

Pensar lo tremendo: memorias de la violencia¹

Sergio Rojas²

“El dolor era lo que era.
No hay nada que añadir”

Jean Amery

1. ¿Es posible una memoria de la *aniquilación*?

¿Cuál es el sentido y lugar de la *memoria* en las políticas de reparación? La pregunta por la memoria nos envía a reflexionar las complejas relaciones entre pasado y presente en relación a los hechos de violaciones a los Derechos Humanos, nos exige ordenar nuestra reflexión conforme a una perspectiva. Porque otras preguntas reclaman también ser aclaradas: ¿cuál es el daño que tales políticas se proponen reparar? ¿Es posible una reparación en esos casos? El problema que abordamos excede en mucho el ámbito de derecho penal. En cierto sentido, se da algo *inédito* en estos crímenes. Es la violencia que no se identifica exclusivamente con los hechos de tortura y asesinato, pero que en lo esencial encuentra en estas acciones su *cumplimiento*. Lo denomino *lo tremendo*.

La creación en Chile del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos³ es un hito fundamental en las políticas de reparación desde el Estado en relación a los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar de Pinochet entre 1973 y 1990. Comienzo, pues, por reflexionar la relación entre museo y memoria. ¿En qué sentido un museo puede ser el lugar de la memoria? La idea del museo se asocia casi espontáneamente a una cierta idea de *historia*. Pero, ¿se da, en efecto, esta relación cuando pensamos en un “Museo de la memoria”? Fuimos rozados públicamente por la cuestión de la naturaleza excepcional del horror cuando, en el año 2012, la dirección de la DIBAM sugirió al Museo de la Memoria y los Derechos Humanos que se expusieran también los antecedentes que explicarían el golpe militar de 1973:

¹ En *Representación histórica y nueva experiencia del tiempo* (Pablo Aravena Ed.), pp. 169-182, Valparaíso, Editorial América en Movimiento / Universidad de Valparaíso, 2019

² Filósofo, Doctor en Literatura, Profesor Titular de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Ha sido profesor visitante en la Universidad París VIII (Francia), Texas A&M University (EEUU), Universidad de Costa Rica y Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia). Ha dictado conferencias en diversas universidades de América Latina, Europa y Estados Unidos. Entre sus libros se cuentan: *Escritura neobarroca* (2010), *El arte agotado* (2012), *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit* (2012), *Las obras y sus relatos III* (2017). Entre sus actuales proyectos, trabaja en un libro sobre la figura del *cogito* cartesiano en la narrativa de Samuel Beckett.

³ El Museo fue inaugurado el 11 de enero de 2010 por la presidenta Michelle Bachelet.

“A la luz de la contingencia que vivimos hoy, sería una gran contribución que el museo explicara los hechos anteriores al golpe, pues pondría una nota de atención sobre los límites, la necesidad de cuidar las formas y los procedimientos democráticos. En 2013 se cumplen 40 años del golpe militar. Sería un gesto de profundo sentido democrático que el museo convocase a un grupo de historiadores de todas las tendencias a participar de una investigación que recogiese un ciclo histórico mayor”.

La carta proponía convocar a historiadores “de todas las tendencias” (profesionales de la verdad historiográfica), como si la reconciliación nacional tuviese como condición la correspondencia con una supuesta verdad objetiva de los hechos. El sentido implícito de dicha propuesta consistiría en que, dado que tal correspondencia es en último término imposible, *la reconciliación solo podría ser fruto de la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre el pasado*. Se le da, entonces, la palabra a los historiadores para acreditar científicamente la imposibilidad de cerrar ese tramo del pasado. La herida habría de permanecer abierta pero encargada al olvido.

