.

³ Nuria Girona ha reubicado la escena de ese debate reflexionando sobre los procesos interpretativos y los dispositivos retóricos a través de

es verificable en las diversas textualidades sobre las que trata de reflexionar. Evidentemente todo se juega en una cuestión de criterios, pero si tomamos aquel a partir del cual aquí tratamos de definir nuestro objeto (la posición enunciativa que el testigo produce para narrar su experiencia) la diferencia entre un texto como el de Valdés y uno como el elaborado entre Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos (que se halla en el centro de las polémicas a las que me refiero) es tan grande que nada hace pensar que puedan incluirse bajo un mismo prisma categorial: en efecto, las problemáticas que genera son de muy diversa índole.

Lo único que permitiría esa homogeneización sería la configuración extratextual de una relación de fuerte vinculación entre los acontecimientos narrados y hechos efectivamente ocurridos. Pero ese rasgo haría incluir bajo la categoría de lo testimonial la crónica periodística, el discurso histórico y todas las discursividades que no construyen esa relación –que es externa a la configuración textual, aunque se pueda ver apoyada en ella– desde el paradigma de lo ficcional. No interesa aquí hacer una tipología de lo testimonial, sino, por el contrario desustancializar al máximo esa etiqueta que demasiado a menudo sirve para homogeneizar prácticas discursivas absolutamente disímiles.

Por todo ello la vinculación entre la pregunta de Spivak antes señalada (“¿Puede hablar el subalterno?”) tiene poco que ver con la cuestión isoestructural que aquí se ha planteado (“¿Puede hablar el superviviente?”). Si en la primera la presunta imposibilidad apunta a una condición socio-discursiva de minorización en la

los cuales se lleva a cabo en él una institucionalización y homogeneización de la noción de testimonio, diseñada ya desde el propio armado de los textos testimoniales. Esa institucionalización sería, además, paralela a un intento de redefinir las relaciones entre la esfera letrada y los sujetos subalternos por parte de la primera, a partir de la figura autocomplaciente del ‘intelectual solidario’ (Girona, 2000:105-114)

que el acceso a la esfera pública de algunos colectivos sociales es difícil, por su desconocimiento de los códigos con los que ésta se articula y por las resistencias de las élites de ese espacio público a que su discurso penetre en él, por el contrario, la imposibilidad de hablar del superviviente tiene que ver con la propia estructura del acontecimiento del que trata de dar cuenta, que –como hemos visto en la primera parte de este trabajo– excluye al testigo como posibilidad.

Las condiciones de esa imposibilidad (que como señala Agamben es doble para el caso del testimonio de los campos) no son, como se ve, de la misma índole y, por supuesto, no se puede pensar que sea un rasgo estructural de todas las textualidades que equívocamente se engloban bajo la idea de lo testimonial. Se trata más bien del efecto de un cierto estado de la teoría a nivel global, donde la idea de la ‘imposibilidad de hablar’ se halla en el centro de la agenda, por la influencia fundamental del postestructuralismo y la deconstrucción.

- Transformaciones históricas en la posición del superviviente y en la condición de la experiencia de los campos de concentración

Tejas Verdes, de Hernán Valdés, es el primer testimonio importante publicado sobre los campos chilenos y se convierte en el texto de referencia de los posteriores testimonios escritos por supervivientes chilenos. Por ello creo que es pertinente su análisis detenido, dado que puede pensarse como matriz de donde surgirán diversas formas de pensar lo testimonial en Chile. Valdés publica su libro en Barcelona en 1974, esto es, a pocos meses del Golpe de Estado que acabó con el proyecto de la Unidad Popular y que supuso la llegada al poder de Pinochet y la consiguiente implantación de una política de terror destinada a desestructurar el tejido social y ciudadano. La publicación del texto coincide con un momento de máxima preocupación internacional por la

magnitud de la represión en Chile y con la emergencia de una serie de publicaciones que denuncian la violación sistemática y regulada de los derechos humanos por parte del ejército de Pinochet.

En la 'nota preliminar' a la primera edición en España (1974) presenta dos de los ejes principales a partir de los que se van a articular sus intervenciones: la necesidad ética de presentar su testimonio y la especificidad testimonial del texto que presenta. El primero de esos ejes se fundamenta sobre la necesidad de ejercer un acto de responsabilidad con un proyecto colectivo que se desmorona a pesar de la angustia personal que ese acto le genera:

“La redacción de estas evocaciones me ha significado una profunda repugnancia, pero si la he asumido, no ha sido con el objeto de exhibir o comunicar una desgraciada experiencia personal, sino para mostrar, a través de ella, la experiencia actual del pueblo chileno” (5).

A ese planteamiento le sigue una descripción (apoyada con datos estadísticos y cuantitativos) del sistema de los campos en Chile y de los objetivos de transformación radical de la sociedad que persigue. Es desde el interior del proyecto colectivo que la dictadura militar ha cercenado desde el que el testimonio debe leerse, si seguimos las directrices de su autor en 1974

El segundo de los ejes antes mencionados (el de la especificidad testimonial del texto) se articula sobre el otorgamiento de un estatuto de excepción al testimonio con respecto al resto de su obra narrativa:

“Estas páginas están escritas ‘al calor de la memoria’. Por lo mismo no debe buscarse en ella ningún tipo de elaboración literaria” (6).

Ese carácter excepcional que otorga al texto tiene que ver con el rol que diseña para él: incidir en la opinión pública internacional

(fundamentalmente europea) con el objetivo de promover un frente político contra la Junta Militar y, si fuera posible, en los restos del espacio público chileno en el que todavía muchos desconocen la existencia del sistema de campos y la experiencia que en su interior viven los detenidos.

En el prólogo a la segunda edición española (1978), Valdés señala algunos aspectos relevantes en lo concerniente a la génesis del texto y a sus modos de circulación. Señala, en primer lugar, el “alcance circunstancial” del texto, surgido de la necesidad de “dar voz a experiencias personales y, al mismo tiempo, colectivas recién vividas que corrían el riesgo de petrificarse bajo cifras más o menos globales de víctimas, de asfixiarse por el peso de los adjetivos de la información periodística” (7). En segundo lugar, ubica las dificultades de la primera edición en el clima político del final del franquismo y señala las contingencias de la política exterior española de la época como la posibilitadora de la publicación del libro. A partir de ahí, Valdés relata cómo el texto rebasa todas sus expectativas en lo concerniente a su circulación, lo cual le induce a señalar que “la función que yo le asignara al libro se cumplía con éxito: a través de cientos de testimonios yo podía saber que cada lector se había situado de inmediato en la experiencia de la víctima y que de alguna manera, en su mundo privado o en su vida pública, había reaccionado” (7-8).

Tematiza de esta forma, Valdés, algunos de los que más adelante se convertirán en lugares comunes de los testimonios de los campos chilenos. En primer lugar, la idea de una necesidad para el superviviente de la enunciación del testimonio, al que se le otorga una enorme funcionalidad terapéutica⁴, ligada a su capacidad de

⁴ Annette Wieviorka (1998) señala esta idea de la funcionalidad terapéutica del testimonio como uno de los pilares de su legitimación contemporánea, en la época que define como “la era del testigo”. En los recientes atentados del 11 de septiembre en New York hemos

llevar a cabo una cierta evacuación de los efectos traumáticos de la experiencia vivida en los campos.

En la misma línea aborda la idea del testimonio como una puesta en discurso de la experiencia individual, vinculada a una experiencia colectiva, aunque dejando indeterminado ahora (en la segunda edición) el colectivo al que se le atribuye dicha experiencia. Esta idea de la dimensión colectiva de la experiencia concentracionaria es central para la interpretación que Valdés realiza de su propio texto: su legitimidad no proviene de la narración del trayecto de una subjetividad sino de la puesta en discurso de la experiencia histórica de una víctima colectiva. Si bien, como señalaré más adelante, el texto se organiza a partir de una hipersubjetivización del acontecimiento, en el prólogo se propone una lectura de esa subjetividad en términos colectivos. Esto no deja de ser una contradicción, aunque revela bien de qué forma deseaba Valdés que su testimonio incidiera en la opinión pública europea.

El objetivo de esa discursivización de la experiencia es generar una reacción (digamos) concientizadora en el lector, a partir de su ubicación (por la identificación con el lugar de enunciación del texto) en “el lugar de la víctima”. Esta idea de la posibilidad por parte del lector de revivir los acontecimientos narrados es fundamental en la presentación del texto y también (como señalaré más adelante) en la propia construcción de la voz enunciativa. Si bien

podido asistir a una reactualización de la mitología del valor terapéutico del testimonio. Dos días después de la catástrofe, el diario *El País* transcribía el testimonio de un bombero al cual los psiquiatras movilizados para la asistencia a supervivientes en la Zona Cero habían recomendado testimoniar como modo de liberar toda la angustia que la convivencia con el horror durante horas le producía.

Si bien esta idea de la terapéutica testimonial guarda alguna relación con la cura psicoanalítica por la palabra, sólo es creíble desde la aplicación mecánica y vulgarizada de alguno de sus postulados.

en este segundo prólogo la idea no está desarrollada, en textos de otros autores sobre lo testimonial sí alcanzará un lugar central en su reflexión. Ella implica una aparente sustituibilidad de la experiencia, pensada como una entidad objetiva independiente del sujeto que la sufre.

Como veremos no es eso lo que ocurre en Tejas Verdes, donde toda experiencia se construye en y desde la subjetividad. Sin embargo, sí se elabora textualmente una reconstrucción minuciosa del punto de vista de la víctima, desde donde se representa el acontecimiento: como si el lector, al identificarse con el lugar de enunciación, pudiera acceder paso por paso a la experiencia del superviviente⁵. Esta concepción del lugar del lector del testimonio nos reenvía a la noción anteriormente apuntada de reconstrucción, frente al paradigma representacional. Sin embargo si bien se puede pensar el testimonio de Valdés como una ‘reconstrucción’ de las percepciones del superviviente durante su internamiento, la enorme elaboración del texto y la alusión en diferentes momentos a la imposibilidad de dar cuenta de forma plena de la experiencia conectan su discurso con la idea de representación. En el cruce entre estas dos nociones se sitúa el espacio enunciativo que reclama Valdés⁶ en 1974.

El autor vincula todo ello con su voluntad de incidir en los procesos de construcción de la memoria de la represión. De acuerdo

⁵ Esta idea de la posibilidad de *revivir* el acontecimiento traumático es analizada por Blas de Santos (2001), quien la alinea con otras prácticas postdictatoriales destinadas a la construcción de la memoria, pero cuyos efectos abocan a una deshistorización de la experiencia de las víctimas de la represión al extraerla de su contexto originario.

⁶ Aunque hay que tener en cuenta que si se habla de reconstrucción para hablar del testimonio de Valdés, se hace pensando en un proceso que deja como saldo un resto enormemente potente, como más adelante señalaré.

a ello, la construcción de la memoria tendría que ver con algo así como una divulgación de la experiencia concentracionaria, pero no en el sentido de una explicación, sino en el de una generalización de la experiencia terrible de los campos⁷.

Sintomáticamente, la presentación que Valdés hace de su texto en la primera edición chilena, extremadamente tardía (1996), reproduce algunos de los aspectos señalados en los prólogos a las ediciones españolas, pero difiere en algunos puntos fundamentales de las líneas de sentido apuntadas en ellos. Por una parte, vuelve a señalar las dificultades de la primera edición española en el contexto del final del franquismo, anudando el destino del libro a las contingencias de las relaciones comerciales entre España y Chile. Repite también el relato del éxito editorial del libro y su rápida traducción a numerosos idiomas. Pero ahora liga la buena acogida del texto por parte de los lectores no tanto al interés por la situación chilena como a características específicas del texto, en concreto, a la específica posición con respecto a los conflictos políticos que

⁷ Valdés señala también en su prólogo cómo ha tenido noticia de lecturas ligeramente “desviadas” del texto, que lo leen como si se tratara de una novela. Sin negar las potencialidades novelescas de su escrito señala una diferencia irreductible entre la “experiencia más directamente vivida” y la ficción, diferencia que ese tipo de lectura estaría omitiendo. Así, aunque de un modo totalmente antiautoritario (respetando totalmente la posible lectura novelesca de su texto), trata de proponer y fijar un cierto tipo de lectura que establezca una relación directa entre hechos y narración.

En esos esfuerzos por fijar la clave de lectura, lo testimonial aparece, quizá a pesar de la propia voluntad del autor, como algo no sustancial, sostenido necesariamente por un determinado pacto de interpretación y, por tanto, por un modo específico de circulación social. El propio autor es quien trata de dirigir ese trayecto del texto, aunque deja abiertas las puertas a modos alternativos de circulación.

en él toma cuerpo. Escribe: “Fue el primer testimonio de su género, y entiendo que el único no panfletario que expresó una experiencia personal de la represión”.

Lo que ha sido evacuado de la presentación del texto en 1996 con respecto a la de 1974 es la dimensión colectiva de la experiencia que se narra. Si bien en las notas preliminares a las ediciones españolas se hace hincapié en la ligazón entre la experiencia individual que narra el testimonio y la experiencia de una colectividad que, aunque ambigua en su constitución, sostiene e incluye los vaivenes de la subjetividad, en la nota a la edición chilena de 1996 es, precisamente, eso lo que se niega.

Valdés traza una breve historia de los intentos frustrados de edición del texto en Chile: en ella señala a los grupos de poder político tanto de la derecha como de la izquierda tradicional como los causantes de esas sucesivas frustraciones. E indica que sus reticencias se deben, precisamente, a la falta de identificación del texto con ninguno de los actores políticos del Chile de 1973 y del Chile actual. Remarca recurrentemente que el autor (él mismo) no pertenece a ningún partido político, y que “su experiencia es individual, no la sufrió en nombre del sindicato ni del partido; (...) su visión del proceso chileno es crítica, y su conducta antiheroica. Y lo que es peor: crítica fundada en su pura subjetividad” (4).

Valdés atribuye a esta desvinculación de cualquier colectivo político la impubicación del libro hasta 1996, así como al carácter del nuevo Chile ultraliberal, que se niega a mirar hacia el pasado. Califica su testimonio en ese contexto de “aguafiestas” y de “exabrupto”, situando a sus potenciales receptores, explícitamente, al “margen del discurso oficial”.

Esta transformación en la forma que Valdés trata de incidir con su testimonio en la esfera pública tiene que ver, por supuesto, con las enormes diferencias del campo cultural español en 1974 y el chileno en 1996, pero también con las transformaciones en las

políticas de la memoria de 1974 a 1996 y con el diferente estatuto que la figura del testigo superviviente tiene en ambos casos.

Lo que me parece interesante de la confrontación de estas dos notas preliminares es el hecho de que el mismo testimonio pueda ser presentado en primer lugar, como voz de la experiencia de una colectividad y más tarde (22 años después) se vincule a una experiencia subjetiva desvinculada de cualquier pertenencia comunitaria. Además, en ambos casos es sobre esa afirmación (de la vinculación y de la independencia con respecto a una colectividad) donde Valdés trata de construir la legitimidad de su testimonio. Evidentemente ello da cuenta de una diferente economía de lo testimonial y de una diferente incidencia de este tipo de posicionamientos enunciativos en el campo cultural.

Sin embargo, en la edición chilena de 1996, tras la nota preliminar de Valdés (firmada en Alemania, lo cual refuerza la desvinculación del autor con respecto a las comunidades políticas chilenas) hay un extenso prólogo de Manuel Antonio Garretón titulado significativamente "Tejas Verdes y nuestra memoria colectiva". En él se reivindica la edición del texto (de la que él es responsable) en ese momento histórico determinado como modo de incidir en la construcción de la memoria colectiva chilena. Pero esa incidencia en la construcción de la colectividad se tiene que llevar a cabo, también en el texto de Garretón, desde el relato de la más estricta subjetividad individual. Es decir, lo que da valor al texto y le permite producir efectos importantes en el campo político y cultural chileno es el hecho (como ya relataba el propio Valdés) de que es un relato de experiencias "sin análisis político de la situación", para el cual (se dice) el autor no está capacitado.

Garretón ancla, así, la legitimidad y la importancia del testimonio a su supuesta incontaminación con respecto a los intereses políticos de los grupos de los setenta o los noventa. También Valdés, como he señalado antes, construye su posición

desde un cierto afuera de los posicionamientos oficiales actuales. Lo que se desprende de ello es que la memoria colectiva, totalmente ausente en el Chile postdictatorial según Garretón, debe construirse a partir de la entrada en la esfera pública de una experiencia individual y subjetiva de la represión.

Lo que importa aquí, aparte de la idea de lo testimonial que subyace a estos fragmentos, es la transformación que entre 1974 y 1996 ha tenido lugar en la relación entre los conceptos de experiencia y colectividad. En los primeros años de la dictadura pinochetista Valdés leía su propia experiencia (absolutamente subjetivada, como analizaré en el siguiente apartado) en términos colectivos, vinculando su carácter de víctima de la represión a su compromiso con una lucha histórica cuyo horizonte solo podría ser comprensible colectivamente. Además, el hecho de dar testimonio se plantea como una denuncia pública (internacional) de una situación política injusta. Por el contrario, en 1996 la denuncia se inscribe dentro de un ámbito nacional y consiste en hacer pública una experiencia individual y extremadamente subjetiva de la represión. Es de ese modo como en 1996 se piensa la construcción de la memoria colectiva, como el ensamblaje no homogeneizador de diversas experiencias individuales.

Hay, por lo tanto, un cambio de paradigma en lo referente a la construcción de la memoria en torno al testimonio de Valdés. Si en 1974 la experiencia es inmanentemente colectiva, no es necesaria ninguna mediación para que su entrada en la esfera pública internacional se alinee en un trabajo colectivo de la memoria de los campos, que en ese momento histórico es identificable con la denuncia de su existencia. En cambio, cuando en 1996 Valdés desvincula su experiencia de cualquier dimensión colectiva, es necesario un proceso para que esa vivencia subjetiva contribuya a la creación de una memoria colectiva inexistente. Esa mediación necesaria tiene que ver con el gesto editorial de

LOM⁸ y de Garretón, que aseguran la entrada del texto en la esfera pública desde una posición determinada en las luchas por la representación del pasado dictatorial en el Chile actual: frente a la consistencia homogeneizadora de las identidades políticas de los setenta y su retórica ideologizante, la memoria social debe generarse a partir de la articulación de diversos relatos de subjetividades heridas.

Más aún cuando –como hemos visto en el capítulo anterior– el campo sociodiscursivo chileno de la Transición se funda sobre la exclusión de la figura del superviviente como víctima de la represión y de la posición testimonial como modo de poner en discurso la experiencia de la violencia. Más que buscar agenciamientos colectivos, para el círculo intelectual que promueve la edición del texto, lo que importa es ganar un espacio enunciativo que los pactos discursivos de la Transición niegan como posibilidad.

⁸ El texto se edita en la colección *Septiembre*, destinada a la construcción de una memoria colectiva del horror dictatorial a partir de la edición de textos teóricos y narrativos que lo tomen como objeto explícito.

- Inscripción del testimonio en las luchas de memoria en el Chile de la Transición: intentos de apropiación crítica

Si hay un texto teórico que en el Chile postdictatorial incida significativamente en el debate público sobre los procesos históricos englobados bajo el concepto de Transición es el libro de Tomás Moulian *Chile Actual: Anatomía de un mito*, que desde 1997 se convierte en el punto de referencia de todas las polémicas en torno a la condición postdictatorial, participando de un éxito editorial sin precedentes en Chile para un trabajo de sus características y de un impacto impresionante en los círculos universitarios e historiográficos. No me parece de una importancia menor que en el capítulo dedicado a analizar los dispositivos represivos de la dictadura militar acuda a dos testimonios de supervivientes de los campos de concentración y de tortura chilenos: el propio Tejas Verdes y *El infierno*, de Luz Arce.

Me parece que ello es un síntoma –aparte del rol que se les concede como portadores de un saber específico y no vehiculable por otro tipo de discursividades– del papel que para los testimonios se guarda en la nueva configuración de la memoria histórica que comienzan a proponer Moulian y un amplio círculo de intelectuales ligados a la izquierda de herencia marxista y hoy cercanos a un tipo de crítica sociológica o cultural de inspiración postestructuralista pero vinculada directamente a las problemáticas sociales chilenas⁹. De Como he planteado en repetidas ocasiones, la

⁹ El amplio círculo al que me refiero, de intensa e interesantísima producción teórica, es el ligado a la Universidad ARCIS, de la que el propio Moulian es profesor, así como a la *Revista de Crítica Cultural* dirigida por Nelly Richard y las editoriales Cuarto Propio y LOM, fundamentalmente. Muchos de los planteamientos de este trabajo lo deben todo a la producción de ese grupo de estudiosos.

reedición del texto en la colección Septiembre de la editorial LOM marca ya una voluntad clara de sus responsables (ligados al grupo mencionado) de inscribir este texto en el debate en curso sobre las herencias del régimen militar y sobre las políticas de memoria y representación a seguir.

Lo primero que llama la atención del uso que Moulian hace de estos testimonios, y en concreto de Tejas Verdes, es que los utiliza como ejemplificación de los procedimientos y técnicas de tortura desarrollados por los militares. Es decir, pareciera como si repitiera el gesto del Informe Rettig de utilizar la palabra testimonial como fuente de información fiable para una descripción desubjetivada de los procedimientos represivos del pinochetismo. Sin embargo, más que para una descripción, los ejemplos testimoniales sirven aquí para apoyar una tesis: la de que la violencia terrorista de los primeros años de la dictadura tenía como objetivo fundamental desestructurar el tejido social sobre el que se había cimentado la llegada al poder de la UP, y para ello hacía falta no sólo producir el terror social, sino el 'quiebre' en los sujetos concretos implicados en la articulación de ese entramado.

En efecto, los fragmentos que Moulian escoge y reproduce pertenecen a las escenas más crudas del texto, donde los procesos de disolución de la identidad son más explícitos, los cuales le llevan a plantear lo que hay de particular en el derrumbe de cada subjetividad. Su gesto es, por ello, el contrario al realizado por el Rettig, donde la palabra testimonial se utilizaba como fuente de datos informativos despojados de espesor subjetivo. En este caso, es ese anclaje del testimonio a la pura subjetividad (lugar a la vez privilegiado y paradójico para narrar su propia disolución) lo que interesa para inscribirlo en una propuesta de memoria más amplia.