El trabajo de la historiografía no repara las heridas, porque su tarea tiene por necesaria finalidad el conocimiento y comprensión de los acontecimientos en su devenir causal. Pero en las políticas de eliminación dictadas e implementadas desde el Estado, las víctimas fueron *despersonalizadas* precisamente a partir del motivo que dictó su persecución y aniquilación. El crimen de Estado comienza con la figura de la *persecución política*; es decir, la tipificación ideológica del delito desde el Estado (de la “ideología” como delito) es ella misma criminal. El artista alemán-uruguayo Luis Camnitzer ha señalado que el concepto que da cabal cuenta del tipo de violencia ejercida desde el Estado sobre los individuos en dictadura es el de *deshonra*: “Va aplicada a las actividades que tratan de expulsar a seres humanos de la comunidad humana a la cual tienen derecho natural de pertenencia”⁴. En efecto, la violencia aniquiladora, ejercida despiadadamente sobre las víctimas, tiene como condición la *previa* anulación de la condición humana de estas. “No importa cuál sea la interpretación, se trata siempre de despersonalizar a la víctima, de ignorar o borrar la historia que la define como un individuo, y en ese sentido, deshonrarla”⁵.

Las personas identificadas ideológicamente como “enemigos” (de acuerdo al concepto de *enemigo interno*, como lo definió la Doctrina de la Seguridad Nacional), ingresan en un régimen administrativo, policial, impersonal, de *aniquilamiento*. La tortura busca entonces no solo “información”, sino identificar a la víctima con la figura delictual bajo la cual se le ha perseguido y capturado. Vladimir Jankélevitch señala respecto al racismo antisemita nazi: “Los judíos fueron perseguidos por lo que eran, y no en razón de sus

⁴ Luis Camnitzer: *Arte y deshonra*, Santiago de Chile, Colección Signos de la Memoria, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

opiniones o de su fe: es la existencia misma la que les era rehusada; no se les reprochaba profesar esto o aquello, se les reprochaba ser”⁶. Pues bien, la concepción *biopolítica* que está a la base de la Doctrina de la Seguridad Nacional, desarrollada en América Latina en los años ’60, identifica el ser del “enemigo interno” con su pensamiento, debido precisamente a que el internacionalismo de su “ideología marxista” ha borrado su nacionalidad (en este caso, su ser “chileno”). La tortura busca no solo vencer la resistencia del sujeto, sino ante todo aniquilar la resistencia que el sujeto *es*.

En el imaginario social, la idea de un Lugar de la Memoria se asocia inmediatamente a la figura de la *víctima*. Así, un Museo de la Memoria es en lo esencial el lugar de las víctimas. Esta manera de entender el sentido del Museo, ¿contribuye o no a lo que sería su finalidad esencial? Pienso que el afán de hablar en nombre de las víctimas tiende a producir una escisión entre el presente y el pasado bajo la figura de la deuda: *el presente debe a los muertos una memoria*. Así, lo gravitante es lo que *pasó*. Un problema es en qué medida esta comprensión de la memoria, constituida a partir de la escisión entre dos temporalidades inconmensurables (el pasado de las víctimas y el presente de quienes deben a estas una memoria), genera condiciones para el olvido, a partir precisamente de una relación paradójica en que “memoria” no se contrapone a “olvido”. La deuda adquiere entonces el sentido implícito de un “recuerda lo que (ya) olvidaste”. Se trataría, en cierto modo, de la imposibilidad de sancionar el estatuto *histórico* de ese pasado. La confrontación entre memoria e historia se debe principalmente a la índole de la verdad por la que pregunta el historiador y al procedimiento que, consecuentemente, busca determinarla.

“La historia -escribe Todorov- tiene mucho interés en aprehender el relato subjetivo del testigo, pero lo confronta con otros testigos comprometidos en la misma acción tomando en cuenta otros puntos de vista, así cuantifica y sopesa la información recogida, busca circunscribir las condiciones que hicieron posible el acontecimiento y los efectos que éste engendró, a corto y largo plazo”⁷.