Si traigo aquí a colación la operación que Moulian lleva a cabo con el texto de Valdés es porque me parece que su propuesta supone una de las matrices fundamentales desde las que un nuevo tipo de memoria trata de penetrar en el espacio público chileno.

Un nuevo tipo de memoria que, en contra de las metáforas informáticas e informacionales que desde la tecnocracia 'modernizadora' heredera del pinochetismo se proponen, vincula la idea de memoria a la de experiencia e inscribe necesariamente en ella a la subjetividad en su irreductible particularidad deseante: pensar la historia reciente no tiene sentido desde esa posición si las subjetividades y sus vaivenes permanecen impensadas.

Pero la apropiación que Moulian hace del texto se inscribe en una serie de intentos por fijar su sentido desde diferentes aparatajes críticos que sufren también transformaciones históricas. Quizás quienes primero¹⁰ prestaron una atención especial al texto fueron algunos intelectuales ligados al exilio chileno en Norteamérica y centralizados institucionalmente en Minneapolis, en el Institute for the Study of Ideologies. La figura de Hernán Vidal como coordinador de diversos volúmenes sobre análisis del discurso y derechos humanos es de gran importancia para la consolidación de una posición teórica heredera del marxismo anti-fascista desde la cual abordar textualidades políticas y literarias. El testimonio aparece, entre ellas, como un problema a trabajar.

En efecto, del trabajo que en ese círculo se hace surgen los ejes principales a partir de los cuales va a pensarse, desde entonces, el testimonio de Valdés. Esos ejes son fundamentalmente tres, desde los que surgirán diversas concepciones y elaboraciones: el discurso testimonial frente al discurso de la Historia oficial; el cuerpo como eje de la representación; la vinculación del texto con el referente histórico.

¹⁰ La búsqueda de material crítico sobre *Tejas Verdes* no ha podido ser absolutamente exhaustiva, debido a su dispersión y a la ausencia de estudios directamente consagrados al texto. La mayoría de las reflexiones en torno a él encontradas se hallan en estudios generales que lo incluyen como un texto entre otros.

Vinculación al referente

Acerquémonos, en primer lugar, a ese tercer eje crítico en torno al cual se han realizado las aproximaciones al texto de Valdés, ya que creo que implica directamente un problema epistemológico de primer orden sobre el que en los últimos 30 años no ha parado de producir debates la filosofía del lenguaje, la teoría literaria y las diversas disciplinas que abordan la esquivada relación entre discurso y realidad. Éste no es, obviamente, el lugar para resumir esas polémicas, ni siquiera las líneas a partir de las cuales se ha tratado de abordar el problema. Sin embargo, de alguna forma, habrá que tenerlas en cuenta a la hora de pensar las formas en que la relación entre la palabra testimonial y los referentes históricos a los que trata de vincularse ha sido abordada.

Para dejar clara mi postura en este punto, creo que lo que distingue al discurso testimonial de las demás formas narrativas y en virtud de lo cual se puede hablar de testimonio –aunque ello sea bastante ambiguo– es su funcionamiento en los circuitos culturales, no una configuración textual específica¹¹. Según ello, los paratextos que diseñan y acotan –en la medida de lo posible– las posibles lecturas del texto son los que definen cómo va a incidir una textualidad determinada en un campo cultural concreto: la configuración interna del texto va a tener en ello un rol secundario, aunque no deje de ser importante¹².

¹¹ Otro asunto es que al hablar de posición testimonial me esté refiriendo, durante todo el trabajo, a una posición enunciativa específica. Sin embargo, esa posición testimonial no tiene necesariamente que dar como fruto lo que se entiende habitualmente por testimonio: basta para ello que los paratextos que diseñan su ubicación y su circulación en el campo sociodiscursivo no marquen una correspondencia entre los acontecimientos narrados y una *experiencia efectivamente vivida*.

¹² Es decir, si un texto como *Tejas Verdes* no se hubiera publicado en su momento y hoy un estudiante de doctorado español de veinticinco

Por ello, la ‘referencialidad’ de la textualidad testimonial debe pensarse como un efecto de la posición de lectura producida por los diversos paratextos que la acompañan, y por ello el interés que para esta investigación revisten tanto los prólogos como los intentos de apropiación crítica desde diferentes espacios discursivos. Lo que esos paratextos aseguran es, ni más ni menos, que existe una vinculación entre experiencias ‘efectivamente vividas’ y los avatares del sujeto narrados en el relato testimonial: de forma más burda, que lo que se nos cuenta en él ha efectivamente ocurrido.

En un artículo importante dentro de los debates sobre la condición del testimonio latinoamericano que es recurrentemente citado como referencia autorizada, Françoise Perus (1989) señala una ‘triple posibilidad de orientación’ de la narrativa testimonial: hacia el referente, hacia el sujeto de la enunciación o hacia el lector. Dejando a un lado la arbitrariedad de semejante taxonomía, lo interesante es que el ejemplo fundamental que le sirve para explicar la ‘orientación testimonial hacia el referente’ es, no por casualidad, Tejas Verdes: “el espacio, el tiempo y los protagonistas del testimonio [orientado hacia el referente] son los de la experiencia socio-histórica antes de ser los del relato, y por ello éste se construye ante todo con base a los avatares de dicha experiencia y no por referencia primordial a las leyes compositivas y estilísticas de género hasta cierto punto canonizadas” (135).

Ello parece implicar, de acuerdo a la cita anterior, que los ‘avatares de dicha experiencia’ poseen una lógica narrativa por sí

años lo hiciera público con su firma, su incidencia en el campo cultural chileno sería absolutamente diferente a la que tiene: en primer lugar, sería leído desde el prisma de lo ficcional; en segundo lugar, se le achacaría, probablemente, la falta de un conocimiento histórico profundo de los procesos de los que trata de dar cuenta. Sin embargo, el texto sería exactamente el mismo que aquí estamos analizando.

solos, sin necesidad de una puesta en relato en el que algún tipo de deseo y de encadenamiento causal se pongan en juego. Pero más allá de esa aparente ingenuidad que le atribuye encadenamientos narrativos a lo real fuera de los procesos de construcción de sentido –siendo uno de ellos la narración–, sorprende que un texto como *Tejas Verdes*, tan absolutamente focalizado en los avatares de una subjetividad herida, se presente como ejemplo de orientación hacia el referente, cuando en él los diversos elementos objetuales y las relaciones espacio-temporales son legibles únicamente en la relación que mantienen con la subjetividad del narrador, que se presenta como núcleo estructural de la representación. Ésta idea la desarrollaré ampliamente en el análisis de la voz enunciativa.

Creo que ese privilegio de la función referencial en la lectura de Perus tiene más que ver con la importancia histórica de los acontecimientos narrados y su carácter de denuncia de la existencia de una ‘región de lo real’ ignorada por las discursividades oficiales del pinochetismo que con la configuración interna del texto, como la autora plantea insistentemente.

En diversas aproximaciones esta idea se reproduce insistentemente. Así, en un artículo de Juan Armando Epple podemos leer que “el autor buscó eliminar interferencias ‘literarias’ a fin de garantizar la primacía del referente como realidad narrada”. (1994: 1148) Hernán Vidal –en un texto que más adelante comentaré– ya lo señalaba en su intento por vincular la productividad narrativa de Valdés con algunos postulados del marxismo ortodoxo, donde se tachaban ese tipo de interferencias de ‘idealistas’: “idealista porque las interferencias suponen que las objetividades sociales no tienen sentido en sí, en un momento previo a la contemplación por la mente humana” frente a ello, “con su narración sucinta, enfocada sobre objetividades no editorializadas, Valdés plantea la realidad como un misterio que la mente puede y debe descifrar” (1989: 133).

Creo que toda esta línea de acercamientos al testimonio resaltando la vinculación irreductible entre la representación textual y el referente histórico –el artículo de Ricardo Cuadros se titula sintomáticamente “Ficción y referente Histórico (La narrativa de Hernán Valdés)”–, aparte de sostenerse en una teoría un tanto ingenua en la que los trasvases entre discurso, realidad y experiencia se llevarían a cabo sin pérdidas, desproblematiza absolutamente el efecto antes señalado de las paratextualidades que rodean al texto en la configuración de la propia posición de lectura. Otorga así a la forma– testimonio una sustancialidad de la que carece y señala a la estructura interna del texto como la responsable de esa ‘referencialidad’ que, creo, no puede considerarse más que como un efecto del tipo de circulación cultural de la textualidad testimonial.

De esa forma, se le atribuyen a los evidentes esfuerzos de Valdés por producir un relato retóricamente contenido y con pocas florituras literarias –lo cual no siempre consigue– los efectos que sólo los paratextos que lo envuelven pueden conseguir: curiosamente, se lee un procedimiento de construcción discursiva como el posibilitador de que esa construcción no exista como tal¹³.

¹³ Es esa posición de lectura que postularía una suerte de perfecta transitividad entre el objeto y su discursivización la que ha generado diversos posicionamientos críticos con todas las discursividades testimoniales por el hecho de que éstas plantearían, *per se*, esa relación específica entre discurso y referente, que se articularía sobre la idea de *verdad*. En mi opinión, si bien es cierto que todo testimonio se construye como tal a partir de la vinculación entre lo narrado y lo vivido –y en ello no veo ninguna contradicción–, no es necesario pensar que esa vinculación se produce sin restos, sin que algo se pierda en el proceso de elaboración discursiva no de los acontecimientos, sino de la experiencia de ellos hecha por un sujeto. Por ello el hecho de descartar lo testimonial en sí, además de dotar a esa etiqueta de una consistencia de la que carece, parece postular que necesariamente el hecho de

Es más, lo que este tipo de lecturas está forcluyendo es la presencia misma de un sujeto como sostén del saber que se destila en la narración. Y con ello se elimina también como problema la posición de testigo que en el texto se construye para tratar de dar cuenta de la experiencia desestabilizante del campo de concentración y que es el objeto de análisis de este trabajo.

Historia Oficial vs. Testimonio

Más allá de la problemática epistemológica que ese primer eje de lectura abre, es interesante examinar cómo ha sido pensada la politicidad del testimonio de Valdés. En un artículo de 1987 Lucía Guerra Cunningham trabaja el texto de Valdés en términos de 'novela', pero entendiendo ésta de acuerdo a un cierto tipo de perspectiva marxista, como una forma ideológica entre otras, como forma de representación de las relaciones sociales a partir de una convención representativa antropocéntrica (Vidal 1989: 108). Que la novela se inscriba en el paradigma testimonial tiene que ver, desde esta posición, con el "conocimiento de una verdad que ha sido ocultada por una estructura de poder de tipo dictatorial. Del sector de la verdad reprimida por el orden oficial, los escritores han escogido representar precisamente, los mecanismos del poder que, a través de la tortura y la confesión, intentan el castigo para aquellos que se han convertido en una amenaza para el sistema" (Guerra Cunningham, 227).

De esa forma se elabora un planteamiento binarista entre dos fuerzas antagónicas: la del Estado dictatorial, que posee los meca-

plantear esa vinculación entre una experiencia vivida y un relato ha de pasar por una concepción ingenua que postule el perfecto tránsito entre ambos órdenes, idea que me parece de ingenuidad simétrica a la que se denuncia.

nismos necesarios para llevar a cabo a la vez la represión y su borrado; y la del escritor testimonial (el superviviente) que sufre en su cuerpo la represión porque es una amenaza para el anterior y una vez liberado de la tortura continúa amenazando el sistema al visibilizar aquello que éste ha borrado¹⁴.

Éste va a ser uno de los ejes principales a partir de los cuales el testimonio de Valdés (y el testimonio en sí) va a ser pensado desde la crítica, ligado siempre a un posicionamiento político de izquierda y a una autorrepresentación como resistencia frente al régimen de Pinochet. En efecto, uno de los textos que desarrolla y fija esa idea se titula significativamente “Dos voces en pugna: la historia oficial como narrativa de legitimación y el relato testimonial chileno” (Norberto Flores). En él la idea de dos aparatos discursivos opuestos y marcados ideológicamente por vectores contrapuestos articula toda la argumentación. Todo se juega, según ella, en el enfrentamiento entre dos versiones diferentes del mismo acontecimiento, una hegemónica –por tener a su disposición los dispositivos necesarios para ello– y otra marginal o contra-hegemónica, que lucha por mostrar las manipulaciones de la primera. De alguna forma, esta visión se apoya en la propia presentación que –como hemos visto– realiza al principio Valdés de su testimonio, ubicándolo en el paradigma de la denuncia de una situación existente pero negada por los aparatos estatales.

¹⁴ La relación entre el discurso autoritario y espacios enunciativos –ligados a la práctica literaria– que exceden sus formas canonizadas de decir ha sido elaborada, de forma mucho más compleja, por Nuria Girona (1995, 1995b). En sus trabajos estudia el modo en que versiones alternativas de la Historia argentina, articuladas sobre su reconocimiento en el carácter escritural de ésta, producen las condiciones de posibilidad para la emergencia de espacios de resistencia a las discursividades autoritarias, sostenidas sobre una perfecta e ilusoria transitividad entre lo real y el discurso.

Es esta construcción esquemática (en el que nada de lo formal entra en juego, ni siquiera la posición que el superviviente produce para enunciar su testimonio) la que sostiene gran número de reflexiones sobre lo testimonial, constituyéndose como matriz ideológica de su legitimación en algunos círculos académicos.

En otras reflexiones, sin embargo, esta omnipresente dicotomía aparece mucho más elaborada, no reducida a una lucha entre dos versiones que tratan de apropiarse de la 'verdad' (aunque algo de eso haya, no puede agotarse ahí el debate). En el trabajo de Vidal (1989), por ejemplo, esa contraposición se lleva a cabo no a partir de la diferencia del hecho representado, sino a través de los principios de representación discursiva. De forma inteligente, toma la Declaración de principios de la Junta Militar como espacio de cristalización de la ideología y la visión de mundo que vertebra las prácticas y las discursividades de los militares, así como el proyecto de sociedad que proponen. Frente a ello, opone la forma en que en el testimonio de Valdés se construye una representación del acontecimiento y de la realidad, hallando diferencias irreducibles en ambas.

La postura de Vidal frente al texto de Valdés es absolutamente apologética, dado que le atribuye la capacidad de erigirse en modelo de una verdadera representación literaria materialista funcional a los intereses del socialismo: "la gran contribución de Valdés es haber articulado una matriz de percepción de la realidad individual y social universalizada más allá de lo personal, mostrando una posible área de exploración literaria y humana para la literatura chilena" (110). Frente a la total reducción de lo humano a lo espiritual que se lleva a cabo en la Declaración de Principios de la Junta, Vidal halla en Valdés una valoración del cuerpo humano como base para la formulación de un compromiso ético y político. Volveremos sobre ello, pero lo que interesa ahora en la lectura de Vidal es que esa focalización en la corporalidad sirva a un "trabajo político conducente a una transformación socialista

dignificadora del ser humano en todos sus aspectos, tanto materiales como espirituales” (111). Es decir, según esto toda la organización textual en torno a la materialidad del cuerpo como problema tendría que ver con una respuesta a la exclusión de los cuerpos en su materialidad que la Junta Militar lleva a cabo en diferentes órdenes: depresión de los salarios que implica enormes sacrificios para los trabajadores u ocultamiento del cuerpo humano en arrestos arbitrarios. Y esa respuesta apuntaría a una práctica de orientación socialista con la cual el propio Vidal se identifica sin reservas.

***El cuerpo como espacio de resistencia**

La idea de la organización del texto en torno a las percepciones corporales es el último de los ejes a partir de los cuales se piensa la politicidad de este testimonio. En algunos de los casos, como en el de Vidal, esa focalización en la materialidad corporal se lee con relación a la anterior problemática planteada, la de la contraposición entre la discursividad oficial y los relatos testimoniales.

Lucía Guerra Cunningham, por el contrario, inscribe esa importancia de la corporalidad en un cuestionamiento más ligado a las nuevas filosofías de reivindicación del cuerpo como espacio de resistencia. Así, plantea que en Tejas Verdes tiene lugar una representación que toma “el cuerpo como nuevo eje de la existencia del Sujeto” (229), tras señalar que se trata de un texto en el que la distancia del sujeto con respecto a la experiencia vivida constituye en sí un problema estético de representación. El cuerpo y sus percepciones sensoriales se ofrecen como el elemento que puede taponar esa distancia insalvable entre sujeto y experiencia, situándose entre ambos y articulándolos recíprocamente.

En el texto más bello y complejo sobre esta problemática en el testimonio de Valdés, Diamela Eltit (1998) –figura legitimada en el campo cultural chileno y ligada a proyectos vinculados directamente con la construcción de la memoria colectiva– lee también

los procesos corporales que el texto detalla de acuerdo a la idea de resistencia. Pero en este caso, al contrario que en la mayoría, esa idea no agota el análisis y se procede a una descripción teórica en la que se enmarcan esos procesos y se les da una dimensión política.

En el imaginario producido por Eltit también pueden diferenciarse dos universos diversos: el de los agentes del ‘cerco al cuerpo’ del sujeto que narra y el de los ‘cuerpos cercados’ por ellos. De alguna forma, en la lectura de Eltit, todo se juega en el atentado que los militares llevan a cabo contra “los rituales privados del cuerpo” (132) y en el ‘desaprendizaje’ de las conductas corporales que el sujeto necesita elaborar, como proceso necesario para la supervivencia. En el “empecinado rechazo a desaprender” (133) se pone en juego algo del ser del detenido: “Valdés retiene sus excrementos para conservar desde ese gesto su estatuto de sujeto” (133). Y es que en ese trabajo de los militares lo que se está tratando de llevar a cabo es borrar el estatuto subjetivo del detenido dislocando sus costumbres y rutinas corporales, anclajes necesarios para el sostén de la subjetividad.

Como veremos más adelante, esta idea del ‘empecinado rechazo a desaprender’ tiene bastante que ver con lo que plantearé en mi lectura del texto: el estatuto de sujeto y de ciudadano que los militares tratan de desestructurar a partir de las dinámicas concentracionarias se ancla en un modelo corporal que, especialmente en las escenas de tortura, sufre toda clase de dislocaciones. En ese convertir la corporalidad en pura materialidad sin posibilidad de inscripciones subjetivas es donde se juega, la culminación radical de la utopía biopolítica: se ha aislado una materialidad biológica más allá de aquello a lo que hacía de soporte, es decir, el sujeto o el ciudadano.

La lectura que Eltit hace del texto tiene más que ver, con la que Moulian apuntaba que con la que el círculo de Vidal en Minneapolis trataba de articular. No sólo diez años median entre ellas, sino también todo el proceso de transformación del campo cultural

chileno que acompaña a la Transición política. Creo que la transformación que media entre esos dos grandes ejes de la apropiación crítica del texto de Valdés puede vincularse también a la transformación, ya señalada en el apartado anterior, en los modos en que él mismo propone una incidencia en el campo cultural para su texto, de acuerdo a unos regímenes concretos de la experiencia histórica que con los años van variando.

En efecto, si en el análisis de los diferentes prólogos a las ediciones sucesivas del texto he observado una progresiva disolución de la vinculación entre experiencia y colectividad –irreductible en 1974– que culmina con la absoluta disociación de ambos términos en la presentación del texto en 1996 en Chile, creo que un movimiento similar opera en los modos en que desde la crítica se trata de dar sentido al texto.

En la lectura de Vidal y en la de Guerra Cunningham – así como en la que René Jara hace de la novela chilena de la época, de donde excluye Tejas Verdes por el hecho de ser un testimonio– toda la elaboración formal del texto y los núcleos de sentido que en él toman cuerpo son legibles en relación a un proyecto político bastante identificable con la vía chilena al socialismo con que se retorizó la particularidad de la experiencia histórica de la UP. De hecho, a propósito de la representación que Valdés vehiculiza en su testimonio se puede leer: “propone tácitamente una ética materialista que no nace de categorías mentales aprioristas u originadas en una divinidad distante, sino del impacto moral que tiene, sobre el individuo, la percepción de la conducta ejemplar de otros seres humanos” (Vidal: 125) y más adelante se señala que junto a otros textos “revela una preocupación (...) [sobre] la forma en que los hombres se transforman a sí mismos, en un trabajo consciente para crear la épica socialista” (135).

Ese horizonte de legibilidad únicamente en relación con proyectos histórico-políticos concretos que supone una inscripción de la propuesta narrativa de Valdés en la retórica, el vocabulario y

la textura del marxismo de los setenta se diferencia enormemente de la lectura que en el Chile postdictatorial, unos años más tarde, se realizará del mismo texto. En ese sentido Ricardo Cuadros, tras indicar que en la mayoría de las lecturas de Tejas Verdes hasta su reedición en 1996 predomina una focalización en los componentes estrictamente políticos que identifican la propuesta de Valdés con la puesta en discurso de la experiencia colectiva de la represión pinochetista, ancla el valor de su testimonio –tal como el propio autor hace– en su desvinculación de proyectos históricos concretos: “Sólo un intelectual no militante, liberado de las disciplinas programáticas y las precauciones reflexivas que impone la lealtad partidista, estaba en condiciones de ocupar con su escritura el territorio de la autocrítica” (2000: 2).

Es en esa transformación de la posición de lectura que el texto genera apoyándose en el cambio cultural ocurrido en una década en Chile donde puede leerse la transformación de los regímenes de legibilidad e interpretación de la experiencia. Si lo que en los años setenta y ochenta daba valor al texto y lo legitimaba en el campo cultural era que ponía en discurso una experiencia no legible fuera de coordenadas colectivas, vinculándose irreductiblemente a un proyecto histórico derrumbado, en el Chile de la Transición su legitimidad se juega en todo lo contrario, es decir, en el desapego con respecto a las discursividades ideologizantes y la desvinculación con respecto a los actores colectivos que vehicularon las luchas políticas tanto en los setenta como en la Transición.

La crítica desolada que en *A partir del fin* (1981) Valdés hace al discurso y a la acción política de la UP y que media entre la primera recepción de nuestro texto y su reedición en 1996 debe vincularse con esa reformulación que, el propio autor los comentaristas de su testimonio hacen de la relación entre la experiencia relatada y la colectividad histórica en que se inscribe. Pero no sólo eso: lo que se está jugando es una transformación en los regímenes de interacción social y en la construcción de identidades políticas y sociales.