El relato del testigo da cuenta de lo que sucedió en el marco de una percepción subjetiva del acontecimiento. Ahora bien, cuando eso que *sucedio* consiste en crímenes contra la humanidad de los individuos, entonces habrá que verificar dicho relato considerándolo como una pieza que será confrontada y articulada con otras piezas, para dar lugar a una verdad de otro orden que se define más allá de aquel marco subjetivo. Se entiende el hecho de que en ocasiones este procedimiento sea rechazado, por considerarse

⁶ Vladimir Jankélevitch: *L’Imprescriptible*, p. 22, citado por J. Derrida en *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, Santiago de Chile, Lom, 2017, p. 66.

⁷ Tzvetan Todorov: *Los usos de la memoria*, Santiago de Chile, Colección Signos de la Memoria, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013, p. 26.

como una violencia sobre el *sufrimiento mismo* de las víctimas. En efecto, ¿cómo se dice de algo inimaginable que efectivamente *sucedió*? ¿Cómo se dice que lo inimaginable *sucedió*? ¿Cómo dice un relato que lo inenarrable *sucedió*? “En toda transmisión de lo traumático - dice Claude Lanzman- hay siempre *una parte* que no es transmisible”. Es la “parte” que consiste por entero en el dolor (físico, moral y psicológico).

¿Qué sería un tiempo de acontecimientos sin relato, una temporalidad “deshistorizada”? ¿Qué clase de hechos llegan a producir la desnarrativización del tiempo haciendo estallar la relación comprensiva de los acontecimientos? En todo caso, en su desencadenarse, estos acontecimientos no admiten más relato que la *representación* del hecho mismo, es decir, una narración con plena conciencia de que se trata de una elaboración subjetiva que *intenta* corresponder a los hechos en la *particularidad* de su acaecer. Entonces el *significado* que relaciona a los hechos *entre sí* es aplazado por aquel afán de “fidelidad” -porque, más acá de lo que busca la historia, lo que interesa en ese relato es más bien poner en escena la *intensidad* de los acontecimientos precisamente en lo que estos tienen de irreductible a un relato que los concatene en un curso general de “significación”. No podemos negar que el relato que, por ejemplo, explica el Golpe, la creación de la DINA y su instalación en Villa Grimaldi, no alcanza a explicar el concreto accionar de *la mano* del torturador. Como señala Lanzman: “Entre las condiciones que permitieron el exterminio y el exterminio mismo -el *hecho* del exterminio- existe una ruptura de continuidad, hay un hiato, un salto, existe un abismo”⁸. Nancy Nicholls reflexiona acerca de los límites del trabajo historiográfico y sostiene que: “a la historiografía le cuesta reconocer que no son solo los eventos mismos los que deben hacerse inteligibles, sino también los sentidos que las personas les otorgan”⁹. La narración se constituye entonces arrojada sobre un trozo de realidad del que se quiere dar cuenta subjetivamente, y en esa operación el relato se hace *breve*, intentando identificar y ordenar los detalles que permiten señalar en cada caso *lo que pasó*. Sin embargo, retomando la afirmación de Nicholls, es necesario considerar que, entre la memoria y la historia, en relación a las violaciones de los Derechos Humanos, se trata de dos órdenes diferentes. La historia establece relaciones de significación entre los hechos, elabora explicaciones conforme a relaciones de causalidad que dan cuenta del “por qué” y el “para qué” de lo sucedido. En cambio, la memoria encarna precisamente el sentido que se echa en falta en esas relaciones de significación. Son *significados* respecto a los cuales el presente carece de un *sentido*. Se trata en esa memoria de una enorme cantidad de relatos en que no se pretende establecer relaciones de sentido, sino más bien dar cuenta de esa falta de sentido en situaciones que desbordan facticidad. En estas “historias” terribles todo lo que se dice, en cada caso, está en relación al

⁸ Citado por Dominick LaCapra en *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 139.

⁹ Nancy Nicholls: *Memoria, arte y derechos humanos: la representación de lo imposible*, Santiago de Chile, Colección Signos de la Memoria, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013, p. 21.

cuerpo de la víctima: lo que me hicieron, lo que hice, lo que vi o escuché que le hicieron a alguien. ¿Cómo es que un programa político de aniquilación llega a producir y operar en la situación concreta de tortura y muerte? Esta es a cuestión contenida en la pregunta ¿cómo fue *eso* posible? Es necesario pensar *en qué sentido la aniquilación puede ser un propósito*.

Aquellas memorias particulares y fragmentadas permanecen recortadas sobre sí mismas, porque operan como una fisura sobre cualquier trama de sentido que intente pensar ese pasado como un *período*, como si en esos “relatos” la subjetividad hubiese sido esquirolada por lo real. ¿Qué es lo que no debemos olvidar? ¿Qué es aquello cuya permanencia en el tiempo dependería *exclusivamente* de la memoria? Se trataría de no olvidar a las víctimas, más precisamente: *no olvidar aquello que las hizo víctimas*, ese trozo del pasado que tomó cuerpo violentamente en individuos de carne y hueso. Pero las “víctimas de la historia” no son sino aquellos que han sido olvidados (invisibilizados) *con* la historia, tanto la que acontece como la que se escribe, al punto de que la expresión “pasar a la historia” tiene cotidianamente el sentido de “pasar al olvido”. ¿*Cómo opera el olvido*? ¿Qué es lo que se olvida y cómo? Se olvidan las circunstancias particulares, los nombres de *cada una* de las víctimas, sus rostros; el dolor parece ser ajeno incluso a las formas acuñadas en el lenguaje para referir las políticas de represión de Estado (“crímenes de lesa humanidad”, “violaciones a los DDHH”, “víctimas de la dictadura”). Pero, ¿cómo tener presente que se trató del aniquilamiento de *individuos* sin tener en ello presente a *cada* individuo? Escribe el poeta Nicanor Parra: “de aparecer apareció / pero en una lista de desaparecidos”. Lo que hace del sufrimiento humano algo siempre concreto y singular, constituye justamente lo “olvidable” o, mejor dicho, es lo que hace del sufrimiento algo *imposible de convertirse en memoria*. “Quizá -escribe Tony Judt- todos nuestros museos, monumentos y salidas escolares obligatorias no son hoy ninguna señal de que estemos listos para recordar sino un indicio de que sentimos haber cumplido nuestra penitencia y ya podemos empezar a dejarlo pasar y olvidar, y que en nuestro lugar recuerden las piedras”¹⁰. La exigencia de esa memoria que *se debe* al pasado implica un *proceso pendiente*; por eso es que ese pasado permanece abierto, ingresando en el presente, pero nunca del todo, remitiendo el presente a un pasado que no puede desconocer, pero en el que no llega a reconocerse del todo. De esto se sigue la conciencia de que es posible, incluso necesario, juzgar el pasado desde el presente, como si *todavía* fuese posible hacer justicia: “Esta judicialización de la historia se inscribe por cierto en un movimiento general de las sociedades contemporáneas que demandan al derecho y a la justicia intervenir cada vez más en ámbitos donde, en el pasado, su acción era excepcional”¹¹. Ese pasado que todavía espera el juicio que lo solucione como período, toma cuerpo en lo cotidiano, y es así que *el pasado no cabe en la historia*.

¹⁰ Citado por David Rieff en *Elogio del olvido*, Santiago de Chile, Debate, 2017, p. 101.

¹¹ Henry Rousso: *La última catástrofe. La historia, el presente, lo contemporáneo*, Editorial Unversitaria/ DIBAM, 2018, p. 244.