Por todo ello creo que se puede plantear, aunque parezca paradójico, que esa transformación en los planteamientos de Valdés hacia su propio texto y en la posición teórica desde la cual éste es abordado lleva inscritas las marcas del proceso contra el cual el texto –y sus comentaristas– se rebela: el pinochetismo. La violencia terrorista que implementaron los dispositivos represivos del régimen pinochetista tuvo como objetivo y efecto fundamental la desarticulación del tejido social que había hecho posible llegada al poder de un proyecto político como la UP. Ello implica, por una parte, el quiebre de las identidades políticas constituidas –que el ‘quiebre’ efectivo de las subjetividades sometidas a tortura metonimiza (como el testimonio de Valdés relata magníficamente)– y por otra, la desarticulación de los espacios sociales que hacían posible la producción de regímenes identificatorios ligados a clases o proyectos políticos concretos que no fueran los propuestos por los aparatos discursivos del Estado militar.

Creo que la disolución de la relación entre experiencia, colectividad e historicidad que es legible en las diversas autopresentaciones de Valdés y en los acercamientos reflexivos al texto ha de pensarse en relación a ese proceso político-social arriba señalado, que necesita de la total desvinculación simbólica de esos tres órdenes para que la implementación del nuevo modelo ultraliberal sea efectiva. Ello complejiza el problema a tratar, porque de esta forma la violencia militar no se inscribe sólo en la narración de los avatares sufridos por Valdés, sino que incide también como elemento estructurante de su posición enunciativa en el lugar que el autor ocupa frente a la textualidad por él producida y en los diversos acercamientos críticos que tratan de abordar el testimonio como problema.

Se trata, sin duda, de una cuestión general de transformación del campo cultural y de las posiciones enunciativas que en él se inscriben como posibilidad: una transformación que, siendo rigurosos, hay que leerla como un triunfo de las políticas culturales y

sociales –o más bien desocializadoras– del pinochetismo. Evidentemente, si ni siquiera un testimonio como el de Valdés es legible en términos de experiencia colectiva, pocos proyectos sociopolíticos ligados a identidades sociales –como clase, género o tendencia política– podrán tener un cierto éxito en el Chile actual: la resistencia al modelo neoliberal, atomizada y desligada de proyectos colectivos, pierde el carácter masivo que hizo posible la llegada al poder de la UP.

Ello no es, evidentemente, un problema únicamente chileno, ni estoy tratando de criticar el modo de acercamiento al texto de los intelectuales de izquierdas de la postdictadura, como Moulian o Eltit. De hecho, mi posición ante un texto como el de Valdés y ante su vinculación con una idea de colectividad es más cercana a la suya que a la de los críticos marxistas de los setenta: el lugar que aquí he construido para hablar lleva también impresas las marcas de ese proceso de neoliberalización y de disolución de las identidades colectivas que describía anteriormente en el Chile actual. Que se pueda ser crítico con esos procesos –como lo son los intelectuales antes señalados– no posibilita necesariamente que se pueda hablar desde fuera de ellos.

Aparte del doloroso problema que supone tamaña transformación en los horizontes de legibilidad de la experiencia social, que marca definitivamente la derrota histórica de los proyectos colectivos de los años sesenta y setenta, otra cuestión de fondo aparece en el análisis de los modos de apropiación por parte de la crítica del texto de Valdés. Prácticamente todos ellos pasan por una valorización del tipo de experiencia que el autor hace de la dinámica concentracionaria, sin atender al dispositivo que permite la construcción discursiva de esa experiencia.

De tal modo que si bien se examina la posición de rechazo o resistencia del sujeto frente a la tecnología concentracionaria, nunca se problematiza la posibilidad de poner en discurso las experiencias

traumáticas que en su interior toman cuerpo. Es más, se obvia la profunda y complejísima elaboración enunciativa sobre la que el testimonio de Valdés se arma y que es, a mi juicio, el espacio que permite analizar su particularidad frente a otras formas discursivas y la forma específica en que en el texto se construye una posición de testigo de la propia experiencia traumática. Y también, por supuesto, el reclamo de una posición (in)existente que ello supone.

- Construcción textual de la posición del testigo

Me parece interesante pensar la forma en que el testimonio toma cuerpo en el texto a la luz de todo lo planteado en las partes anteriores del trabajo. No voy a resumir aquí todos los problemas abiertos hasta ahora, pero hay que dejar claro que el objetivo es inscribir el análisis de Tejas Verdes en las problemáticas anteriormente tratadas. De esa forma, mi idea es que todo lo anteriormente trabajado funcione a modo de diversas aperturas en las que el análisis del texto tratará de incidir, no para cerrarlas sino para variar su intensidad o su direccionamiento.

Para el análisis me serviré de alguna de las reflexiones sobre la posición del testigo que he tratado de localizar en los debates sobre la representación del genocidio nazi en la primera parte de este trabajo. Pero creo que, además, el texto concreto que voy a analizar es un espacio privilegiado para ver cómo todas las problemáticas que en ese debate se trabajan toman cuerpo en las textualidades que tratan de representar la violencia dictatorial en el Cono Sur, es decir, para tender un puente entre los problemas abiertos en la primera parte del trabajo y los generados en esta segunda, en la que he tratado de interrogar algunas de las líneas maestras de los procesos de construcción de sentido sobre los acontecimientos traumáticos en el Chile de la postdictadura.

En primer lugar, creo que hay que dejar claro que de lo que da cuenta un relato, sea testimonial o no, es del trayecto de un sujeto, en el que necesariamente su deseo se pone en juego. Tratándose del relato de un secuestro al que le siguen la concentración y la tortura, habrá que ver qué es lo que del deseo del sujeto está entrando en escena. Tanto en la que es configurada en la narración como en la escena misma de la escritura, en la que se construye –no sin un tremendo esfuerzo ilocutorio– una voz

habilitada para hablar de lo que sería imposible hablar: la experiencia límite de la tortura y los procesos de desobjetivación que en ella tienen lugar.

Lo que ocurre es que las escenas terribles de tortura que en el texto son detalladas –y a las cuales se refiere habitualmente la crítica como metonimia de todo el testimonio– se hallan inscritas en el interior de la narración de los avatares de un sujeto enfrentado a los agentes de la violencia estatal. Sólo en el interior de esa muy elaborada narratividad es legible la representación terrible de la tortura que en algunos momentos se lleva a cabo, y sólo desde el tipo de experiencia que de ese relato se destila pueden analizarse los procesos subjetivos que en esas escenas se concretan.

Para inscribir mi análisis del texto en el trayecto narrativo que en él se pone en marcha, vale la pena empezar con un acercamiento a éste en su globalidad, para luego ir localizando y cercando diferentes zonas o problemas que este testimonio concreto abre y que pueden resultar de extrema utilidad para la construcción de una posición teórica que, de alguna manera, pueda dar cuenta de él.

El texto se sitúa, de entrada, en un espacio privado con el que el narrador-protagonista mantiene una relación de intimidad. Pero ese espacio con el que, en principio, el sujeto parece reconocerse se halla inmerso en un proceso de desestructuración similar y paralelo al que acontece en el espacio urbano que lo envuelve: al mismo tiempo que Santiago se convierte en una ciudad cercada, vigilada y en la que proliferan espacios no visibles en los que la ley estatal es suspendida por las propias fuerzas estatales, el tiempo y el espacio íntimo del sujeto aparece dislocado por la interrupción de las rutinas aprendidas y los afectos convocados. Ya en el párrafo que abre el libro se apunta directamente a ello: “El golpe ha deshecho toda clase de relaciones, y

los residuos flotantes de esa catástrofe nos hemos encontrado para constituir otras, insólitas, precarias” (19¹⁵).

La forma en que el sujeto protagonista de su testimonio practica, antes de ser detenido, los espacios urbanos y aquellos más privados que rigen su cotidianidad está, en efecto, marcada por esa precariedad de los intercambios subjetivos: no deja de entrar y salir de su casa a la búsqueda de algún signo o indicio de cualquiera de las personas que ha perdido. Desde el principio, la disolución de los vínculos sociales y de la intensidad de los intercambios simbólicos produce efectos importantes en el espacio íntimo del narrador: su casa es un conglomerado de huellas de otro tiempo, de rastros de proyectos rotos.

En todo momento el Golpe Militar y el régimen consecuente es legible en el texto en relación al quiebre emocional que produce en la biografía del sujeto narrador. Del tiempo anterior, sostenido en un proyecto colectivo, sólo quedan huellas que pronto serán borradas por los militares. A esa vinculación directa entre el Golpe Militar y el viraje de las relaciones afectivas apunta directamente en el siguiente párrafo: “En las últimas semanas no sólo se había extinguido el último resto de mi cariño por Eva, sino que además estaba resentido con ella, por esa conducción casi consciente del proceso de deterioro de nuestras relaciones. Lo estoy ahora, y posiblemente con mayor razón: como si el fracaso en cambiar nuestra sociedad se hubiera correspondido perfectamente, sincrónicamente, con el nuestro” (32).

En la primera escena del relato, el espacio íntimo mencionado –poblado por restos inarticulados de un tiempo otro– va a ser literalmente invadido por los militares, que simultanean la destrucción de ese espacio en que el sujeto se reconoce con el ataque directo a los pivotes imaginarios en los que su identidad se sostiene.

¹⁵ Citaré por la edición chilena de 1996.

Junto al saqueo adviene el interrogatorio en que violentamente se cuestiona su identidad sexual, las direcciones y los objetos de su pulsión y su identidad política. Desde el primer momento el narrador da cuenta de una ignorancia previa profunda hacia la forma de actuación de los militares, y de una no menos importante incapacidad para hacerles frente física y retóricamente. Si bien en este último orden parece estar más preparado que sus interrogadores pronto se percata de que las coordenadas en que sus discursos se mueven no son las mismas: los militares han puesto en el lugar de la verdad un saber producido en torno a sucesivos delirios. Desde el interior de ese perímetro discursivo Valdés no puede hacer nada por inscribir en él algún elemento que resquebraje de alguna forma la elaboración de delirios legitimados por el ejercicio de la violencia que los militares llevan a cabo.

A partir de ese primer encuentro, en su propio espacio, con la potencia represiva de los aparatos policiales, Valdés es ‘tabicado’ y extraído de las zonas de visibilidad social, a las que no volverá hasta la última página del texto. Esa doble operación apunta a situarlo en un doble régimen de no ubicabilidad. Por una parte, pasa a ser un desaparecido más, sin que en ningún lugar conste su paradero y sin que, en teoría, se halle bajo ningún tipo de detención legal; por otra parte, él mismo no puede ubicar su cuerpo en el espacio urbano ni en los diversos espacios cerrados a los que es llevado. Como señalaré más tarde, ese es uno de los elementos que contribuyen, en el desarrollo del testimonio, a textualizar los procesos de disolución de los anclajes identificatorios del sujeto.

En un primer momento es llevado a algo parecido a una comisaría –la descripción sólo puede llevarse a cabo por lo que llega al oído y al olfato, dado que todos los demás sentidos han sido ‘tabicados’– en la que decenas de personas llevan días hacinados, sobreviviendo en condiciones lamentables y sufriendo golpes y vejaciones continuas. En ese momento, y debido a las pocas palabras de sus compañeros de infortunio, Valdés comienza a ser

consciente del régimen en que ha comenzado a entrar y de la falta absoluta de mediación del derecho en la relación que los militares mantienen con él. En un fragmento importante se señala cómo al interior del espacio siniestro en que se encuentran los presos hacinados, llegan ruidos del exterior que delatan una ominosa cotidianidad fuera de ese recinto, que nada quiere saber de su interior: “Entonces, la vida prosigue como si nada. La música, las comunicaciones, los desplazamientos humanos en las calles no dejan entrever ningún drama. Se ha omitido el drama, se lo ha estrangulado. Hay dos países ahora, y uno es subterráneo” (28, la cursiva es mía).

Tras una noche difícil en ese lugar es sometido a un violento interrogatorio en que de nuevo tratan de comparar sus respuestas con las construcciones delirantes que inevitablemente han sido puestas en el lugar de la verdad. La arbitrariedad de la conducta de los militares hacia él le desconcierta casi tanto como su incapacidad psicosensorial. Pero ese interrogatorio no dura demasiado y el narrador lo soporta en la medida de lo posible. Le atormenta, en ese momento, saber si sus compañeros han corrido la misma suerte y están siendo sometidos a interrogatorios y golpizas similares.

Todavía sin poder ver ni moverse libremente, es introducido con otras personas en un vehículo. Tras un largo viaje que todos los prisioneros hacen hacinados en un espacio bastante reducido, se detienen y entran en un recinto donde pueden, por primera vez, quitarse los antifaces que les habían impedido ver durante las últimas horas. En los rostros demacrados de sus compañeros Valdés intuye su propia degradación física.

A partir de aquí comienzan los avatares en el interior del campo de concentración Tejas Verdes, aunque en un principio nadie sepa que ese es el lugar donde se hallan confinados. Un militar les señala que su nuevo estatuto es el de ‘prisioneros de guerra’, lo cual les autoriza a actuar sobre ellos sin tener que dar cuentas a nadie,

han entrado en una zona –“este lugar es secreto, si alguno descubre donde nos hallamos, es mejor que lo olvide” (49)– en la que el estado de excepción se ha convertido en algo permanente.

En el campo los prisioneros son hacinados en una cabaña pequeña y mal acondicionada, donde el frío es intenso y el sueño resulta inconciliable. La feroz climatología del lugar se anuda a la férrea disciplina militar que se trata de imponer a los presos, aplicando castigos de forma arbitraria, únicamente para confirmar y consolidar las jerarquías establecidas y las categorías de mando. En la dinámica concentracionaria, lo que más problemas le causa a Valdés es la gestión de su propia corporalidad: imposible continuar con los rituales, rutinas y ritmos corporales de fuera del campo. La comida, la ropa y la defecación se convierten en los problemas principales a los que el sujeto se enfrenta, convirtiéndose en los pivotes a los que se anudan sus intercambios simbólicos con los otros sujetos y a los que su experiencia de la concentración se ata.

El espacio en el que los prisioneros son confinados en el campo es tremendamente reducido y su representación se articula en diferentes momentos en torno a la idea de lo abyecto: tarros llenos de orines hasta el borde, hacinamiento de cuerpos, olores terribles, ropas rotas y sucias, cuerpos enfermos sin capacidad de curación... Pero aun así es un espacio en el que pueden desarrollarse intercambios entre sujetos y algún tipo de camaradería nace, aunque totalmente alejada del heroísmo, más bien marcada por la precariedad de la situación y por la imposibilidad, en la dinámica concentracionaria, de tomar decisiones.

Los días en el interior del campo se construyen en la narración a partir, por una parte, de las prácticas disciplinarias a través de las cuales los militares tratan de atravesar los cuerpos de los presos con los ritmos, los movimientos y los recorridos prefigurados de la organización castrense; por otra parte, se pone el acento también en los momentos en que los presos van al WC, escena

recurrente que pauta la regularidad de la experiencia interna del campo y que supone el espacio en el que se juega una cierta lucha por la dignidad de los prisioneros. En torno a esos dos tipos de escenas que tienen al cuerpo, sus necesidades y sus ritmos como protagonista es como se arma la narratividad en el interior del campo, donde la experiencia del tiempo –sin la cual es imposible la narración– es enormemente difícil.

La descripción de la vida en el campo, que ocupa la mayor parte de la narración, se ve interrumpida a los veinte días, cuando unos militares que cada día se llevan a alguien para interrogarlo nombran a Valdés y lo hacen ir con ellos. De nuevo ‘tabicado’, lo conducen hasta otro recinto en el que le someten a una tortura terrible enmarcada en un nuevo interrogatorio sumamente arbitrario y delirante en el que el cuestionamiento de sus identificaciones sexuales y de su rol genérico es el disparador de una serie de insultos, conjeturas y especulaciones que, junto con los golpes, tienen el objetivo de derrumbar la subjetividad que a duras penas se sostiene después de un tiempo en el campo de concentración.

Tras una paliza terrible atan a Valdés a un dispositivo eléctrico destinado a atravesar su cuerpo con descargas. Comienza un nuevo interrogatorio en el que se apunta desde el principio a inscribir al prisionero en los modelos identitarios prefigurados por los militares. A través de diversos dispositivos retóricos y de coacción física van consiguiendo un cierto ‘quiebre’ en el prisionero. Cuando el interrogatorio (con la presencia continua de descargas eléctricas sobre su cuerpo) pasa de tener como principal objeto sus costumbres sexuales a centrarse en sus amistades políticas todas las resistencias que al principio había demostrado han sido prácticamente vencidas.

En el viraje político del interrogatorio, tras unas absurdas preguntas sobre su vinculación con el MIR y Miguel Enríquez, las cuestiones se centran en una fiesta de cumpleaños que realizaron diversos intelectuales, leída por los interrogadores como

una reunión de la resistencia anti-pinochetista. Poco a poco las preguntas se van centrando en un tal Magus, acróstico levemente alterado de Manuel Antonio Garretón, amigo y director del Instituto en que trabajaba Valdés en la época y, curiosamente, elaborador del prólogo a la edición chilena, anteriormente comentado. En ese momento las descargas se hacen más fuertes y se localizan en genitales y lengua; la intensidad de las preguntas también se multiplica: Valdés termina por asentir a todo lo que los militares le preguntan sobre Magus, por una parte pensando que ya debe hallarse a salvo en el extranjero, pero con la esperanza de salir de una vez de ese recinto siniestro y de librarse de la corriente que cada vez con mayor intensidad atraviesa su cuerpo.

Después de ese 'quiebre' total, en el que carga a Magus de los peores delitos imaginados por los militares, Valdés es sacado de la sala de torturas y conducido de nuevo a Tejas Verdes por un joven oficial que, por primera vez, muestra una cierta compasión por él e indicios de descontento ante la idea misma de la tortura. Al llegar al campo de concentración se le ubica en un barracón diferente al anterior, donde todos han pasado por la experiencia de la tortura y parecen tratar de recuperarse de ello.

En ese nuevo barracón, separado del resto del campo, el régimen es absolutamente diferente, mucho menos estricto y disciplinado y los militares parecen ser más piadosos. Por el contrario, los inquilinos llevan inscritas en sus cuerpos las marcas de la violencia brutal de los interrogatorios. En ese lugar más tranquilo pasa diversos días de espera hasta su recuperación relativa; durante ese tiempo, es testigo de la llegada masiva de nuevos prisioneros al campo: "Han llegado nuevos prisioneros. Las cabañas están abarrotadas. La máquina represiva funciona de una manera masiva" (139).

Cuando Valdés se halla mínimamente recuperado físicamente de la violencia de la tortura, es requerido por un oficial del campo, que le hace firmar una declaración manipulada de todo lo

que dijo en el interrogatorio, con inculpaciones todavía más graves para Magus y para su ex-novia Eva, empleada en una embajada a la que acuden bastantes perseguidos buscando asilo político.

Unos días después –de espera ansiosa e insoportable– Valdés junto a otros compañeros es conducido en camión hasta Santiago y, en un clima de fuerte tensión –no saben cual va ser su destino inmediato– todos ellos son puestos en libertad en diferentes puntos de la ciudad. Asombrado y sin comprender muy bien su nuevo estatuto tras su liberación, “echo a andar, sin mirar por dónde ha ido el español, sin volverme para observar el camión, que ha partido enseguida, ando cada vez más rápidamente, sin mirar hacia atrás, sin ver a nadie, mareado por este espacio que hay hacia adelante –es una calle desconocida–, a toda prisa, reteniéndome para no correr y a la vez para no volver la cabeza hacia atrás” (154).

Este es, resumidamente, el trayecto narrativo que el testimonio de Valdés construye. Conviene ahora ver a partir de qué dispositivos enunciativos esto se lleva a cabo y cuáles son los procedimientos que se movilizan para hacerlo, prestando especial atención a la configuración de la voz enunciativa y a los núcleos paradójales que de ella surgen.

*. La forma-diario: la enunciación interior al acontecimiento

Lo que desde el principio llama la atención en la elaboración discursiva que de los acontecimientos se lleva a cabo en el testimonio de Valdés es algo que ya el mismo título apunta y que puede considerarse la primera deriva paradójal del texto. Si bien Valdés presenta recurrentemente su propio discurso desde el paradigma de lo testimonial, en su propio subtítulo se apunta a la forma-diario como principio estructurante del texto. Si bien en algunos casos un diario real puede refuncionalizarse como testimonio de un momento histórico dado –por ejemplo el archiconocido de

Anna Frank o el más sutil de Viktor Klemperer— en el caso de un campo de concentración como Tejas Verdes es evidente la imposibilidad de escribir un diario privado en su interior¹⁶.

Sin embargo, creo que la elección de la forma-diario como molde desde el cual tratar de discursivizar la experiencia concentracionaria marca el gesto básico de Valdés hacia esa experiencia y su relación con el lenguaje que trata de dar cuenta de ella. En efecto, utilizar un diario imposible para narrar los avatares sufridos por la subjetividad en el campo supone producir una instancia inexistente (e imposible) en el lugar y el momento del acontecimiento para poder narrarlo desde su interior. Esa edificación de una posición inexistente e imposible en la estructura del acontecimiento del que quiere dar cuenta será, como señalaré en el análisis de la construcción de la voz, la piedra angular de la constitución del sujeto de la enunciación testimonial y de la construcción textual de la experiencia.

Es claro que en ningún momento el texto de Valdés trata de pasar por un diario real escrito en el interior del campo: en primer lugar, porque todo lector mínimamente avisado sabe que en un campo de esas características es imposible llevar un diario —y la descripción que Valdés hace de la dinámica concentracionaria lo deja bien claro— y, en segundo lugar porque la relación de la voz narrativa con la temporalidad no coincide con la de un diario.

Veamos este segundo aspecto con detenimiento, pues creo que abre algunos interrogantes importantes y aporta alguna de las claves compositivas del texto. Aquello que define la especificidad de la forma-diario, lo que la distingue de otras formas de escritura

¹⁶ Valdés se encarga de dejar este punto clarificado en la ‘nota preliminar’ a la primera edición: “Evidentemente, se trata de un diario reconstituido (nadie puede concebir licencias como las de redactar y guardar ningún tipo de texto en estas condiciones) (...)” (1974: 5)

estructuradas en torno al yo enunciativo como catalizador de la experiencia y del discurso, es la transformación de la posición del sujeto de la enunciación como efecto de las experiencias contadas. La narración se sostiene sobre una sucesión de desplazamientos subjetivos (del narrador) entre los que media un periodo de tiempo determinado, generalmente un día, que actúa como proveedor de las experiencias que son la causa de esos desplazamientos. Es decir, cada nuevo día, la posición del sujeto que habla es efecto de las experiencias anteriormente narradas y de las que ese día va a narrar. Ello es lo que distingue a los diarios de, por ejemplo, la autobiografía o las memorias, donde generalmente el lugar de enunciación es más o menos fijo, articulado sobre un sujeto que ya ha integrado todas las vivencias que a lo largo del relato se narrarán.

Lo que distingue el modo enunciativo de Tejas Verdes con respecto al de la forma-diario tradicional es que los sucesivos desplazamientos del lugar del sujeto enunciativo no inscriben entre ellos un periodo temporal en el que pueda localizarse la experiencia causante de ese cambio de lugar. Es decir, se genera la ilusión de un fluir de ese sujeto, cuya enunciación coincide con el acontecimiento que narra sin que ninguna distancia temporal medie entre ellos. El efecto fundamental de ello es el de vaciar al sujeto de periodos de inactividad enunciativa

Tenemos, pues, dos imposibilidades encontradas, ya que a lo imposible del hecho de escribir un diario en un campo de concentración se suma lo imposible de la escritura simultánea al acontecimiento durante más de un mes. Y eso no deja de ser de nuevo paradójico, porque la idea de diario apunta a un proceso de escritura material –a un trabajo sobre la letra– sobre un soporte también material. Sin embargo la forma-diario tal como en Tejas Verdes se concreta no pasa en ningún momento por la idea de escritura gráfica, sino que, por el contrario, parece una transcripción de los pensamientos y sensaciones momentáneas de un sujeto sometido a una sucesión de avatares horribles.

Es decir, que si por una parte se propone un diario en el campo, lo cual en sí es impensable por la imposibilidad de contar con los soportes materiales para llevarlo a cabo, la elaboración de la forma-diario que Valdés realiza obvia el carácter material de esa escritura del cual se desligaba la imposibilidad. Lo cual complejiza el asunto, y marca la necesidad de construir un dispositivo inexistente en la estructura del acontecimiento narrado para desde allí poder dar cuenta de él con garantías. Por ello el hecho de, ya en el título, catalogar como 'diario' su texto –cuando poco tiene que ver con su estructuración enunciativa– creo que cifra perfectamente esa imposibilidad lógica del dispositivo armado para discursivizar la experiencia traumática del campo de concentración y de tortura.

Además de poder leerse en ello esa imposibilidad lógica que atravesará toda la construcción de la voz enunciativa del texto, lo interesante es que genera la ilusión de que la enunciación no es sólo simultánea en todo momento a lo narrado, sino que surge del interior mismo del acontecimiento. En efecto, el situarse temporal y espacialmente por parte del sujeto enunciativo en el interior del acontecimiento es algo que en los testimonios maestros –llamemos de esta ambigua forma a aquellos que por su pregnancia en el campo intelectual son reconocibles y utilizables como modelo– de los campos de concentración nazis se lleva a cabo con bastante frecuencia. En la obra de Primo Levi hay un progresivo desplazamiento desde una posición enunciativa en un futuro con respecto a los acontecimientos narrados (lo cual genera una estructura sintáctica y experiencial en pasado) hacia una inclusión de la posición desde la que se habla en el presente de Auschwitz; en los testimonios de Jorge Semprún este desplazamiento cobra un carácter estructural, metaforizando el desplazamiento fenomenológico de la rememoración.

En el testimonio que Valdés elabora en 1974 se extrema ese procedimiento, llevándolo a su límite. Desplaza la construcción

‘en pasado’ del acontecimiento al prólogo en el que indica el lugar desde el que ‘efectivamente’ escribe y construye todo el relato en un presente que fluye al ritmo de lo que cuenta. Es decir, siempre el lugar de enunciación de la frase coincide con el lugar y el tiempo del acontecimiento narrado. Valga el siguiente fragmento como ejemplo del tipo de construcción enunciativa sobre la que se apoya el texto:

“Me ponen algo sobre los bordes de los párpados, supongo que tela adhesiva. Antes de que la tela cierre totalmente el ojo derecho, alcanzo a ver que dos de ellos, los que habían quedado arriba, vienen transportando una tela de plástico, llena de una gran cantidad de papeles, de libros, de objetos que no logro individualizar. Sólo el gran cuaderno de Eva es reconocible. El vehículo se pone en marcha. Hemos torcido y no puede ser sino por la calle X. Está claro ahora que no vamos a la comisaría. Posiblemente el destino sea el cuartel de Investigaciones, la policía civil”. (24)

En este breve fragmento es importante señalar dos cosas. Por una parte, el ya comentado fluir de la posición enunciativa, sin cesuras reconocibles; ello genera la posibilidad de que todas las frases se construyan en un presente sintáctico. Por otra, la idea de que no hay una exterioridad de la posición que en cada momento ocupa el sujeto para enunciar desde la cual se puedan corroborar o desechar las hipótesis que sobre su experiencia inmediata va lanzando a cada momento. En las últimas tres frases ello se hace evidente: primero desecha una hipótesis anterior sobre dónde le van a llevar, pero ello sólo es posible a partir de los datos contruidos por sus propias sensaciones presentes; después propone otra hipótesis sustitutiva que en ese momento lo explica todo, aunque más tarde sabremos que era desacertada. Lo importante es que en ese momento nada nos lo indica, porque no se contempla la posibilidad de que algún tipo de saber exterior a la posición que en cada

momento ocupa el sujeto pueda permear en él ni lo más mínimo.

Lo que con ello trato de plantear es la absoluta ligazón entre el acontecimiento y su enunciación: no se trata en ningún caso de una suerte de presente histórico desviado, sino de la extremación muy rigurosa de la lógica que antes he señalado en los textos de Levi o Semprún. Lo que ocurre es que a diferencia de la forma de funcionamiento de esos ‘testimonios maestros’ no se trata aquí de una basculación de la posición del sujeto de acuerdo a los vaivenes de la memoria, sino de una reconstrucción ordenada cronológicamente de la vivencia que de los acontecimientos hace el sujeto. Nada del orden de la memoria se juega pues en la estructura temporal del texto aunque sí, evidentemente, en su génesis y en el gesto de Valdés al proponer su testimonio como denuncia de una situación invisibilizada.

Esa ligazón irreductible que –a través de esa forma-diario no coincidente con lo que habitualmente se entiende como tal– se produce entre la enunciación y el acontecimiento del que da cuenta creo que se halla en la base de las diversas construcciones paradójales que en el texto toman cuerpo y es un indicio de la enorme dificultad de afrontar una puesta en discurso de la experiencia límite del campo y de la tortura. Esa es, de hecho, la forma en que me parece que hay que leer las contradicciones del texto: como efecto de esa dificultad y de la enorme energía ilocutoria e incluso retórica necesaria para hacer frente al problema.

El análisis de lo que he llamado forma-diario se ha centrado básicamente en la relación que en ella mantienen enunciación y acontecimiento, catalizada fundamentalmente por la temporalidad discursiva y, en especial, por el tiempo verbal presente, que es el que establece la relación sintáctica predominante en Tejas Verdes entre el sujeto y los objetos a partir de los cuales produce una experiencia.

Si atendemos la enseñanza de Benveniste podemos pensar que la temporalidad no es más que un efecto del discurso, es “producido

en la enunciación y por ella” (1985: 86); las relaciones de presente, pasado y futuro sólo son pensables con relación al acto de enunciación del discurso, sólo con respecto al cual pueden definirse. El presente, desde esta perspectiva, es una construcción que no tiene como referencia más que un dato lingüístico: la coincidencia del acontecimiento descrito con la instancia de discurso que lo describe y, por ello, con el acto de toma de palabra.

Si pensamos el proceso enunciativo como la construcción de una posición subjetiva, tal como estoy haciendo hasta ahora, ese presente permanente que hipertrofia el relato hace coincidir los acontecimientos con la emergencia de la subjetividad que puede dar cuenta de ellos, lo que no deja de producir problemas, como veremos, porque no en todas condiciones –y mucho menos en condiciones extremas– un sujeto puede colocarse en la situación de hablar de aquello que le sucede.

*. Narratividad y experiencia concentracionaria

Es interesante prestar atención a la relación entre los avatares del sujeto protagonista y las transformaciones de la voz con que se trata de dar cuenta de ello, especialmente a aquellas que suponen una reorganización del complejo aparato formal edificado para hacerlo.

En este sentido, me parece importante que el testimonio se abra –tras el rotulito Martes, 12 de febrero de 1974, que inscribe la voz en un momento histórico concretísimo– con una pregunta: “¿Qué hago exactamente aquí, en casa, a las 6,30 de la tarde? De un modo coherente no podría explicárselo a nadie. Espero que pase el tiempo, que mueran las horas.” (19). Además, con una pregunta que apunta directamente al ser–ahí del sujeto, es decir, a la condición de su existencia en tanto ser concreto, sometido al tiempo y al espacio. Y esa idea se formaliza a través de un deíctico, que marca la relación entre el espacio físico y el acto de enunciación,

lo cual como veremos será elevado a nivel de procedimiento estructural en fragmentos posteriores. Además ninguna respuesta se ofrece para definir el carácter de ese estar que al sujeto le resulta no obvio. Quizás la idea de una existencia sin diferencia, en la que el tiempo se halla despojado de densidad subjetiva o experiencial.

Esa frase inaugural inscribe un principio de contingencia en la narración que está comenzando a articularse y en la sucesión de acontecimientos que en ella se representan. Ello porque, de entrada, se plantea la ubicación del sujeto en ese espacio y a esa hora como una cuestión azarosa, en absoluto marcada por la necesidad. Lo interesante es que esa relación no obvia del sujeto con su ubicación espacio-temporal –formalizada ya a través de un deíctico– que es legible en la pregunta que abre el texto, va a constituirse en una de las líneas principales a través de la cual va a ponerse en discurso la desestructuración de la subjetividad del prisionero.

Ello tiene que ver con la forma en que la voz enunciativa discursiviza la presencia de una subjetividad y con los procedimientos textuales que utiliza para darle densidad a esa presencia. Veamos brevemente cómo esto se lleva a cabo. En la primera escena, la del allanamiento de la casa de Valdés por parte de los militares, hay un primer y un poco disperso interrogatorio, en el que lo primero que se hace es una pregunta directa por su identidad:

“–¿Cómo te llamai?

–Hernán Valdés.

–¿Dónde trabajai?

–En el Instituto X.

–¿Edad, estado civil?

Respondo que soltero, que, después de todo, ha vuelto a ser mi estado civil ¿Cómo explicar la vida en esos términos?

–¿Y por qué estai solo aquí? ¿Por qué no te hai casao, huevón?

Ignoro cuál puede ser la expresión de mi rostro. Me descubro

distraído, intentando formarme una idea de la impresión que se hacen sobre mí los tipos que entre tanto registran por todas partes. Estoy de espaldas a ellos. Pienso en las series de fotografías de Eva desnuda que hay en algún armario, pienso en algo peor aún, pienso en los discos, pienso en el dormitorio. Ayer justamente quité la cama de Eva del lado de la mía y la disimulé en otro sitio, como un diván. La mía está deshecha hace un par de días, quizá porque he querido que permanezca alguna huella de la presencia de Sara. Huellas, fetiches, no me quedaba otra cosa” (22, la cursiva es mía)

Lo que principalmente me llama la atención de este tipo de construcción sintagmática, que con diferentes variantes se repite a lo largo de todo el testimonio de Valdés, es el privilegio de los verbos en primera persona del presente, en torno a los cuales se articulan todas las relaciones sintácticas. Ese tipo de construcción sintáctica, que en las pocas páginas que preceden al allanamiento no se utiliza, apunta a un proceso de vinculación de todos los elementos de la representación al yo que enuncia: sólo con relación a él son definibles y ubicables en el espacio-tiempo que en la escena se construye.

Es más, la mayoría de esos verbos aluden a procesos subjetivos que hacen pasar los diferentes objetos y situaciones representadas por ellos. Es decir, las fotografías, los discos, el dormitorio... no son representados en su materialidad sino como objeto del pensamiento del sujeto que habla, como elementos de una escena subjetiva que no oculta su carácter de tal. No hubiera sido difícil eliminar esa serie de verbos y apuntar a sus objetos directamente, pero la construcción hubiera sido radicalmente diferente: el proceso subjetivo en el que esos elementos cobran su entidad hubiera sido evacuado del discurso. Por el contrario, es ese proceso y esa ubicación central y nuclear del yo lo que el testimonio de Valdés trata de representar.

Es interesante, como anteriormente he apuntado, que este tipo de representación sólo tenga lugar una vez que los militares han entrado en el espacio privado de Valdés, arrollando con todo. Y ello me parece digno de reseñar porque es en el momento en el que algo de su ser sujeto se siente amenazado –no olvidemos que el interrogatorio versa, fundamentalmente, sobre los límites y los atributos de su identidad– cuando todo el aparato formal de la enunciación tiene que reorganizarse. Pareciera –y ello habrá de ser verificado en el análisis posterior– como si ese tipo de construcción enunciativa que pone al yo que enuncia en el centro de las relaciones no sólo sintácticas, sino también fenoménicas y ontológicas se correspondiera en el plano del enunciado con la descripción de procesos en que ese mismo yo se siente amenazado.

En el párrafo anterior he planteado que no debe pensarse esa construcción sintagmática únicamente en términos sintácticos, sino que por el contrario ésta está cifrando una forma determinada de entender la experiencia e incluso el ser del sujeto. Ello puede entenderse mejor si seguimos de nuevo a Benveniste, quien en sus textos sobre la enunciación plantea que el pronombre “yo” –que puede leerse implícitamente en esas formas verbales que saturan el fragmento anterior del testimonio de Valdés– refiere únicamente al acto de discurso individual en que es pronunciado, y designa en él a su locutor (1985: 182). Es sólo en esa instancia de discurso en la que ese locutor se designa a sí mismo como sujeto, y es a partir de aquí que se puede argumentar (como lo hace el Lacan de la primera axiomática) que el fundamento de la subjetividad se halla en el ejercicio del lenguaje, ya que “no hay otro testimonio objetivo de la identidad del sujeto que el que así da él mismo sobre sí mismo” (Benveniste, 1985: 183).

Llevando esa idea a nuestro suelo analítico, puede plantearse que la estructuración de la escena textual en torno a una yuxtaposición de oraciones iniciadas con un verbo (que hace referencia a procesos mentales de representación: pienso, ignoro, descubro...)

en primera persona y en presente llevan a cabo un un intenso marcado de la presencia del sujeto en la superficie sintáctica del texto. No sólo todos los demás elementos son definidos únicamente en torno a él, sino que además supone un intento de dar consistencia a una identidad –mediante aquello que testimonia de ella: “no hay otro testimonio de la identidad del sujeto”– que comienza a ser amenazada por la acción brutal de los militares.

Ese tipo de elaboración discursiva de los acontecimientos y de inscripción textual de la presencia del sujeto en ellos evoluciona de forma importante con relación a los sucesivos avatares sobre los que se sostiene la narratividad del relato. De hecho, tras el allanamiento que los militares practican en el departamento de Valdés, éste es conducido a un espacio difícil de localizar pero todavía en el interior de la ciudad, en el que pasa una noche entera maniatado y ‘tabicado’ junto a otros muchos prisioneros. No hay posibilidad de que el sujeto se ubique ni de que sepa lo que a su alrededor ocurre.

“Quedo temblando. ¿Va a venir un nuevo golpe? ¿De qué se trata? ¿No hay alguien que quiera preguntarme concretamente qué quieren de mí? ¿Para qué me han traído, entonces? Los pasos se alejan de mi lado, mis palpitaciones disminuyen. Recién empiezo a percibir que no soy allí el único. Hay toses, suspiros, “dioses mío”, “madres mía” en sordina. Pero nadie habla, nadie intenta comunicarse conmigo. Me dispongo a esperar. Estoy seguro de que en cualquier momento se presentarán para llamarme. Ahora me parece casi cierto que deben haber descubierto mis escritos, que alguien tiene que haberme delatado. Trato de recapitular mis acciones del día, de recordar con quiénes he estado en contacto. Descubro que mi imaginación se halla bloqueada. No puedo representarme sino este ahora, este estar aquí, maniatado, ciego, impregnándome del avasallador olor de orines (mi silla parece estar muy próxima al urinario) que se deposita como una película

contra mi paladar, transformándose más bien en gusto; este estar-aquí siendo invadido por el ruido infernal del grifo de agua, que desaloja casi toda otra impresión de mi cerebro, con el estómago temblando de presentimientos, con toda la atención concentrada en los pasos del o los guardas, en las voces que a veces llegan lejanamente, de otro ámbito, en ruidos de vehículos distantes, de goznes de puertas” (26).

Este fragmento marca una inflexión importante en el relato y en la construcción de la subjetividad que en él tiene lugar. Señala un primer momento en el que el sujeto, despojado de algunas de sus posibilidades sensoriales, experimenta una desubicación espacio-temporal importante que produce una fuerte dislocación en sus anclajes yoicos: la materialidad de lo corpóreo, por otra parte, comienza a presentársele al sujeto fajo la faz desasosegante de la abyección¹⁷ (“el avasallador olor a orines que se deposita como una película contra mi paladar”).

Ese doble y simultáneo proceso de desubicación y de emergencia de lo abyecto produce un importante ‘bloqueo en la imaginación’, una suerte de leve desestructuración subjetiva que le impide representarse a sí mismo en situaciones diferentes a aquella en la que se encuentra. Se ha producido un hiato, un cortocircuito, entre la situación actual y la historia del sujeto que la precede. Se ha hecho trizas la ficción de continuidad en la que se apoya la identidad individual—que no es más, por otra parte, que una construcción narrativa a través de la cual el sujeto se representa a sí mismo diferentes encuentros con los objetos sobre los que proyecta su pulsión—.

¹⁷ Para un fecundo análisis de la relación entre la abyección y la experiencia literaria ver Kristeva (1988): “lo abyecto, objeto caído, es radicalmente un excluido, y me atrae allí donde el sentido se desploma” (8).

Curiosamente, en ese primer momento de dislocación de la subjetividad, la voz enunciativa trata de saturar de deícticos la representación, es decir, de los indicadores sintagmáticos que organizan las relaciones temporales y espaciales en torno al sujeto de enunciación como único punto de referencia. Es más, en el fragmento seleccionado se tematiza explícitamente la función deíctica: “Este aquí, este ahora, este estar aquí”. Si narrativamente se está dando cuenta de una imposibilidad de ubicación del cuerpo del protagonista en el continuo espacio-temporal, el gesto enunciativo consiste por el contrario en anclar los diversos elementos figurativos en torno al yo como pivote de las relaciones sintagmáticas.

Benveniste señala al respecto que los deícticos “se definen solamente por relación a la instancia de discurso en que son producidos, bajo dependencia del “yo” que en ella se enuncia” (1985: 183). El pronombre “yo” y el sujeto que representa en el discurso —o más bien que se produce como efecto de él— pasan a ocupar así el lugar de referencia que, paradójicamente, falta en la narración, y que es la causa del desmoronamiento mismo de la subjetividad.

Así, se puede vislumbrar una cierta tendencia a la apropiación del discurso por parte del sujeto de la enunciación y de su reorganización sistemática en torno al “yo” en el momento mismo en que la consciencia se desmorona en la narración. Se trata, sin duda, de un gesto paradójico, porque anteriormente se había generado la ilusión textual de que la enunciación coincide totalmente con el acontecimiento y, en teoría, la voz que habla es la del sujeto cuyo trayecto se nos narra en el relato. ¿Cómo puede entonces reordenar toda la representación en torno a sí mismo en el momento en que su propia identidad se desmorona? ¿No hay acaso algo del orden de la compensación en ese gesto? ¿O acaso ello marca la enorme cantidad de energía ilocutoria necesaria para tratar de dar cuenta, desde el interior, del proceso de desestructuración del sujeto?

El trayecto narrativo que toma cuerpo en el relato se estructura sobre una tensión entre las fuerzas desestructuradoras identificables con aquellas que emanan de los aparatos represivos del pinochetismo y los esfuerzos de Valdés por tratar de reconstituir una cierta configuración identitaria resistente a ellas. En la construcción textual de esos sucesivos intentos por tratar de inscribir la experiencia que está viviendo en su propia biografía, trazando una continuidad entre todo lo ocurrido anteriormente y los acontecimientos actuales, puede de nuevo leerse la dificultad a la que recurrentemente estoy haciendo referencia. Cuando el narrador dice “no encuentro nada, apenas uno y otro fragmento” refiriéndose al intento de rescatar su experiencia anterior —que es la que de alguna forma posibilita su propia posición subjetiva— ¿desde dónde está hablando? Lo importante en este sentido es que el tipo de construcción de la voz no varía demasiado en los momentos en que la subjetividad comienza a desmoronarse, es más, a pesar de que se nos narre un derrumbe del lugar desde el que se nos está hablando, la voz parece reforzarse, hacerse más sólida.

Esa lógica enunciativa se extrema a medida que avanza el relato, ya que debido a la dinámica concentracionaria y a las lógicas represivas que hacen desaparecer la mediación entre el poder y el derecho y de esa forma la categoría misma de ciudadanos, tiene lugar un viraje fundamental en las formas que el narrador utiliza para representarse a sí mismo: recurrentemente describe la imposibilidad de pensarse como sujeto.

Esa imposibilidad creo que es uno de los núcleos fundamentales de los que surgen los diversos problemas del testimonio, y a partir de los cuales se generan las paradojas enunciativas que vertebran la posición de la voz en el texto. Porque si al narrador, debido a los efectos de las tecnologías de la concentración, le resulta imposible pensarse a sí mismo como sujeto: ¿desde dónde puede hablar? Es decir, si se ve a sí mismo como vida desnuda

despojada de cualquier tipo de condición política o subjetiva ¿cómo puede hablar?

La única respuesta posible a esta pregunta es que, obviamente, no se trata del mismo sujeto, o que se trata del mismo sujeto en momentos diferentes. En otro tipo de testimonios esta segunda opción podría pensarse sin problemas, ya que contando el acontecimiento en pasado (esto es, desde el futuro) el sujeto que cuenta puede ya haberse repuesto del acontecimiento traumático que narra y haberlo incluido en su propia biografía. Sin embargo, en nuestro testimonio hay un enorme esfuerzo retórico para hacer coincidir la posición enunciativa con los acontecimientos narrados y, como anteriormente he planteado, hacer coincidir el ocurrir de los hechos con la emergencia de la subjetividad que puede dar cuenta de ellos. Y sin embargo, esa subjetividad que narra lo que ocurre no se reconoce como tal, sino como mera materialidad biológica.