2. El sentido de una *memoria histórica*.

¿Qué necesidad hay de pensar el tiempo del terror como un *período* histórico? Se ha dicho que el pasado *demand*a sobre el presente, que en este se hace sentir una deuda con las víctimas que de alguna manera han quedado en ese tiempo otro que no pasa, *encadenadas* a esas circunstancias. Es una cuestión difícil de pensar: ese tiempo pasado -en el que nosotros mismos en una gran mayoría estuvimos- todavía permanece ahí, pero a la vez nos reconocemos hoy existiendo en un tiempo que corresponde a otras condiciones que a las que padecieron en carne propia las víctimas. Acaso sea, al menos en parte, nuestra propia condición de *sobrevivientes* lo que impide cerrar sobre sí ese pasado. Una de las condiciones necesarias para escribir la historia, señala Enzo Traverso, consiste en “una ruptura con el pasado que sea, por lo menos, simbólica; un momento de corte que indique que algo pasó, que una época se acabó, se cerró y que se puede historiar”¹². Mientras esto no ocurre, el presente está *cargado* de pasado, carga con esa memoria que clausura la posibilidad de abrirse a un futuro. Entonces el presente es vivido conforme a un *pathos* del ocaso, un tiempo que ha llegado a su fin, pero se trata a la vez de un fin que no se termina nunca. De aquí entonces la necesidad de cerrar el pasado. Pero, ¿qué significa esto? Pienso que el concepto de *memoria histórica* propuesto por Enzo Traverso¹³ es una posibilidad de superar la contraposición entre memoria e historia (generando un “equilibrio” entre memoria e historia). Escribe Traverso respecto a lo que denomina “la religión civil del holocausto en Alemania”, que “hoy no es posible decirse alemán sin incluir en su conciencia nacional el pasado del nazismo y del Holocausto”¹⁴. Acaso sea esta una manera de reflexionar el sentido de un Museo de la Memoria en Chile, aproximarnos a ese momento en que el golpe militar de 1973, y la persecución, torturas y asesinatos que se cometieron durante 17 años, sean una dimensión de la conciencia de decirse hoy “chileno”¹⁵.

El concepto de memoria histórica, como entiendo la propuesta de Traverso, trasciende la cuestión de la culpa, precisamente en cuanto que esta resulta trascendida por el tiempo mismo. Tanto la víctima como sus victimarios comienzan a “pertenecer” a un tiempo que ya no es el presente desde donde se juzgan esos hechos. Pero, además, y esto es lo fundamental, el presente es *producto del modo en que se transitó desde ese tiempo hasta*

¹² Enzo Traverso: “Memoria e historia del siglo XX”, en *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*, VV.AA., Santiago de Chile, Lom, 2016, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Según David Rieff, en el marco de la actual demanda de una memoria colectiva, es necesario combinar lo que Jaspers diferenciaba como la culpa moral respecto a *lo que se ha hecho* y la culpa moral respecto a *lo que se es* (*Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*, Santiago de Chile, Debate, 95). Esta última noción es fundamental para reflexionar la densidad histórica del presente a partir del cuestionamiento de la simple diferencia entre las orillas del bien y el mal.

hoy. En cierto sentido, la historia misma, en su concreto devenir, es el proceso del duelo; si históricamente en un tiempo que se consume se hace lugar a otro tiempo, entonces *la historia misma es el duelo*. Pero cuando la articulación propiamente histórica queda en *suspense*, lo que se trata de reparar o “cicatrizarse” es la herida que en esa “comunidad” ha prolongado el conflicto hasta la paz del presente. El duelo incorpora la catástrofe a la conciencia que se tiene del proceso que conduce hasta el presente, incidiendo en la forma en que los contemporáneos se piensan a sí mismos: “El recuerdo político del pasado -escribe Todorov- nos educa solo si nos cuestiona personalmente y nos muestra que nosotros mismos -o aquellos con quienes nos identificamos- no siempre fuimos la encarnación del bien o la fuerza”¹⁶.