La forma en que Agamben planteaba la emergencia de los campos de concentración en la modernidad puede explicar esa disolución de la condición de ciudadanía paralela a los procesos de desubjetivación que en el individuo tienen lugar. Si pensamos en el campo en términos de una localización dislocante en que el estado de excepción se convierte en algo permanente y, por tanto, en su interior se concreta todo lo que la ley sólo incluye por medio de su propia exclusión (aquello que siendo su exterior le es constitutivo por ser aquello que prohíbe) lo que se genera en él es una zona de indistinción radical entre el interior y el exterior de la ley, esto es, entre lo lícito y lo ilícito.

Valdés traza una nítida relación entre esa zona de indecidibilidad que surge con la materialización del estado de excepción en el campo y la incapacidad para reestructurar la subjetividad dislocada:

“Hago un esfuerzo muy grande para redescubrir mi personalidad, mis conocimientos, mis informaciones, mis temores más definidos, para organizar un mínimo sistema de defensa. Pero no encuentro nada, apenas uno y otro fragmento (...). Me doy cuenta de que en todo este tiempo no he sido capaz de imaginarme sensatamente mi culpabilidad ni de anticipar la naturaleza de las acusaciones que debe haber en contra mía. Todo lo que he hecho y lo que he dejado de hacer, en fin de cuentas, puede ser considerado como delitos” (113, la cursiva es mía)

Así pues, en el interior de la dinámica concentracionaria desaparece cualquier elemento que le sirva al sujeto de punto de referencia a partir del cual poder inscribir su propia posición con relación a la legalidad o a otras posiciones subjetivas. No hace falta comentar que esa ausencia de ley no tiene nada de liberador, sino que por el contrario, genera un espacio de indistinción en que debido a su propia suspensión no es pensable ningún tipo de liberación, ya que ningún límite se ofrece como horizonte de transgresión.

Agamben ya había avisado implícitamente de ello al trazar la relación entre la desconexión de los tres elementos fundantes del Estado Nación (territorio, orden jurídico e inscripción del nacimiento en ambos) y el surgimiento de los campos como reguladores de los desajustes generados por esa desconexión. Si los individuos confinados en los campos deben ser despojados, primeramente, de su condición de ciudadanos, es porque en ellos no se incluyen más que como vida desnuda, esto es, como sujetos de la pura exclusión.

Evidentemente, no puede identificarse el proyecto político de los totalitarismos europeos de la primera mitad de siglo con el de las dictaduras militares del Cono Sur en los setenta, a pesar de la enorme presencia de ex-oficiales nazis en los centros estratégicos

donde se deciden las lógicas represivas de Argentina y Chile¹⁸. Sin embargo, en torno a la figura del *homo sacer* que Agamben teoriza a partir del redescubrimiento en los campos nazis de esa figura olvidada del arcaico derecho romano puede tenderse el puente fundamental entre la condición de los prisioneros de los campos nazis y de los campos del Cono Sur latinoamericano.

En la lectura que Ricardo Forster realiza de las tesis de Agamben se traza una interesante vinculación entre las dos figuras que vertebran el pensamiento de Agamben y la represión en el Cono Sur: el *homo sacer* y el desaparecido. Y esa relación se traza en dos sentidos, que evidencian ambos algunas de las lógicas fundamentales de la represión en Argentina y Chile. Por una parte, puede entenderse al desaparecido, detenido en los campos de concentración y de tortura, como el sujeto de la radical exclusión que define al *homo sacer*, es decir, como aquel que, siendo insacristable, puede ser matado sin que ello constituya un homicidio. Es decir, el desaparecido es reducido a una pura nada jurídica, atrapado en la excepcionalidad impuesta por el poder estatal, y de esa forma “lo puramente político giraba alrededor del *homo sacer* y de su capacidad de volver inclusiva la exclusión, de colocar la muerte silenciada en el centro del imaginario colectivo” (Forster, 2001: 16).

Por otra parte, esa figura que señala la ‘matabilidad’ de la vida y la potencial nadificación de la condición jurídica de los ciudadanos funciona de acuerdo a una política del aterrorizamiento cuyo triunfo principal se debe a la presencia de esas ausencias radicales

¹⁸ Sobre la presencia de los nazis en Chile, conviene consultar el excelente, documentado y extenso volumen de Víctor Farías (2000) dedicado al tema, en el que analiza las instituciones a partir de las que se infiltra en Chile la ideología y las infraestructuras políticas necesarias para la implantación de un gobierno nazi que propiamente nunca llegaría, aunque contribuyera decisivamente a la organización de la infraestructura represiva del régimen militar.

que son los desaparecidos, absolutamente excluidos de la vida visible y de los espacios de la legalidad (cuyos límites empiezan a estar más que difuminados) y por ello identificables con la nuda vida del homo sacer, absolutamente excluida de cualquier tipo de protección jurídica.

Creo que esa lectura que Forster hace del homo sacer agambeniano permite pensar el estatuto del desaparecido en relación a la lógica concentracionaria que el filósofo italiano analiza, como sujeto de la pura exclusión, y a partir de ello quizás pueda resultar más fecundo el análisis de los procesos que en Tejas Verdes se describen, en relación a las transformaciones de la voz que lleva a cabo su narración.

De acuerdo a eso, puede entenderse que es la tecnología de la concentración –y sus dinámicas de hacinamiento, golpizas y ejercicios disciplinarios, unidas al tipo de interpelación con que los militares se dirigen al prisionero y lo inscriben, de ese modo, en una trama simbólica, diseñando su lugar en ella– la que produce ese proceso de gradual aislamiento en el individuo de algo similar a la nuda vida que Agamben analiza:

“Tengo una sola preocupación: cagar, porque apenas me aguanto y estoy seguro de que me haría en el interrogatorio. Le pido que me deje ir. (...) El olor matinal de los eucaliptus incluso se impone sobre el hedor de la zanja de mierda. Me afirmo con cuidado y me acuclillo. La mierda fluye al instante, totalmente, color de mostaza de Meaux, a la perfección. El soldado me vigila con su fusil, de muy cerca. No tengo con qué limpiarme, pero qué importa ahora. Raspo los restos con hojas de eucaliptos. Regresamos. Al trote. El sol me deslumbra, la luz y la velocidad me impiden pensar en mí de otra manera que como un puro objeto de la naturaleza.” (112, la cursiva es mía)

Dos cosas me llaman la atención. En primer lugar, la emer-

gencia de una corporalidad difícil de controlar y que convoca todos los esfuerzos del prisionero, anulando su capacidad de preocuparse de otras cuestiones. Una función corporal adquiere, de esa forma, una dimensión global para Valdés: el proceso biológico se halla atrapado en una red de decisiones políticas y comienza a producir en él un proceso de indiferenciación entre su condición de ser vivo orgánico y su vida de relación, es decir, su estatuto de sujeto de deseo; literalmente, todo su deseo –si es que puede seguir llamándose así, pues tiene más que ver con la necesidad– se centra en el proceso biológico de cagar.

En segundo lugar, me parece interesante la semejanza estructural entre este fragmento y aquel en el que, en su testimonio maestro, Robert Antelme señala la incapacidad del *haftlinge* de distinguir “entre los bastonazos de los SS y las dentelladas del frío”. Esa indiferenciabilidad, que en el texto de Valdés puede leerse en la ausencia de estratificación entre el deslumbramiento del sol y la presencia vigilante del soldado, literaliza la idea del surgimiento de una zona de indistinción entre lo natural y lo humano, las fuerzas represivas del Estado y las contingencias meteorológicas: lo natural se ha convertido en político y lo político en natural, de esa forma, ambas categorías dejan de tener sentido.

Y, precisamente, esa matriz de indecidibilidad es la que genera las condiciones de emergencia de esa sustancia aislada de la condición de ciudadanía y de la subjetividad que llamamos nuda vida en la que, efectivamente, no puede reconocerse nada que no sea del orden de la naturaleza –como señala Valdés–, aunque por ese mismo gesto el dato natural se haga transparente en términos políticos, de acuerdo a la aspiración del biopoder moderno.

Pero de nuevo en este fragmento adviene el tipo de imposibilidad que de aquí al fin del análisis voy a tratar de interrogar: ¿cómo sin poder pensarse más que como un mero objeto de la naturaleza algo como un sujeto puede ponerse en la posición del que enuncia? Es decir, si el proceso de aislamiento de la nuda vida que

sobrevive al sujeto ha comenzado, ¿cómo puede surgir una posición que dé cuenta de ello desde su propio interior? Como vengo reiterando, esa posición es radicalmente imposible, y en esa imposibilidad se halla la clave para entender el modo en que Valdés construye, en su testimonio, una experiencia específica de los campos.

***. La impropiedad del propio cuerpo**

“No sé cómo decir que estoy temblando sin que parezca una figura retórica. Las rodillas, los hombros, el pecho, los músculos del cuello y la nuca se estremecen cada cual independiente, con contracciones distintas. Sé que me duele mucho la espalda, pero el dolor no me hace sufrir. El efecto de los pies mojados, de la camisa empapada, del lóbrego frío de este lugar, se entrelaza perfectamente bien con el temor, estableciendo un circuito de estremecimientos musculares y respiratorios. Tanteo el recinto con los pies. Girando con mis manos atadas, trato de palpar los muros. Esto debe ser algo como una jaula de madera, una garita. Deduzco que no debe tener más que unos dos metros cuadrados. Me mantengo en el centro, frente a la puerta, con las piernas abiertas. Supongo que me van a sacar de un momento a otro. De pronto, lejos, oigo gritos. Pero no son gritos de los que nacen en la garganta; estos tienen un origen más profundo, como desde el fondo del pecho o de las tripas. ¿Son de Manuel? No podría asegurarlo. Hay muchos otros sonidos entremedio. Ruidos de motores, voces de mando, silbidos que conforman una melodía, muy entonadamente. Los gritos cesan y después recomienzan, cubiertos por todo lo que debe ser una actividad humana rutinaria y trivial en un espacio intermedio. Tengo mucho frío. Entiendo que debo apresurarme en convenir conmigo mismo mis respuestas, en reunir los elementos, tan dispersos, de una personalidad, en decidir cuáles aspectos debo mostrar y cuales debo ocultar. Pero el frío y la respiración tan entrecortada no me permiten concentrarme. (...) El dolor en la

espalda se revela en ciertos instantes, es como si ahora, recién, comenzara a recibir las patadas, una por una, en forma metódica, con una cronología precisa. Siento pena de mi cuerpo. Este cuerpo va a ser torturado, es idiota. Y sin embargo es así, no existe ningún recurso racional para evitarlo. Entiendo la necesidad de este capuchón: no seré una persona, no tendré expresiones. Seré sólo un cuerpo, un bulto, se entenderán sólo con él” (pág. 115)

El fragmento seleccionado se abre con un enunciado más que llamativo, que apunta a una problematización de las relaciones entre el acontecimiento referido, su puesta en discurso y la posición de lectura a partir de la cual esa relación se vuelve a plantear. Lo interesante es que, además, esa problematización se da por la vía del no saber, de una incapacidad del sujeto que habla para diseñar la forma en que el texto va a ser leído.

Esa incapacidad tiene que ver, por una parte, con aquello a lo que trata de hacer referencia y que tiene un carácter fuerte de real: el descontrol del propio cuerpo como efecto del miedo. De esa forma apunta a algo que para el sujeto testimonial es crucial: la imposibilidad de una fiabilidad positiva del lenguaje para dar cuenta de una realidad fenoménica. La materialidad de ambos órdenes es de diferente naturaleza. Por ello se apunta a una posible condición tropológica de la lectura, ya que si la descripción de lo que para el sujeto es lo más real (‘estoy temblando’) pasa, necesariamente, por el tropo, todo el texto puede ser leído como metáfora –o como alegoría–. Y a pesar de ello, la enunciación busca una vía regia a lo real, aunque refute su misma posibilidad.

Quizás por ello, la enunciación prevé una descodificación errónea y, a la vez, propone una posición de lectura específica para corregir ese desvío tropológico. De esa forma, se pone sobre la mesa la inevitable intransitividad entre el objeto y su representación, pero se propone una posición de lectura que suspenda esa intransitividad. En ese gesto se cifra una de las operatorias básicas

que atraviesan todo el texto: la constatación de una imposibilidad precede a la construcción de un espacio en el que eso que resulta imposible toma cuerpo.

Lo interesante es que tras esa breve pero sustanciosa deriva teórica de la voz enunciativa emerge la angustia en su forma más fundamental e irreparable: la visión fragmentada del propio cuerpo, causada además por la presencia de esa materialidad real que era imposible representar sin acudir al tropo y por su incidencia dislocante en la imagen unitaria del cuerpo, sostén imaginario de la subjetividad. Adviene, así, una representación totalmente dislocada del cuerpo, en la que cada elemento es una identidad discursiva distinta de las demás: aquello que une a los diferentes elementos corporales es la figura de la contorsión.

Es esa una idea fundamental, que a partir de ahí va a vertebrar la representación de la corporalidad en el texto y sus efectos en la subjetividad del prisionero. Y ello porque la idea de contorsión, producida por el dolor extremo, apunta a la deslocalización de las partes con respecto al esquema corporal unitario, al salirse de su lugar de los diversos fragmentos de cuerpo. Como veremos ese salirse de su lugar va a operar a modo de matriz retórica de la representación del cuerpo torturado en las escenas que lo describen.

En paralelo a esa desestructuración de la imagen unitaria del cuerpo —la cual sostiene el equilibrio de la subjetividad al producir la ilusión de homogeneidad y totalidad necesaria para que algo como una identidad pueda producirse— Valdés escribe: “Sé que me duele mucho la espalda, pero el dolor no me hace sufrir”. Se trata de la primera de una serie de diversas incursiones en lo que podríamos llamar una teoría del dolor, que toma cuerpo en la narración. Lo primero que llama la atención —y ello atravesará las demás afirmaciones sobre el dolor en el relato— es la escisión entre el dolor y el sufrimiento, que pertenecen necesariamente a órdenes diferentes. En efecto, el dolor es recuperable, en ese enunciado, por la vía del saber, pero no por la del sufrimiento. Pareciera

como si hubiera operado una desconexión entre las sensaciones del cuerpo y de la subjetividad –que sería el espacio donde tiene lugar el sufrimiento–.

Esa desconexión absoluta que es legible en ese enunciado se reproduce en diferentes momentos del texto, incluso en el mismo fragmento seleccionado. En su parte final se puede leer: “Siento pena de mi cuerpo. Este cuerpo va a ser torturado, es idiota. Y sin embargo es así, no existe ningún recurso racional para evitarlo. Entiendo la necesidad de este capuchón: no seré una persona, no tendré expresiones. Seré sólo un cuerpo, un bulto, se entenderán sólo con él”, donde es obvia la profunda escisión entre el sujeto que habla y el cuerpo que, en teoría, debería sostener la subjetividad.

A esa escisión hace referencia continuamente Agamben en su ya revisada teoría de los campos. En el marco teórico que en ella se plantea, ello tendría que ver con la escisión entre la condición política del individuo y la nuda vida que le sirve de soporte, proceso que se halla en la base de la modalidad biopolítica específica del s. XX, que puede resumirse en la idea de hacer sobrevivir, frente al hacer morir de la soberanía y al hacer vivir de la biopolítica del XVIII y XIX. En el interior de este pensamiento, podría pensarse que el cuerpo del individuo sobrevive a su condición de ciudadano e incluso de sujeto y por ello ambas dimensiones no encuentran espacios de conexión: “Sé que me duele, pero el dolor no me hace sufrir”.

En la otra frase que he aislado del fragmento –la que lo cierra–, esa escisión es mucho más explícita, ya que en la propia construcción sintáctica se pone de manifiesto una distancia entre el sujeto que habla y el cuerpo propio idéntica a la que en el sistema pronominal se marca con la oposición ‘yo/él’: se ha roto cualquier posibilidad de identificación entre la subjetividad y el cuerpo objeto del suplicio. Ello es, evidentemente, el efecto de una construcción discursiva, para lo cual debe construirse, de nuevo, un dispositivo que permita hablar desde la posición imposible que

marca esa escisión, es decir, desde el no-lugar de la articulación entre ser viviente y ser hablante, si utilizamos los términos de Agamben.

Albert Sucasas analiza concretamente la forma en que se representa la relación del sujeto con su corporalidad en los testimonios de los campos nazis y llega a unas conclusiones que pueden ponerse en relación con esta idea¹⁹. Analizando los testimonios de los campos llega a la conclusión de que la experiencia concentracionaria se halla nucleada en torno a la vivencia del propio cuerpo, “pero de un cuerpo que ya no cabe considerar, sin más, como cuerpo propio. Paradójica experiencia: a la par, extrañeza de un cuerpo que ha dejado de pertenecerle y radicalización de la identificación con su cuerpo; el concentracionario vive, en tanto que horizonte irrebasable de su existencia, la aporía de la impropiedad del propio cuerpo” (2000: 198).

Tal como lo plantea Sucasas, la dinámica del campo tiene como objetivo y efecto la destrucción de la subjetividad y la identidad: “sin identidad, el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda” (2000: 198), lo cual coincide con el planteamiento que he estado siguiendo aquí y que creo que en la obra de Valdés está bastante bien textualizado. De esa forma, puede plantearse que “Lager es el nombre de un mecanismo

¹⁹ Sucasas (2000) parte del paradigma fenomenológico articulado por Merleau-Ponty, ya que frente a la separación de cuerpo y subjetividad que llevan a cabo las filosofías clásicas, convirtiendo el cuerpo en un exterior sin interior y la subjetividad en un interior sin exterior, Sucasas lee en Merleau-Ponty el intento de pensar el sujeto desde la experiencia del cuerpo propio y por ello propone hablar ya no de subjetividad, sino de sujeto-cuerpo. Es evidente que la experiencia de los campos nazis, contemporánea de la producción teórica de Merleau-Ponty, tiene algo que decir sobre este sujeto-cuerpo fenomenológico o, en nuestros términos, con la relación que el sujeto mantiene con su corporalidad en el interior del universo concentracionario.

cuyo rendimiento consiste en arrebatarse al sujeto en él recluso su identidad, arrojando la operación, como saldo final, un residuo o un resto irreductible: el cuerpo” (Sucasas, 2000: 198).

Pero volvamos al fragmento citado para ponerlo en relación con ello. En él se lee, siguiendo con lo que antes había planteado, “un circuito de estremecimientos musculares y respiratorios”. Se apunta así, a la idea de una materialidad corporal despojada de cualquier narrativa edípica o subjetiva que la ordene. La separación entre materialidad fisiológica y sujeto, aquí aparece claro, se produce por la inestabilización del esquema corpóreo y la consiguiente pérdida de la imagen unitaria del cuerpo sobre la que se sostienen las identificaciones del sujeto. No hay ya, por tanto, imagen invertida en el espejo a partir de la cual articular la diseminación de los diferentes fragmentos de cuerpo: lo único que une a los diversos elementos es el estremecimiento, es decir, de nuevo la idea matricial del salirse de lugar –y en este caso, también con respecto al esquema corporal.

Paralelamente a ese salirse de lugar de los elementos corporales todo el fragmento está atravesado por sucesivos intentos de reubicación espacial por parte del sujeto, al cual le han anulado la posibilidad de la vista y del tacto. Como correlato de esos esfuerzos por resituarse en el espacio para hallar puntos de referencia en torno a los cuales reconstruir la subjetividad en proceso de desmoronamiento, de nuevo se vuelven a encabezar las oraciones con verbos conjugados en primera persona del singular. Nuevamente todos los elementos apuntan insistentemente al acto de discurso, definiéndose con relación a la posición del sujeto de la enunciación y de su representante en el enunciado, el shifter «yo».

Sin embargo, la posibilidad de que ese sujeto se reconstituya como tal se ve abortada por esa presencia del cuerpo impropio, de la materialidad opaca que no puede ser ordenada ni refuncionalizada por él. Ese resto excremental que la dinámica de los campos de concentración produce –en el caso de los campos nazis de forma

industrial y masiva; a otra escala en los campos chilenos— es el elemento material que en el planteamiento agambeniano sobrevive al sujeto y por tanto el producto absoluto de la biopolítica moderna. Es por ello que la idea de la impropiedad del propio cuerpo que propone Sucasas me parece tan acertada, porque representa nítidamente la condición de mero resto —de residuo resultante de un proceso productivo— que adquiere la corporalidad en el campo de concentración.

Pero como el texto de Valdés ejemplifica bien, es necesario plantear desde dónde se enuncia esa escisión fundamental entre la materialidad biológica y la condición subjetiva del individuo. Porque cuando hablamos de impropiedad del propio cuerpo, la idea de ‘propio’ ¿a quién va referida? es decir, ¿desde dónde se enuncia? Dado que si efectivamente se opera esa desconexión que los textos señalan entre materialidad corporal y subjetividad, ¿se puede, propiamente, hablar de sujeto? ¿es posible pensar en un sujeto desvinculado de su cuerpo?

Si evidentemente es posible pensar en una materialidad biológica viva e incluso en perfecto estado de funcionamiento orgánico despojada de subjetividad —esa es, de hecho, la utopía de algunas de las prácticas médicas que Agamben describe— el otro lado de la dicotomía es imposible de pensar sin su anclaje corpóreo. No únicamente como el soporte de la energía y los procesos biológicos del individuo, sino como matriz de percepciones y sensaciones sin las cuales lo subjetivo no puede constituirse.

Es decir, una vez operada la desconexión que Agamben Sucasas nos describen desde dos paradigmas distintos y que marca la supervivencia de la materia corporal —como resto excremental— con respecto al sujeto, no hay posibilidad alguna de que éste pueda ubicarse en la posición del que habla, y mucho menos del que habla de lo que le está ocurriendo. Esa es, creo, la paradoja fundamental del testimonio de los campos, y el significado profundo de lo que Laub y Felman apuntaban al plantear la idea del Genocidio

nazi como un acontecimiento sin testigos: que nada como un sujeto pueda ponerse en posición del que da cuenta.

La respuesta que Valdés adopta ante esto es bien paradójica, dado que lo afronta directamente y construye un sujeto de enunciación allí donde es radicalmente imposible que algo del orden de lo subjetivo pueda tomar la palabra. Por ello todo el trabajo sintáctico de construcción de todos los elementos en torno al 'yo' del discurso y también por ello toda la energía retórica destinada a vaciar al sujeto de periodos de inactividad enunciativa y a generar la ilusión de una enunciación interior al acontecimiento. Porque durante todo el relato se produce la ligazón estructural entre el sujeto y los diversos elementos de la representación: absolutamente todo pasa por el yo. Y cuando ese yo, como efecto de los acontecimientos narrados, se derrumba, queda, sin embargo, un sujeto que enuncia desde el mismo lugar, en la posición imposible de una subjetividad que sobreviviera a la escisión radical con su propio cuerpo. Paradójicamente, cuando el sujeto se desmorona, la enunciación se hincha de subjetividad.

Ese doble movimiento atraviesa todo el relato. Para matizar su significación vale la pena observar cómo esa misma contradicción toma cuerpo de una forma diferente en otro fragmento, uno de los más terribles del testimonio, aquel en el que la tortura se vuelve más insoportable:

“Tengo las manos rígidas. Me quito la ropa, tambaleando. Tengo la impresión de que he pasado muchos días aquí y de que voy a seguir aquí, siempre. Odio mi capacidad de seguir despierto. Me hacen caminar, a golpes. Me hacen subirme y tenderme en una especie de camilla alta recubierta de algún plástico. Me atan de cada pie y me tiran los brazos hacia atrás, atándome también de las muñecas. Mi cuerpo queda muy estirado. No puedo hacer el menor movimiento. Me dispongo otra vez a morir, pero ahora sin

imágenes. Vacío, blanco. Sólo la noción de cuerpo vivo que va a morir. Ponen una especie de anillo o dedal en mi sexo.

—¿Qué dijo Magus?

Me tiemblan las mandíbulas. No sé qué decir, no se me ocurre qué inventar. Volteo la cabeza de un lado a otro, la boca abierta. No me sale nada, entonces me introducen algo bajo la lengua y una mano me cubre la boca. La descarga estalla simultáneamente en la lengua y en el sexo. Me desgarró los hombros al tratar de contraerme. No pierdo la conciencia. El dolor corresponde por una parte, a una mutilación. Es como si me arrancaran el sexo de raíces, como una dentellada que me deja abierto y, arriba, en la boca, como una explosión que volara toda la carne, que dejara los huesos de la cara y del cuello al desnudo, los nervios petrificados, en el vacío. Es más que eso, no hay memoria del dolor” (127, la cursiva es mía).

En este fragmento se vuelven a apuntar algunas tendencias ya comentadas, pero se abre la vía a otra lógica de representación de una retoricidad más explícita, que no se desarrollará demasiado intensamente en el texto, pero que vale la pena constatar.

En cuanto a los procesos ya analizados, es interesante señalar que cuando enuncia “me dispongo otra vez a morir” ese “otra vez” tiene que estar haciendo referencia a una muerte anterior y, por tanto, a una supervivencia primera. De acuerdo a la lógica planteada por Agamben, esa supervivencia ha de ser, necesariamente, la de la condición de viviente con respecto a la de hablante, es decir, con respecto a lo que llamamos sujeto. Sin embargo, si se habla desde un lugar que sobrevive al sujeto, ¿cómo enunciar el “me dispongo”? ¿Desde dónde? ¿Qué sujeto puede ser responsable de la representación de su propia disolución?

Y además, de acuerdo al doble movimiento que anteriormente he señalado, de nuevo en el momento en que la conciencia pierde sus anclajes y el sujeto comienza a desmoronarse, emergen diferentes dispositivos para hacer fuerte la presencia del yo del discurso que en teoría debería de coincidir con la consciencia que se desmorona: encabezamiento de las oraciones con verbos en primera persona, vinculación a esa primera persona de todos los verbos en tercera a partir del pronombre dativo ‘me’.

En lo que respecta a la figuración del cuerpo en la tortura, es interesante señalar cómo la electricidad se aplica, sabiamente – para la lógica de la tortura, claro está– en la lengua y el sexo. Se trata por una parte de atravesar el circuito de flujos corporales por la electricidad, pero también de cortocuitar aquello que la lengua y el sexo metonimizan: ni más ni menos que la materialidad corporal y el discurso, esto es, los dos órdenes sobre los que se aplica fundamentalmente la represión militar con el objetivo específicamente biopolítico de aislar al uno del otro, es decir, de generar un aislamiento de la nuda vida con respecto al ser de lenguaje²⁰.

En un último momento en que la tortura alcanza cotas extremas de eficacia, emerge definitivamente el tropo. Con la extrema-ción del dolor se ha obturado la posibilidad de la representación directa que antes había propuesto –“no sé cómo decir que estoy temblando sin que parezca una figura retórica”– y adviene la necesidad de acudir a una batería metafórica para dar cuenta de las condiciones no representables de ese dolor.

Lo interesante es que la lógica de los símiles que se ponen en juego es la misma que veíamos anteriormente, fuera del registro

²⁰ Se trata de una forma de desestructurar, además, el circuito libidinal del sujeto, dislocando dos de los centros neurálgicos de su economía pulsional. De hecho, ese ataque conjunto a la oralidad y la genitalidad del detenido no puede entenderse más que como una forma de golpear aquello sobre los que la propia subjetividad se funda y se sostiene.

tropológico (o aparentemente fuera): la de salirse del lugar: “Es como si me arrancaran el sexo de raíces, como una dentellada que me deja abierto y, arriba, en la boca, como una explosión que volara toda la carne, que dejara los huesos de la cara y del cuello al desnudo, los nervios petrificados, en el vacío”. Es, curiosamente, el primer y único momento en el texto en el que se recurre a este tipo de construcción sintagmática articulada en torno a sucesivos símiles, y ello tiene que ver, evidentemente con la condición extrema de la experiencia que está tratando de narrar. Sin embargo, no deja de sorprenderme este fragmento, pues si por una parte es uno de los más poderosos expresivamente del relato, creo que entra en una cierta contradicción con el dispositivo enunciativo elaborado durante todo el texto, que podría pensarse en torno a las ideas de contención y antiretoricidad –lo cual no implica que esos atributos no se construyan retóricamente.

Si nos centramos en el análisis del fragmento, lo que principalmente llama la atención es que esa idea matricial del salirse del lugar a partir de la cual se elaboran las diversas representaciones de la corporalidad en el relato aquí toma un rumbo diferente, más radical todavía que en los fragmentos anteriores. Si algo tienen en común de doloroso estos símiles es que apuntan a la salida al exterior de lo más interno físicamente, y tienen como consecuencia la desprotección total de la materia interna.

Esa desprotección de la carne es, evidentemente, la retorización fantasmática de un terror que la tortura aviva y produce, pero puede ser leído, además, en términos políticos, como culminación de la fantasía biopolítica de hacer transparentes y dóciles a la mirada los procesos internos del cuerpo y sus comunicaciones interiores. De esa forma, la representación fantasmaticada de su propia corporalidad dislocada que Valdés realiza nace del terror no sólo del dolor físico que inevitablemente supone la tortura, sino también de un modelo de corporalidad basado en la indistinción entre interior y exterior, es decir, en el que los procesos biológicos

son directamente interpretables en términos políticos. Este es, precisamente, el modelo de corporalidad que la dinámica de la concentración y la tortura genera.

Y la frase que cierra el fragmento, polémica y problemática, tiene que ponerse en relación con todo ello: “Es más que eso, no hay memoria del dolor”. Si antes he apuntado la idea de que en el texto va construyéndose una especie de teoría del dolor a través de varios enunciados discontinuos, éste es, seguramente, el más importante de ellos. Y ello porque de su lectura pueden derivarse consecuencias no sólo enunciativas sino también políticas de importancia. Si bien la afirmación parece atentar contra toda la política de la memoria del dolor que, precisamente a partir de la violencia dictatorial, se lleva a cabo en Chile –como he tratado de analizar en el anterior capítulo– creo que a lo que, en el interior de la economía del relato, puede apuntarse es, una vez más, a la desconexión entre viviente y hablante, a la profunda escisión que la violencia biopolítica produce en el individuo.

Porque hay que pensar la frase en el contexto sintagmático en que se inscribe. El “es más que eso” que la encabeza apunta a que esa constatación (“no hay memoria del dolor”) es más terrible –y de hecho lo es– que todo lo que pueda dar a entender la batería de símiles desgarradores que anteriormente se han puesto en juego. Pero de nuevo adviene la paradoja estructurante de la representación en el texto: si no hay memoria del dolor, ¿desde dónde se está poniendo en marcha el discurso que lo recuerda?

Es desde esa paradoja misma desde la cual hay que pensar el texto, dado que si bien se postula esa imposibilidad de rememoración, todo el texto se sostiene sobre la memoria de una experiencia traumática de dolor. Creo que la metáfora emerge, en el fragmento, como desobturador discursivo de esa imposibilidad. Si bien se obtura la posibilidad de representar la memoria del

cuerpo, desconectada por la lógica de la tortura del constituirse del sujeto en el discurso, la batería de símiles que se ponen en juego se presentan como sustitutos posibles de esa memoria ausente.

* Paradojas enunciativas y ontológicas: “Nada queda de mí”

Lo que resulta extremadamente paradójico es que, una vez se ha dado cuenta de esa escisión radical, ese sujeto fuerte en la posición de núcleo desde el cual se establecen las distancias y las relaciones que vertebran la representación se identifique en diversos momentos con la materia corpórea que, según lo anteriormente planteado, ha sobrevivido al proceso de desubjetivación.

En la situación de abandono y desprotección que el sujeto sufre en el campo de concentración hemos podido ver cómo comienza el proceso de desmoronamiento de la subjetividad por diversos factores, en primer lugar, por su inscripción en un régimen de excepción en el que no hay cabida para la diferencia; y, en segundo lugar, por la emergencia de su propio cuerpo en su dimensión de real, es decir, de materialidad opaca a la significación.

Esos dos ejes a partir de los cuales se producen los procesos de desubjetivación –o de nadificación del sujeto, si habláramos desde otra tradición discursiva– confluyen, llegando a su extremo, en las escenas de tortura, donde Valdés es sometido a picana eléctrica y a sucesivas golpizas. En la representación testimonial de esas escenas se producen las paradojas más reveladoras del texto, dado que lo que muestran es la posición que el sujeto de la enunciación ocupa en el momento en que los procesos de desubjetivación de los que da cuenta se hallan en el punto máximo.

Veamos un fragmento del comienzo de la narración de la tortura:

“Es como si me cortaran en dos. Durante fracciones de segundo pierdo la conciencia. Me recobro porque estoy a punto de asfixiarme. Alguien me fricciona violentamente sobre el corazón. Pero yo, como había oído decir, lo siento en la boca, escapándoseme. Comienzo a respirar con la boca, a una velocidad endiablada. No encuentro el aire. El pecho me salta. Las costillas son como

una reja que me oprime. No queda nada de mí sino esta avidez histérica de mi pecho por tragar aire.

–¿Cómo te llamai?

La voz viene desde el fondo. Los sonidos que emito no alcanzan a intercalarse en el aire que respiro. Tengo que tragar, tragar. Me repite la pregunta, impaciente.

–Her-nán Val-dés –logro soltar, en varios espacios.

Me llega el golpe de un garrote de goma, por detrás, en el hombro;

–Señor, huevón, más respeto.

–Hernán Valdés, señor.

Comienzan a pedir todos los datos de mi filiación, velozmente, datos que deben tener allí, en una tarjeta. Posiblemente no tengo la posibilidad de preguntarme si para esto me han pegado. Es así. Espeto las respuestas, rápido, aún sin recobrar el aliento: “soltero, señor”, “un metro sesenta y cinco, señor”, etcétera” (117).

He señalado arriba cómo pueden leerse dos movimientos de signo contrario en lo narrado y en su enunciación. Si por una parte se da cuenta en el texto del proceso de desmoronamiento del sujeto como efecto de la dinámica concentracionaria, al mismo tiempo se genera un dispositivo enunciativo que hace que todos los elementos pasen por el yo, que hincha de subjetividad todo el texto. En este fragmento, con la llegada de la tortura eléctrica, se extreman las lógicas que hasta ahora he tratado de describir. Y ello porque como efecto de la radicalización de la tortura el derrumbe de la subjetividad que estábamos viendo anunciarse entra en escena definitivamente.

El fragmento comienza con una alusión a una impresión de despedazamiento del cuerpo (“es como si me cortaran en dos”) a la que le sigue la constatación de la pérdida de la conciencia, es decir, de todas las funciones vitales ‘de relación’, a las que sobreviven las funciones meramente biológicas. A ello le sigue una frase

interesante: “Me recobro porque estoy a punto de asfixiarme”. El sujeto se siente capaz de dar una explicación de causa-efecto a ese recobrase de la inconsciencia y ello sin abandonar el dispositivo que genera la ilusión de la simultaneidad entre enunciación y acontecimiento narrado. Lo que de ello parece desprenderse es que si bien esa simultaneidad funciona en la construcción de la voz –lo cual produce efectos ya analizados en las construcciones verbales y décticas que hacen que todo pase por el ‘yo’– no puede decirse lo mismo de los efectos que los acontecimientos producen en el sujeto que enuncia. Porque si bien sintáctica y estructuralmente es correctísima y muy rigurosa la simultaneidad entre enunciación y acontecimiento, no es posible pensar un sujeto capaz de hilvanar en esas condiciones un discurso de esas características, perfectamente estructurado y centrado en torno a un núcleo pensante capacitado para establecer relaciones de causa-efecto entre los procesos corporales límite que sufre durante la tortura.

De alguna forma, esa es la modalidad enunciativa que en el texto se construye para dar cuenta del proceso de radical desubjetivación que tiene lugar con la tortura y que se nos describe detalladamente en él. Para que ese ‘dar cuenta detalladamente’ sea posible es necesario que una subjetividad fuerte se sitúe en el lugar del que enuncia, lo cual se halla en abierta contradicción con la ficción que sostiene todo el aparato retórico del texto: que el sujeto que habla y el sujeto cuyos avatares son representados es el mismo y, además, lo que le ocurre es rigurosamente simultáneo a su propio acto de decir.

Esa profunda escisión entre el sujeto que habla y el individuo en que tienen lugar los procesos de desubjetivación –que contradice tajantemente la ilusión de homogeneidad entre acontecimiento y enunciación sobre la que se arma el testimonio– produce paradojas del calado del ‘no queda nada de mí’ que aparece en este párrafo. Si bien no se puede ser más explícito en la idea de vaciado que supone ese “no queda nada”, para enunciar el “de mí” es

necesario que algo quede, que algo reste en ese proceso de desontologización radical para desde allí hablar y referir esa falta de ser nada menos que a un yo que se niega explícitamente en el “nada queda”.

Es decir, si sólo queda como resto del sujeto, “esta avidez de mi pecho por tragar aire” ¿desde dónde puede enunciarse, en el interior mismo del acontecimiento, esa permanencia de un residuo excremental despojado de subjetividad? Únicamente desde el lugar que Agamben atribuye al paradójal sujeto del testimonio, es decir, desde el no-lugar de articulación entre el viviente y el hablante, entre la materialidad corporal que sobrevive como resto y esa voz que parece anclada a una subjetividad desaparecida como objeto de sus propios enunciados, aunque no como posición determinable en ellos. En ese bucle imposible se funda la paradoja en que se sostiene la producción de la subjetividad en el texto.

Volveré a ello más adelante, pero veamos cómo continúa el relato testimonial tras esta formulación tan contradictoria como fecunda. En el momento en que la subjetividad se viene abajo por la dislocación del esquema corporal adviene, de boca del agente mismo de esa dislocación, una pregunta sobre la identidad. “¿Cómo te llamai?”

La pregunta, por una parte, es sobre el significante que sostiene la identidad individual, que como veremos tampoco ha salido ileso de la tortura, pero es también y, sobre todo, una pregunta hiriente sobre ese “de mí” que resta en el proceso de desubjetivación. Si bien le pregunta concretamente su nombre, le está preguntando también ¿qué queda de ti a estas alturas, cuando ya parecía que no quedaba nada?

La imposibilidad de contestar sobre la identidad obedece, pues, a la disolución de los anclajes subjetivos, pero también, como se explicita en el texto, a la imposibilidad corporal de articular palabra. Como hemos visto, la relación problemática de cuerpo, subjetividad

y discurso atraviesa todo el proceso de tortura tal como aquí es representado.

Y el efecto que esa dificultad material de articular palabra tiene sobre el significante que debe nombrar su identidad es, precisamente, la fragmentación: “Her-nán Val-dés”. Esa fractura del significante que representa al sujeto metaforiza –en tanto que es su síntoma– el despedazamiento de la articulación corporal. Los guiones que separan los fragmentos del nombre propio pueden leerse también como metáfora de la barra que en psicoanálisis cifra la escisión del sujeto y su carencia constitutiva de ser. Ese “de mí” que queda como resto en el proceso de desobjetivación ocupa, a partir de ahora, el puesto vacío del sujeto.

Y sin embargo, la lógica perversa de los torturadores va a posibilitar que desde ahí, desde ese espacio de precariedad subjetiva, se lleve a cabo una reconstrucción de la identidad, pero con la condición de la inscripción en el significante identitario de la marca de un Otro Institucional que acote los límites de la subjetividad. No se llama “Hernán Valdés” sino “Hernán Valdés, señor”.

Ese marcado de los significantes a partir de los cuales se configura la identidad en el formulario burocrático con un elemento que los dirige irremediabilmente hacia una autoridad militar metonimiza de forma ejemplar el proceso global de desestructuración de subjetividades sociales a través de la violencia institucional con el fin de producir efectos de paralización política. La reconfiguración de las identificaciones políticas sólo puede realizarse con las marcas inscritas de ese otro autoritario al que necesariamente hay que referir cada elemento que en ellas se incluye.

En otro momento las lógicas anteriormente analizadas se condensan en una frase de gran valor sintético, que ejemplifica perfectamente, tanto la forma en que estoy leyendo la posición enunciativa que Valdés construye como los procesos de desobjetivación y de reconfiguración de la identidad por mediación de la palabra de los militares: “Realmente soy –mi cuerpo es–, por un simplísimo

sistema de reflejos condicionados insultos–castigo, todo lo que ellos gritan” (125).

La identidad aparece, así, como una identificación a la palabra que del espacio autoritario e institucional le llega. Lo paradójico es que ese ‘soy’ no es referible ya a ningún sujeto, dado que de él no queda nada, sino al mero cuerpo que le sobrevive como residuo. Si anteriormente quedaba un “de mí” como resto de la disolución del sujeto, ahora ese resto se neutraliza por la oposición (“realmente soy –mi cuerpo es–”), que se apoya en la lógica del paso de la primera a la tercera persona y la tendencia a la desidentificación que produce.

De nuevo es imposible la coincidencia entre enunciación y acontecimiento dado que no es posible pensar que en esa situación algo como un sujeto sea capaz de enunciar. Y, sin embargo, sí es determinable una posición de sujeto que se nombra en el “realmente soy”, porque aunque luego se vea desautorizada esa primera persona por el “mi cuerpo es”, es necesario que exista como posibilidad para que la oposición 1^a / 3^a persona sea enunciable.

De nuevo un resto queda de esa desontologización radical – no sólo el cuerpo que le sobrevive como materialidad opaca, sino la posición de enunciación que ocupaba el sujeto–, un resto que hace posible a la enunciación misma, porque sin él no sería posible hablar desde ningún lugar.

Y esto me parece importante, porque al hablar de resto me estoy refiriendo habitualmente a ese excedente material que podemos identificar con la nuda vida agambeniana, es decir, la mera vida biológica que sobrevive a la desaparición del sujeto. Pero también queda como resto de la subjetivación que da cuenta de la propia desubjetivación – que es la estructura básica del testimonio– un espacio paradójico que es el que permite enunciar ese “nada queda de mí” tan difícil de localizar.

Entiendo que a un proceso de estas características apunta Agamben al plantear que “testimoniar significa ponerse en relación con la

propia lengua en la situación de los que la han perdido, instalarse en una lengua viva como si estuviera muerta o en una lengua muerta como si estuviera viva” (2000: 169). Porque si entendemos por una lengua muerta aquella en la que es imposible asignar la posición de sujeto, el desarrollo lógico de ese símil es que el testigo asume una posición de sujeto en un espacio en el que se niega su posibilidad. Eso es exactamente lo que sostiene la posición enunciativa de Tejas Verdes, de acuerdo al análisis que estoy realizando.

Si tratamos de conectar el dispositivo retórico que Valdés edifica para construir esa posición de enunciación con lo anteriormente dicho sobre la relación entre sujeto y trauma podremos pensar la voz testimonial desde otro paradigma. En otro lugar del trabajo he localizado el acontecimiento traumático en un espacio de extimidad con respecto al sujeto: no puede pensarse en él como tal, pero supone su núcleo más íntimo e irreductible, aquel que sobredetermina todos sus dichos y, por supuesto, la posición que frente a ellos ocupa.

Pues bien, el gesto de Valdés supone un reconocimiento de su exterioridad con respecto al acontecimiento que, sin embargo, lo constituye. En ese sentido, todo el aparataje formal destinado a construir la simultaneidad entre enunciación y acontecimiento que he analizado debe ser leído como un dispositivo a través del cual se genera una relación entre sujeto y escena traumática similar a la que el psicoanálisis denomina fantasmática.

En su texto sobre El acoso de las fantasías, Slavoj Žižek señala que:

“...dado el circuito temporal, la narración fantasmática involucra siempre una mirada imposible, la mirada mediante la cual el sujeto ya está presente en el acto de su propia concepción (...). Con respecto a la escena fantasmática, la pregunta que debe hacerse es, invariablemente: ¿para qué mirada se escenifica?” (1999: 23-24)

Esa es, precisamente, la posición imposible que Valdés construye en su testimonio, como modo de generar una cierta enunciabilidad de esa escena traumática que le es radicalmente éxtima. Anteriormente he planteado, siguiendo a Francesc Roca, que el único modo de incluir ese acontecimiento traumático en el interior del relato con que el sujeto narrativiza su relación con los sucesivos objetos de su deseo es a través del fantasma. De hecho, en la cura analítica la construcción de esa mirada imposible mediante la cual el sujeto se inscribe en escenas que lo excluyen como posibilidad es la única vía para que el sujeto pueda elaborar ese núcleo irreductible, pero que, sin embargo, es totalmente externo a su biografía, en tanto que no se reconoce como sujeto de deseo en él.

Si bien no pueden pensarse de la misma forma la palabra bajo transferencia que entra en juego en la sesión analítica y un testimonio publicado en forma de libro, dado que el estatuto de la palabra es en ellos diferente, sí puede plantearse que la construcción de una posición de enunciación que se niega a sí misma como posibilidad es la condición para Valdés de que algo del núcleo traumático sea enunciable. Que lo haga por la vía del fantasma no viene sino a confirmar que sólo de esa forma puede conjurarse esa relación de extimidad que hace del trauma un cuerpo extraño, a la vez alojado y radicalmente externo al sujeto.

*. Construcción textual de la experiencia radical de la desubjetivación

Llegados a este punto del análisis es necesario plantearse la cuestión fundamental sobre el estatuto de la experiencia que se está poniendo en relato en el testimonio de Valdés y en muchos otros testimonios de los campos de concentración. Ello no es sencillo, pues la relación entre experiencia, subjetividad y discurso es uno de los problemas principales que desde hace años trata de estudiar la teoría contemporánea. Pero creo que es pertinente, al menos, tratar de interrogar a qué nos referimos cuando hablamos de experiencia²¹ y cual puede ser aquella de la que dan cuenta a través del testimonio los supervivientes de los campos.

Ya en 1936, en uno de sus más bellos artículos, anunciaba Walter Benjamin una mutación en los regímenes experienciales de la modernidad y en su relación con la narración, entendida, precisamente, como un modo de poner en discurso la experiencia. Si atendemos a su razonamiento, llegamos a la conclusión de que lo que diferencia a un relato de otras formas discursivas es, de hecho, que en él algo del orden de la experiencia se transmite: y ello a partir de la construcción de un itinerario en el que el deseo de un sujeto se pone en juego.

²¹ Para lo siguiente vale la pena tener en cuenta la distinción de las ideas de *vivencia* y de *experiencia* que realiza Sonia Mattalá: “No todo lo vivido se transforma en experiencia: la experiencia es aquello que deja rastro en un sujeto. Como distinción cautelar, propongo diferenciar *vivencia*, lo factual vivido por un sujeto (donde podemos incluir desde la impresión de la luz del sol a través de las pestañas en una suave tarde de otoño hasta las peores pesadillas o las más imaginativas fabulaciones) y *experiencia*, esto es, la vivencia convertida en huella –consciente o inconsciente– que puede llegar al discurso. Tal distinción pretende conjurar la confusión de esgrimir lo vivido como experimentado y ésto como prueba de facticidad (o de verdad)” (2002: 16)

A esa forma de narración contraponen Benjamin la información, que en líneas generales podemos entender como un saber sin sujeto (Palao, 2001), en el que nada del orden de la experiencia es inscribible, pero que goza de los privilegios de la difusión masiva en la modernidad. Y el diagnóstico que hace en ese contexto es que “el arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo” (Benjamin, 1991: 115).

El ejemplo que pone como síntoma de ese extinguirse de la narración no puede ser más pertinente:

“Una causa de este fenómeno es inmediatamente aparente: la cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío. Basta echar una mirada a un periódico para corroborar que ha alcanzado una nueva baja, que tanto la imagen del mundo exterior como la del ético, sufrieron, de la noche a la mañana, transformaciones que jamás se hubieran considerado posibles. Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos” (1991: 112).

Creo que la cita define de un modo increíblemente preciso la condición de la supervivencia de los campos, tal como históricamente se ha dado, tanto en los campos de concentración nazis como en los centros clandestinos de detención del Cono Sur. Si algo define a aquellos que han logrado sobrevivir es, en primera instancia, su silencio con respecto a lo vivido en su interior y, sobre todo, la imposibilidad de articular en forma de narración algo del orden de la experiencia, a la manera de los narradores tradicionales.

A ello hace también referencia Agamben cuando analiza la

transformación (o la destrucción) de los regímenes de experiencia en la actualidad: “così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare trasmettere esperienza è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso” (2001b: 5). Según su planteamiento es esa incapacidad de traducir en experiencia los acontecimientos lo que hace insoportable la existencia cotidiana y no la pretendida baja calidad de la vida actual frente a la vida del pasado²².

Esa imposibilidad de producir una experiencia de un evento traumático tal como Benjamin explicaba en la cita anterior se halla presente, y quizás más que en otros testimonios, en *Tejas Verdes*. He analizado anteriormente su configuración enunciativa y la complejidad de las relaciones temporales en su interior, poniendo el acento en los efectos que la forma-diario generaba. Pero creo que ese tipo de configuración de la relación entre la temporalidad interna del relato y el acontecimiento descrito es índice de la dificultad de producir experiencia de los procesos vividos en el interior del campo. Y ello porque la falta de distancia entre la posición de enunciación y la posición del sujeto que sufre los eventos narrados no permite que medie entre ambos un proceso de elaboración. Al vaciar al sujeto de periodos de inactividad enunciativa se le está privando, de hecho, de jerarquizar los acontecimientos de acuerdo a su importancia subjetiva y de acuerdo a las huellas que deja en la memoria.

En el capítulo anterior he planteado los efectos contradictorios

²² En la destrucción de la posibilidad de producir experiencia a partir de los eventos por los que pasa el sujeto puede hallar una cierta explicación la toxicomanía masiva u otros procesos ligados históricamente a la búsqueda de experiencias, pero devenidos hoy –tendencialmente– en técnicas para eludir lo experiencial potencialmente inscrito en lo cotidiano.

que algunas políticas de la memoria tienen, sobre todo aquellas basadas en la reconstrucción de los hechos; y en el caso del testimonio de Valdés se trata de un texto que en su configuración interna nada quiere saber de la memoria, sino más bien de la reconstrucción continua de una sucesión de vivencias de las que aparentemente no se destila ningún aprendizaje. Lo contradictorio es que su lectura pasa por el pacto de lectura de que Valdés efectivamente vivió los acontecimientos que se describen en él y, por tanto, la génesis del texto obedece a un proceso rigurosísimo de rememoración y de puesta en discurso de la experiencia límite de la concentración y la tortura.

Esta es otra de las paradojas fundamentales que emergen al analizar el texto, porque si el gesto pragmático de Valdés –y así lo confirman los diversos paratextos que lo acompañan– tiene que ver con la voluntad de construir una memoria del horror de los campos alejada del paradigma informacional que rige otros regímenes discursivos, en el interior del texto nada del orden de la memoria tiene lugar. Por el contrario, es la propia modalidad enunciativa que el texto construye la que obtura la posibilidad de que entre acontecimiento y enunciación medie un proceso de elaboración²³.

Lo curioso es que un trabajo de memoria social pueda llevarse a cabo sobre un texto articulado en torno a un dispositivo tan anti-memorístico como el de Tejas Verdes. Lo que creo que, sin embargo, puede plantearse al respecto es que el tipo de configuración enunciativa que este testimonio construye, a pesar de no permitir una elaboración experiencial de los acontecimientos, sienta

²³ Lo cual no quiere decir, como más adelante plantearé, que el testimonio de Valdés no sea funcional a una política de recuperación de la memoria ni incluso a una política de elaboración del duelo social por las víctimas del terrorismo de Estado, sino todo lo contrario.

las bases para que algo tan paradójico como la experiencia de la desobjetivación pueda ser pensada.

Veamos eso con detenimiento. De acuerdo al análisis que hasta ahora he realizado del texto, dos ideas múltiples veces repetidas se imponen: por una parte la ilusión de interioridad de la enunciación con respecto al acontecimiento y por otra la existencia de un doble movimiento en el que cuando en el enunciado es narrado el derrumbe del sujeto el dispositivo enunciativo se hincha de subjetividad, haciendo que todos los elementos de la representación se definan únicamente en relación a la posición del sujeto que enuncia y que, se supone, debería coincidir con ese sujeto del enunciado que contradictoriamente se derrumba.

Esa dinámica permite que desde el interior mismo del acontecimiento se narre la caída de la subjetividad lo cual genera, inevitablemente, las paradojas enunciativas y ontológicas a las que tanto me he referido. Y hace, además, que esa paradójica posición de enunciación quede –como he planteado antes– como resto del proceso de desobjetivación que inevitablemente se produce con la tortura. Ahí es donde, si mi lectura es correcta, puede anclarse algo que si bien sería incorrecto identificar con la experiencia benjaminiana, tiene algo que ver con ella y a partir de la cual una ética se deriva.

Dos elementos me hacen pensar en ello. En primer lugar, la propuesta de Benjamin de que la idea de narrador –y por ello la de experiencia– se halla indisolublemente ligada a un saber sobre la muerte: “la muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad” (1991: 121). Si bien el narrador de Tejas Verdes no genera ningún saber explícito sobre la experiencia de la desobjetivación, ninguna reflexión ni ningún aprendizaje, todos los rasgos enunciativos que he analizado antes sí generan ese espacio residual de enunciación que, desde luego, se halla en el límite de la muerte; y desde él algo de ella se nos dice.

En efecto, la idea tantas veces repetida de una experiencia de

la desubjetivación es lógicamente imposible porque es el sujeto lo que se desmorona, y evidentemente no puede haber experiencia sin un sujeto que la haga tal²⁴. Pero si ese proceso de desubjetivación se pone en relación con un sujeto que a un tiempo coincide con el sujeto que se desmorona y se separa de él (“nada queda de mí”), adviene la posibilidad de un cierto tipo de experiencia anclada, justamente, a ese espacio residual que queda tras los procesos de desubjetivación. La cercanía de esa posición (;subjetiva?) al límite que le marca la muerte es la condición para que esa experiencia liminar pueda coagular en el texto, de acuerdo a la enseñanza de Benjamin.

En segundo lugar, me gustaría poner en relación dos ideas aisladas en libros diferentes de Agamben con todo lo planteado sobre Tejas Verdes y tratar de iluminar una a la luz de la otra, dando con ello un punto final a mi reflexión sobre el testimonio de Valdés. En las primeras páginas de *Infanzia e Storia*, donde analiza la destrucción de la experiencia en el mundo contemporáneo, señala que “la experiencia tiene su correlato necesario no en el conocimiento, sino en la autoridad, y hoy ya nadie parece disponer más de autoridad suficiente para garantizar una experiencia”, a partir de lo cual también se podría alegar que sea “la experiencia el fundamento de la propia autoridad” (2001b: 6, traducción mía).

Me parece que esa lúcida aunque incómoda observación – por el hecho de que algunos discursos nítidamente reaccionarios pudieran apropiársela– tiene su correlato necesario en aquel momento concluyente de *Lo que queda de Auschwitz* en que retoma, dándole su justo valor, la idea de autoridad: “La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un

²⁴ Ese es, por otra parte, el problema principal que, como hemos visto, se plantea en todos los órdenes de representación del texto.

no poder decir, o sea, en su ser sujeto” (2000: 165). Es interesante que en ambas frases la autoridad surge como efecto de algo: la experiencia (en sentido benjaminiano) y la imposibilidad de hablar (del testigo) ocupan un mismo espacio estructural frente a ella.

La posición del sujeto en el texto de Valdés puede inscribirse en el cruce de esas dos ideas: es de la experiencia de no poder decir (de su ser sujeto) de la que da cuenta su testimonio. Y de ello se desliga su autoridad, si no entendemos ya ésta como una posición de poder sino como todo lo contrario, como la asunción de una imposibilidad inmanente, de un no poder dar cuenta, y como el elemento que posibilita ya no la transmisión de una experiencia (como quería Benjamin) sino el proceso mismo de que un acontecimiento se convierta en experiencia para un sujeto.

De hecho, si algo se destila del orden de la experiencia en el testimonio de Valdés –y creo que así es–, ese algo tiene que ver con la operación fundamental que he localizado recurrentemente en diferentes dominios del texto y que podría resumirse así: allí donde nadie puede hacerse garante del discurso, algo como un sujeto imposible se sitúa en la posición del que habla, aun a sabiendas de que representa un vacío o, en el mejor de los casos, un resto.

- Tejas Verdes en Chile.

Llegados a este punto, queda sólo interrogar, a partir de todo lo apuntado cuál es el modo específico a partir del cual el texto de Valdés se inscribe en el campo sociodiscursivo chileno y qué problemas plantea su inclusión en las lógicas –ya señaladas anteriormente– de construcción de la memoria de la violencia dictatorial.

Seré para ello sumamente breve, pues hacia ese horizonte ha tendido siempre este trabajo y, sólo queda abrochar algunas de las cuestiones analizadas por separado para que cobren su sentido global en la lógica argumentativa de mi reflexión sobre el testigo de los campos de concentración chilenos.

En primer lugar, hay que inscribir la publicación en Chile en 1996 en el contexto de las memorias en conflicto de la Transición anteriores al vuelco que supuso en ellas la detención de Pinochet en Londres en 1998 y la posterior llegada al poder gubernamental del candidato del Partido Socialista Ricardo Lagos, dos acontecimientos que recomponen el mapa sociodiscursivo chileno y, en especial, los espacios de enunciación política desde los que se producen representaciones de la violencia dictatorial y de los campos de concentración.

En ese sentido, hay que inscribir su edición por parte de LOM y el grupo de intelectuales ligados a la editorial en un contexto en el que, como he señalado anteriormente, la figura del superviviente de los campos de concentración y tortura ha sido borrada oficialmente de la categoría de víctima de la violencia dictatorial, lo cual la excluye tanto de las compensaciones políticas y económicas que éstas reciben del Estado post-dictatorial como de los regímenes de autorización discursiva a partir de los cuales se recomponen los espacios de enunciación social y los regímenes de decibilidad de la experiencia traumática de los campos de concentración.

Porque si he planteado que la lógica enunciativa de Tejas Verdes

pasa por la asunción de una posición de sujeto allí donde ésta se niega como posibilidad, el gesto de LOM al editarlo en 1996 posee una estructura similar: supone la inscripción de la palabra testimonial de un superviviente en un espacio sociodiscursivo del que la figura del superviviente ha sido borrada. En un espacio discursivo, incluso, que se funda sobre su propia exclusión, si pensamos el Informe Rettig como el texto que vehiculiza y fija los acuerdos y pactos tácitos sobre los que se articula la autodenominada Transición Chilena.

De acuerdo a la propuesta ya revisada de Dori Laub, el testimonio debe pensarse como el proceso por el cual el superviviente reclama su posición como testigo de un acontecimiento en el que, estructuralmente, se halla ausente como sujeto de deseo. No es de extrañar, por tanto, que el reclamo de esa posición de testigo en el campo sociodiscursivo que se funda sobre su exclusión se realice a partir de un testimonio cuya lógica enunciativa pasa, precisamente, por la construcción de una posición para hablar allí donde sus propios dichos la niegan como posibilidad.

En ese sentido, la publicación del texto de Valdés en 1996 por la editorial LOM puede leerse como una de las más importantes intervenciones en los primeros años de la Transición para la emergencia de la figura del superviviente en el espacio público y para la habilitación de un espacio de enunciación articulado en torno a la idea de testigo de los campos. Se trata de generar, con ello, un nuevo momento de apertura del campo sociodiscursivo chileno a esas figuras, y la brillantez del gesto editorial consiste, a mi entender, en publicar el testimonio cuyas dificultades enunciativas coinciden estructuralmente con las dificultades para inscribir ese testimonio en el espacio público. Todas ellas son efecto de la necesidad de instalarse en un lugar que se ha borrado como posibilidad.

Ello permite pensar en paralelo la construcción de la experiencia en el texto y el modo en que éste se inscribe en el campo

sociodiscursivo chileno: sobre un espacio negado como posibilidad tanto por el enunciado testimonial como por los sistemas de autorización discursiva de la transición postdictatorial, se construye un dispositivo capaz de enunciar desde su interior los procesos subjetivos y corporales que tienen lugar en las salas de tortura y en la dinámica concentracionaria.

Pero la forma en que el testimonio diseña su ubicación en los circuitos político-culturales y en los procesos de construcción de la memoria social de la violencia y el modo en que se transforman las apropiaciones del texto que los diversos círculos críticos –desde su primera edición en Barcelona hasta su publicación en Santiago– tratan de generar, dan cuenta de un proceso de inclusión de esa textualidad difusa en los regímenes de experiencialidad del mundo contemporáneo. Es decir, la memoria de la violencia hoy, en Chile y en el resto del mapa neoliberal marcado por la espectacularización del espacio público, puede llevarse a cabo solamente a partir de la articulación de narraciones de subjetividades heridas por ella. El mayor síntoma de ello es la extensión a escala global de lo que Wiewiorka ha llamado la ‘era del testigo’, apuntando a la consolidación de la figura del testigo como poseedor de una cierta ‘verdad’ sobre el acontecimiento y de su posición de enunciación como matriz desde la cual se reordenan en la actualidad las formas de narrar la experiencia y, así, los modos de construir la memoria social. La proliferación de agenciamientos testimoniales en los reality-shows que inundan el espacio audiovisual es el mayor índice de ello.

La particularidad del caso chileno, en el que hay que inscribir la publicación del testimonio de Valdés, reside en la compleja relación que en él adquiere la extensión de ese régimen de experiencialidad de aspiración globalizante que supone la ‘era del testigo’ y el desarrollo del campo sociodiscursivo de la Transición. Porque como he señalado anteriormente, por cuestiones relacionadas con la estrategia política pactista y transformista de

la postdictadura chilena, marcada por las presiones y los amarras de los militares, diferentes dispositivos se encargan de dificultar la articulación de identidades sociales y políticas ligadas al tema de la supervivencia, a diferencia de lo que ocurre en Israel desde el juicio a Eichmann y –en mi opinión– en Argentina desde los juicios a los ex-comandantes y la publicación del *Nunca Más*.

La ausencia de una convocatoria pública a los supervivientes para la elaboración del documento realizado por la Comisión de Verdad y su posterior exclusión de la categoría simbólica de víctimas de la violencia, forman parte de un mismo dispositivo que posibilita el régimen de inclusión excluyente a partir del cual los relatos testimoniales se inscriben en el Informe Rettig que fija los acuerdos básicos de la Transición en torno al pasado dictatorial. Sin embargo, ese proceso es contemporáneo a la transformación del espacio público por la lógica del espectáculo neoliberal y a las permutaciones de la experiencia que éste produce, que tan bien casan con la posición enunciativa del testimonio y el tipo de autorización sobre el que se sostiene.

Creo que es en el cruce entre esos dos procesos simultáneos y en apariencia contradictorios donde debe pensarse el gesto que supone la publicación de LOM y el papel de Tejas Verdes en la construcción de la memoria social de la violencia pinochetista. Porque si bien un texto como Tejas Verdes, con su fantasmaticización del cuerpo torturado y su autolegitimación por el compromiso subjetivo con el mundo narrado, se vincula directamente a algunas de las posiciones autorizadas en la ‘era del testigo’, es necesario señalar que ésta se desarrolla principalmente en el registro audiovisual, es decir, donde realmente se juega algo del ser de las democracias espectaculares actuales, aunque no deje de generar efectos en otras esferas de producción simbólica, como el ‘caso Goldhagen’ sintomatiza. Por el contrario el testimonio de Valdés se publica en un espacio que asegura una circulación

otra²⁵ para la representación que ofrece de la dinámica concentracionaria y de los avatares sufridos por el sujeto en ella.

Hay que insistir en ello: los modos de circulación concreta de un libro de estas características y de un reality-show –o de su equivalente en las políticas de memoria de la Shoah: los testimonios producidos industrialmente por Spielberg–²⁶ son radicalmente diversos. Más aún cuando nuestro texto se edita en una colección explícitamente destinada a abrir el debate sobre la violencia dictatorial en Chile y que se constituye, fundamentalmente, por análisis políticos del periodo pinochetista y de sus métodos represivos. Esta ubicación en un espacio editorial común de en-

²⁵ De hecho, creo que hay una diferencia irreductible entre las operaciones discursivas cuyo soporte es la imagen y aquellas cuya materialidad es la palabra. Como espacio en el que se anudan las identificaciones del sujeto espectral, la imagen –y la imagen en movimiento mucho más– tiene en sí un componente espectacular mucho mayor, más propicio a las proyecciones fantasmáticas. Y con el reordenamiento de las formas de legibilidad de los acontecimientos sociales que la ‘sociedad del espectáculo’ genera, sus modos de incidencia social son cada vez más distanciados.

²⁶ Aun a pesar de ello, creo que no se debe someter a crítica –o poner ‘bajo sospecha’– el gesto de los supervivientes al prestar su voz a tamaña empresa, dado que ello supone por su parte el reclamo subjetivo de una posición de testigo, es decir, un modo particular de articular una demanda de autorización para su propia experiencia. Como tampoco debe estigmatizarse a los sujetos marcados por los signos del ‘hombre común’ que dan fe de una ‘experiencia vivida’ en el *reality-show*. Lo cual no implica desproblematizar la apuesta de Spielberg y los suyos por disciplinar el testimonio de miles de supervivientes con el objetivo manifiesto y explícito de sustituir la reflexión histórica sobre el genocidio por un archivo audiovisual de testimonios de los supervivientes, en el que nada del orden de lo colectivo halla cabida si no es bajo el prisma de la acumulación.

sayos de interpretación histórica y política y del testimonio de Valdés apunta a una vinculación directa de complementariedad entre el saber que de ellos se destila, lo cual entra en abierta contradicción con los principios organizativos de la 'era del testigo'. Y más todavía cuando el tipo de espacio editorial en que se publica es lo más alejado posible a un centro de difusión masiva.

De todo ello se desprende que los usos sociales de un testimonio como el de Valdés no pueden ser los mismos que los de los agenciamientos testimoniales que pueblan la esfera del audiovisual contemporáneo, ya que aunque ambos construyan un pacto similar de verdad, aunque autoricen de un mismo modo sus mundos narrados, sus espacios de circulación son radicalmente distintos y por ello también lo es el modo en que sus lectores y espectadores pueden relacionarse con él. Además de los espacios de circulación que el texto puede recorrer, en el interior de la esfera audiovisual los testimonios sufren un proceso de disciplinamiento y adecuación a los moldes narrativos de los medios de difusión masiva que en ningún caso permea el testimonio de Valdés.

Ello no excluye, sin embargo, el doloroso hecho de que el régimen de experiencia desde el que ambos proyectos narrativos pueden ser leídos en el Chile de la postdictadura pueda coincidir en diferentes aspectos, debido a las transformaciones en el espacio público y, sobre todo, en la relación entre los acontecimientos y los modos sociales de su experimentación. Ello explica que se diseñe la entrada del testimonio de Valdés en el espacio público chileno a partir de una concepción de la memoria colectiva como la elaboración social del sufrimiento experimentado por subjetividades heridas por la violencia dictatorial. La idea de comunidad no ha permanecido inmune a la disolución de los vínculos colectivos que el sistema represivo de la dictadura militar produjo como condición de posibilidad para la implementación de un modelo de corte neoliberal en el que todos los intercambios se hallan marcados por la lógica del espectáculo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACHÚGAR, Hugo. "Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro" *Revista de Crítica literaria latinoamericana* 36 (Monográfico La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa) (1992): 49-72.
- ADORNO, Theodor W. (1969) *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- _____. (1998) *Dialéctica negativa*. Madrid: Trotta.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. (1999) *La dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- AGAMBEN, Giorgio. (1999) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-Textos.
- _____. (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. València: Pre-Textos.
- _____. (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. València: Pre-Textos.
- _____. (2001b) "Non piu' cittadini, ma solo nuda vita » en http://www.geocities.com/nomos_fr/essais/nonpiu.htm.
- _____. (2001c) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- AMAR SÁNCHEZ, Ana María. "Un género entre el testimonio y la ficción" *SyC* 3 (1992): 23-33.
- ANTELO, Raúl. "Delectación morosa: imagen, identidad y testimonio" *Revista de Crítica Cultural* 18 (1999): 36-39. Santiago de Chile.
- ARENDDT, Hannah. (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- _____. (2001) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid : Taurus.
- ARIÈS, Philippe. (1977) *L'homme devant la mort*. Paris : Seuil.
- AVELAR, Idelber. "Alegoría y postdictadura: notas sobre la

- memoria del mercado” *Revista de Crítica Cultural* 14 (1997): 22-27. Santiago de Chile.
- _____. (2000) *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- BAER, Alejandro. “Auschwitz y el cine” <http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/cine.doc>
- BANEGA, Horacio. (2001) “El tiempo de la imagen visual: la Shoah de Claude Lanzmann (una descripción de la experiencia receptiva)” *La memoria de las cenizas* (Pablo M. DreiziK) Buenos Aires: Patrimonio Argentino: 145-152.
- BÁRCENA, Fernando. (2001) *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- BAUDRY, Patrick. (1999) *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris : Armand Colin.
- BAUMAN, Zigmunt. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- BEASLEY MURRAY, Jon. “ ‘El arte de la fuga’: Cultural Critique, Metaphor and History” *Journal of Latin American Cultural Studies* 9: 3 (2000): 259-262.
- BENJAMIN, Walter. (1979) *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- _____. (1998) *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, Emile. (1985) *Problemas de lingüística General I*. México, s. XXI.
- BEVERLEY, John. “Introducción” *Revista de Crítica literaria latinoamericana* 36 (Monográfico La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa) (1992): 7-18.
- _____. “El testimonio en la encrucijada” *Revista Iberoamericana* 164-165 (1993): 485-495.
- _____. “Respuesta a Mario Cesareo” *Revista Iberoamericana* LXII: 174 (1996): 225-233.

- BRITO, Eugenia. (1990) Campos minados. (Literatura Post-Golpe en Chile). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- CALVEIRO, Pilar. (2000) Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina. Buenos Aires: Colihue.
- _____. "La memoria como futuro" *El rodaballo* 13 (2001): 2-7. Buenos Aires.
- CAVALLO, Ascanio. (1998) La historia Oculta de la Transición. Memoria de una época, 1990-1998. Santiago de Chile: Grijalbo.
- CIARAMELLI, Fabio. "Del mal radical a la banalidad del mal. Observaciones sobre Kant y Arendt" *Espacios* 26 (2000): 12-21. Buenos Aires.
- COLLIER, Simon; SATER, William F. (1998) Historia de Chile (1808-1994). Cambridge University Press.
- COMBES, Muriel; ASPE, Bernard. (2001) "Retour sur le 'camp' comme paradigme biopolitique: Homo Sacer de Giorgio Agamben" en www.ecn.org/cqs/Biopol/Agamben_Txt.htm
- COMPANY, Juan Miguel. (1985) La realidad como sospecha. Valencia: Hyperion/Eutopías: 37.
- CUADROS, Ricardo. (2000) "Ficción y referente histórico. (La narrativa de Valdés)" en http://www.critica.cl/html/rcuadros_03.htm
- CUYA, Esteban. (1996) Las comisiones de la verdad en América Latina. En www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html
- DANEY, Serge. (1998) Perseverancia. Reflexiones sobre cine. Buenos Aires: El amante.
- DERRIDA, Jacques. (1995) Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional. Madrid: Trotta.
- _____. "Hablar por el otro" *Diario de Poesía* 39 (1996): 18-20. Buenos Aires. Transcripción del curso Parler pour l'étranger (ou pour l'autre): Témoignage et responsabilité: Une lecture de Paul Celan.

- _____. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- _____. (1998) *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris: Galilée.
- DREIZIK, Pablo Martín. "Hannah Arendt: el mal entre la banalidad y la 'ausencia de pensamiento'" *Espacios* 26 (2000): 22-29. Buenos Aires.
- ELTIT, Diamela. "Los estigmas del cuerpo" *Encuentro XXI* 13 (1998): 132-135. En www.geocities.com/~encuentroxxi/XXI_13/XXI_13_Eltit.pdf
- EPPLE, Juan Armando. "Acercamiento a la literatura testimonial en Chile" *Revista Iberoamericana* 60: 168-9 (1994): 1143-1159. Pittsburgh.
- FARÍAS, Víctor. (2000) *Los nazis en Chile*. Barcelona: Seix Barral.
- FELMAN, Soshana. "Una película como testigo: Shoah de Claude Lanzmann" *Espacios de Crítica y Producción* 26 (2000): 30-38. Buenos Aires.
- FLORES, Norberto. "Dos voces en pugna: la Historia oficial como narrativa de legitimación y el relato testimonial chileno 1973-1989. Rasgos caracterizadores del discurso histórico" en revista virtual *Cyber* 14.
- FLORES RIQUELME, Juan. "Duelo no resuelto e imposibilidad de justicia. Sobre el problema psicológico de Chile" *Acheronta*. Revista de psicoanálisis y cultura 14 (2001) en www.acheronta.org
- FORSTER, Ricardo. (2001) "La política como barbarie: una lectura de *Homo Sacer* de Giorgio Agamben" *Sociedad* 19 (2001) Buenos Aires.
- FREUD, Sigmund. (1999) "La aflicción y la melancolía" *El malestar en la cultura y otros textos*. Madrid: Alianza: 231-247.
- FRIEDLANDER, Saul. (1992, ed.) *Probing the limits of representation. Nazism and the Final Solution*. Harvard University Press.
- FOUCAULT, Michel. (1970) *La arqueología del saber*. México: S.XXI.

- _____. (1978) *Historia de la sexualidad. 1 La Voluntad de saber*. México: S. XXI.
- _____. (1994) "Nietzsche, la genealogía, la historia" *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FUNES, Patricia. (2001) "Nunca Más. Memorias de las dictaduras en América Latina. Acerca de las Comisiones de Verdad en el Cono Sur" *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. (Bruno Groppo y Patricia Flier) La Plata: Ediciones La Margen: 43-61.
- GALENDE, Federico. "La izquierda entre el duelo, la melancolía y el trauma" *Revista de Crítica Cultural* 17 (1999): 42-47. Santiago de Chile.
- GARCÍA CASTRO, Antonia. "La mémoire des survivants et la révolte des ombres: les disparus dans la société chilienne" *Cultures & Conflits* 24/ 25 (1997) Paris : L'Harmattan.
- _____. (2001) "¿Quiénes son? Los desaparecidos en la trama política chilena (1973-2000)" *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. (Bruno Groppo y Patricia Flier) La Plata: Ediciones La Margen: 195-208.
- GARRETÓN, Manuel Antonio. (1996) "Tejas Verdes y nuestra memoria colectiva" *Prólogo a Valdés, Hernán*. (1996): 5-16.
- GALARCE, Carmen J. "El exilio y el discurso de la distancia" en www.choapa.org/conferencia.htm
- GIRONA FIBLA, Nuria. (1995) *Escrituras de la historia. La novela argentina de los años 80*. València: Cuadernos de Filología.
- _____. (1995b) *El lenguaje es una piel*. València: GEL.
- _____. (2000) "Ver, oír y escribir: la ficción de transparencia en el relato testimonial" *América latina: Literatura e Historia entre dos siglos*. (Sonia Mattalía y Joan del Alcázar) València: CEPS: 105-114.
- GREZ TOSO, Sergio. (2001) "Historiografía y Memoria en Chile: algunas consideraciones a partir del Manifiesto de los Historiadores" *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la*

- memoria en Argentina, Chile y Uruguay. (Bruno Groppo y Patricia Flier) La Plata: Ediciones La Margen: 209-228.
- GROPPO, Bruno. (2001) "Traumatismos de la memoria e imposibilidad del olvido en los países del Cono Sur" La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay. (Bruno Groppo y Patricia Flier) La Plata: Ediciones La Margen : 19-42.
- GUERRA CUNNINGHAM, Lucía. (1987) "Polivalencias de la confesión en la novela chilena del exilio" Texto e ideología en la narrativa chilena. Minneapolis: Institute for the study of ideologies: 227-249.
- HEIDEGGER, Martin. (1998) "La época de la imagen del mundo" Caminos del bosque. Madrid: Alianza: 73-90. Original de 1938.
- HERLINGHAUS, Hermann. "Memory and 'vagabondage' as conceptual elements of Nelly Richard's Aesthetic Criticism" Journal of Latin American Cultural Studies 9: 3 (2000): 249-256.
- HUYSEN, Andreas. "Escapar de la amnesia: el museo como medio de masas" Revista de Crítica Cultural 13 (1997): 14-27.
- _____. "La cultura de la memoria: medios, política, amnesia" Revista de Crítica Cultural 18 (1999): 8-15. Santiago de Chile.
- _____. "El parque de la Memoria. Una glosa desde lejos" Punto de Vista 68 (2000): 25-28. Buenos Aires.
- JAMESON, Fredric. "De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: el caso del testimonio" Revista de Crítica literaria latinoamericana 36 (Monográfico La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa) (1992): 117-134.
- JELIN, Elizabeth. "Memorias en conflicto" Puentes 1 (2000): 6-13. La Plata.
- JOCELYN-HOLT, Alfredo. "Menos es más, o la historia que falta" Revista de Crítica Cultural 18 (1999): 30-31. Santiago de Chile.

- KRISTEVA, Julia. (1998) Poderes de la perversión. Catálogos: Buenos Aires.
- _____. (2000) El genio femenino I. Hannah Arendt. Barcelona: Paidós.
- LACAN, Jacques. "La ciencia y la verdad" Escritos II. México: s. XXI: 834: 856.
- LACAPRA, Dominick. (1994) Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma. Ithaca and London: Cornell University Press.
- _____. (1998) History and memory after Auschwitz. Ithaca and London: Cornell University Press.
- _____. "La Shoah de Lanzmann: 'Aquí no hay un por qué'" Espacios de Crítica y Producción 26 (2000): 39-65. Buenos Aires. Traducción del capítulo cuarto de LaCapra (1998).
- LANGER, Lawrence L. (1991) Holocaust testimonies. The ruins of memory. New Haven y London: Yale University Press.
- LANZMANN, Claude. "De l'Holocauste a Holocauste ou comment s'en débarrasser" Les Temps Modernes 395 (1979): 1897-1909. Paris.
- _____. (1995) "The obscenity of understanding" Trauma. Explorations in memory. (Cathy Caruth) Baltimore: John Hopkins: 201-220.
- _____. "Parler pour les morts" Le Monde des débats 14 (2000) www.celf.fr/lanzmann.htm
- LAUB, Dori (1995) « Truth and testimony : the process and the struggle" Trauma. Explorations in Memory. (Cathy Caruth) Baltimore: John Hopkins: 61-75.
- LOZANO AGUILAR, Arturo. (1999) La memoria de los campos. El cine y los campos de concentración nazis València: La Mirada.
- _____. (2001) La lista de Schindler: estudio crítico. Barcelona: Paidós.
- MARRADES MILLET, Julián. (2000) "Auschwitz, la vergüenza y el sujeto posmoderno" Filosofía de la cultura. IV Congreso

- Internacional de Antropología filosófica. València: 695-699.
- MATTALÍA, Sonia. (2002) "Mujeres tachadas, mujeres sin tacha: cuentos de Luisa Valenzuela" *Aún y más allá: mujeres y discursos*. (Sonia Mattalía; Nuria Girona) Caracas: ExCultura: 15-24.
- MÈLICH, Joan-Carles. (1998) *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Antrophos.
- MÉNDEZ RUBIO, Antonio. "La revolución invisible. La cultura como espacio de conflicto y resistencia" *Voces y Culturas*. 15 (2000): 129-149.
- MOORS, Ximena A. "Por una arqueología del testimonio: el rol de la iglesia católica en una producción textual (1973-1991)" *Revista Iberoamericana* 60: 168-9 (1994): 1161-1176. Pittsburgh
- MORAÑA, Mabel. (1995) "Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX" *Palavra, literatura e Cultura Vol. III (Ana Pizarro)* Sao Paulo: Memorial: 479-511.
- MOREIRAS, Alberto. "Postdictadura y reforma del pensamiento" *Revista de Crítica Cultural* 7 (1993) Santiago de Chile.
- MOREL, Geneviève. "La melancolía del testigo: la impotencia de las palabras, el poder de las imágenes" *Acheronta* 13 (2001) en www.acheronta.org
- _____. "Testimonio y Real" *Acheronta* 13- 14 (2001b) en www.acheronta.org
- MOULIAN, Tomás. (1997) *Chile Actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM.
- _____. "The arrest and its aftermath" *NACLA* 32: 6 (1999): 12-17.
- _____. "A time of forgetting. The myths of the Chilean Transition" *NACLA* 32: 2 (2000): 16-22.
- _____. (2000) "La liturgia de la reconciliación" *Políticas y estéticas de la memoria* (Nelly Richard) Santiago de Chile: Cuarto Propio.

- MUNIZAGA, Giselle y OCHSENIUS, Carlos. (1983) El discurso público de Pinochet. (1973-1976). Santiago de Chile: CLACSO.
- NANCY, Jean-Luc. "La représentation interdite" *Le Genre Humain*. (Monographique *L'art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer*) (2001): 13-40. Paris.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. (2002) *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- PALAO, Jose Antonio. (2001) *La pantalla electrónica y el Imaginario informativo*. Valencia: Episteme.
- _____. (2002) *La construcción de la Imagen-Mundo: para una genealogía de la imagen informativa*. Valencia: IVAC. (En prensa)
- _____. (Et alii) (2002b) *Y sin embargo se mueve*. Valencia: La Mirada (en prensa)
- PAOLETTI, Aldo. (1996) *Como los nazis, como en Vietnam. Los campos de concentración en la Argentina*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- PERIS BLANES, Jaume. (2000) "Duelo y melancolía. Cinco notas sobre las fotografías del Informe Rettig" *América Latina: Literatura e Historia entre dos fines de siglo: Literatura*. (Sonia Mattalía y Joan del Alcázar) València: CEPS: 155-165.
- PERUS, Françoise. "El 'otro' del testimonio" *Casa de las Américas* 29: 174 (1989): 134-137.
- PINOCHET UGARTE, Augusto. (1979) *El día decisivo: 11 de septiembre de 1973*. Santiago de Chile: La Nación.
- _____. (1983) *Política, politiquería, demagogia*. Santiago de Chile: Renacimiento.
- POLLACK, Michael. "La gestion de l'indicible" *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 62/63 (1986): 30-53.
- POLLACK, Michael; HEINICH, Nathalie. "Le témoignage" *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 62/63 (1986): 3-29.
- RANCIÈRE, Jacques. "S'il y a de l'irreprésentable" *Le Genre*

- Humain. (Monographique L'art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer). (2001): 81- 102. Paris.
- RICHARD, Nelly. (1998) Residuos y metáforas. (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- _____. "Reescrituras y sobreimpresiones: las protestas de las mujeres en la calle" *Revista de Crítica Cultural* 18 (1999): 17-21. Santiago de Chile.
- RICOEUR, Paul. (1990) "La hermenéutica del testimonio" *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Docencia/Almagesto: 125-158.
- RIVERO, Eliana. "Acerca del género 'Testimonio': Textos, narradores, y 'artefactos'" *Hispanamérica* 16:46-47 (1987): 41-56
- RIVETTE, Jacques. "De l'abjection" *Cahiers du cinéma* 120 (1961) Paris.
- ROCA, Francesc. (1998) "Trauma: tragedia y tiempo" *Estudios Psicoanalíticos* 4 Trauma y discurso. Málaga: Eolia: 77-87.
- SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. (1999) *Historia contemporánea de Chile I. Estado legitimidad, ciudadanía*. Santiago de Chile: LOM.
- SALAZAR, Gabriel. "Memoria histórica y sociedad civil" *Revista de Crítica Cultural* 18 (1999): 33. Santiago de Chile.
- SÁNCHEZ-BIOSCA, Vicente. (1997) *Funcionarios de la violencia*. València: Eutopías.
- _____. (1999) "Hier ist kein warum. A propósito de la memoria y la imagen de los campos de la muerte" *La memoria de los campos. El cine y los campos de concentración nazis*. (Arturo Lozano Aguilar) València: La Mirada: 13-41. Publicado originariamente en francés en *Protée* 25: 1 (1997).
- _____. (1999b) "Représenter l'irreprésentable. Des abus de la rhétorique" *Colloque de Cerisy 1997: Cinéma/TV et histoire*. Paris
- _____. (2000) "Shoah: le lieu, le personnage, la mémoire" *La mise*

- en scène. (Jacques Aumont) Bruxelles: De Boeck: 303-315.
- SANTOS, Blas de. "Subjetividad, memoria, política" *El Rodaballo* 13 (2001): 8-15. Buenos Aires.
- SARTO, Ana del. "Cultural Critique in Latin America or Latin-American Cultural Studies?" *Journal of Latin American Cultural Studies* 9: 3 (2000): 235-246.
- SAUMELL-MUÑOZ, Rafael E. "El otro testimonio: literatura carcelaria en América Latina" *Revista Iberoamericana* 59: 164-5 (1993): 497-507. Pittsburgh.
- SEMPRÚN, Jorge. "L'écriture ravive la mémoire" *Le Monde des débats* 14 (2000) www.celf.fr/semprun.htm
- SILVESTRI, Graciela "El arte en los límites de la representación" *Punto de Vista* 68 (2000): 18-24. Buenos Aires.
- SKLODOWSKA, Elzbieta. (1991) *Testimonio latinoamericano: historia, teoría, poética*. New York: Peter Lang.
- SNEH, Perla; COSAKA, Juan Carlos. (1999) *La shoah en el siglo. Del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*. Buenos Aires: Xavier Bóveda Ediciones.
- SPIVAK, Gayatri. (1988) "Can the subaltern speak?" *Marxism and the interpretation of culture*. (Cary Nelson, Lawrence Grossner; eds.) Urbana: University of Illinois Press.
- SUCASAS, Alberto. (2000) "Anatomía del lager. (Una aproximación al cuerpo concentracionario)" *Isegoría* 23 (2000): 197-207.
- SWARZBÖCK, Silvia. (2001) "La memoria frente al espectador: cómo representar en el cine lo que nunca debiera haber sucedido" *La memoria de las cenizas* (Pablo M. DreiziK) Buenos Aires: Patrimonio Argentino: 135-144.
- SZNAJDER, Mario. (2001) "Memoria y política en el Chile democratizado" *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. (Bruno Groppo y Patricia Flier) La Plata: Ediciones La Margen : 179-194.
- TRAVERSO, Enzo. (2001) *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

- TODOROV, Tzvetan. (1994) *Face à l'extrême*. Paris : Seuil.
- _____. (2000) *Los abusos de la memoria*. Buenos Aires: Paidós.
- VALDÉS, Hernán. (1974) *Tejas Verdes*. Diario de un campo de Concentración en Chile. Barcelona: Ariel.
- _____. (1978) *Tejas Verdes*. Diario de un campo de Concentración en Chile. Barcelona: Laia.
- _____. (1996) *Tejas Verdes*. Diario de un campo de Concentración en Chile. Santiago de Chile: LOM.
- VATTIMO, Gianni. (1999) "El ocaso del sujeto y el problema del testimonio" *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona: Altaya: 43-59.
- VIDAL, Hernán. (1989) *Cultura Nacional Chilena, crítica literaria y derechos humanos*. Minneapolis: Institute for the Study of ideologies and literature.
- _____. (1989b) *Mitología militar chilena*. Surrealismo desde el superego. Minneapolis: Institute for the Study of ideologies and literature.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. "Chile y postdictadura. El escándalo Pinochet como síntoma de un país atribulado" *Revista de Critica Cultural* 18 (1999): 21-23. Santiago de Chile.
- _____. "Critical thought in post-dictatorship" *Journal of Latin American Cultural Studies* 9: 3 (2000): 229-234.
- VVAA (1984) *Nunca Más*. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Buenos Aires: Eudeba. Edición electrónica en www.nuncamas.org/investig/articulo/nuncamas/nmas0001.htm
- VVAA "Conversación en torno al testimonio" *Casa de las Américas* 200 (1995): 122-124.
- VVAA. (1999) *Nunca Más en Chile*. Síntesis corregida y actualizada del Informe Rettig. Santiago de Chile: LOM, Fundación Ideas. Se puede consultar el Informe completo, tal como fue publicado en 1991 en www.desaparecidos.org
- WIEWIORKA, Annette. (1998) *L'ère du témoin*. Paris : Plon.

- YÚDICE, George. "Testimonio y concientización" *Revista de Crítica literaria latinoamericana* 36 (Monográfico La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa) (1992): 207-228.
- ZIZEK, Slavoj. (1999) *El acoso de las fantasías*. México: S. XXI
- _____. (2001) *El sublime objeto de la ideología*. México: s. XXI