¿Cuándo comienza “nuestro” pasado y hasta dónde llega? Ricoeur escribe: “¿cómo se podría ignorar el simple hecho de que en historia casi sólo se trata de los muertos de otro tiempo? La historia del tiempo presente constituye una excepción a este hecho en la medida en que interpela a los vivos”¹⁷. Si el pasado se define por el hecho de que sus protagonistas, los que habitaron en ese tiempo, están muertos (si los muertos marcan la magnitud *histórica* de lo que cabe denominar como el “paso del tiempo”), entonces es forzoso pensar que la noción de “historia del tiempo presente” interroga el tiempo de los vivos como tiempo aún abierto, pero en el *horizonte de su muerte*. Atendiendo a la llamada de atención de Ricoeur, podría decirse que la dimensión estrictamente matérica del cierre de un período histórico y el inicio de un nuevo tiempo consiste en que *los seres humanos (se) mueren*. Pero una catástrofe en la historia implica extrañamente que la magnitud de la muerte, como efecto de políticas de persecución y asesinatos masivos, desborde el orden de los *propósitos humanos*. El problema de un pasado inmediato aún abierto y “cargado de memoria” es que no se trata simplemente de “los muertos de otro tiempo” (dado que *permanece* abierto hoy), pero tampoco podría decirse que son los muertos del presente. La memoria se resiste en cierto sentido a cerrar ese tiempo sobre sí, porque en su afán por “hacerse cargo” de aquella demanda, conserva pendiente la redención de los muertos (justicia a las víctimas, presencia de los desaparecidos, rememorar lo que sucedió) y por lo mismo *conserva la deuda como única forma de conservar el pasado*. Lo que se ha denominado “la sacralización del pasado”, cuando -como en el film “Shoah” de Lanzman, se subraya lo irrepresentable del Holocausto, correspondería precisamente a la idea de un pasado inapropiable, porque el dolor mismo es ajeno a todo orden de comprensión. Si lo sucedido es inconmensurable, entonces la historia no se puede cerrar, *el dolor es ajeno a cualquier forma de periodización*. La denominada “historia de tiempo presente” es algo que nace producto de las catástrofes que han dejado abierto el pasado; se trataría, en parte al menos, de una

¹⁶ Todorov, Op. Cit., p. 48.

¹⁷ Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 471.

“historia del pasado presente”. Pero, ¿cómo historiar un pasado que no se puede pensar como un *período*?

En la obra de teatro “Villa”, de Guillermo Calderón, se plantea el problema de cómo preservar la memoria de lo que sucedió en Villa Grimaldi, un sitio en Santiago de Chile que con el nombre de “Cuartel Terranova” fue utilizada como lugar de detención y tortura por la DINA entre los años 1974 y 1976. Tres mujeres, Carla, Francisca y Macarena, discuten, con ocasión de un proyecto de remodelación del sitio, acerca de la mejor forma de asegurar la memoria de lo que sucedió en ese lugar para las generaciones venideras. Al plantearse la cuestión de cómo poner en escena de manera eficiente *lo que sucedió*, se expone implícitamente una concepción de qué sea lo real.

“Si yo tuviera plata -plantea Carla- reconstruiría todo, hasta el detalle irrelevante. No solo todo lo que es la realidad arquitectónica de lo que fue la casa solariega, sino también la piscina del agua, los árboles de la tierra, el jardín de las rosas, el silencio, el olor cito terrible, el grito, las cadenas, los motores en la noche, todo lo que es la ambientación artística. Y crearía un falso antiguo. (...) Compraría una cama metálica, compraría cables y enchufes, compraría uniformes, compraría ropa con solapa, compraría olor a caca. (...) Y me conseguiría unos sobrevivientes de la villa original para que fueran como unos guías al infierno”¹⁸.

Es la propuesta de una recreación del escenario del sufrimiento, con la finalidad de que el visitante alcance a *presentir* el dolor de lo que allí sucedió. Está aquí de alguna manera implícita la idea de que la memoria es imposible, y por lo tanto solo queda el recurso a la emoción. El planteamiento de “Carla” enfatiza el trabajo con la *representación*, de tal manera que el visitante asiste a una puesta escena de máximo realismo. Lo que se subraya de esta manera no es tanto la información respecto a lo que sucedió, sino el hecho de que *aquí sucedió* todo lo que sabemos. Antes que una memoria de lo que sucedió, se trata más bien de producir un simulacro de la “experiencia” del *aquí* del horror.

“Estás en un museo -propone Francisca- que por fuera es como blanco, así como con espejos, como concurso internacional de arquitectura, que en el fondo es la estética del capitalismo contemporáneo. (...) Entonces te meten a una sala con mesas llenas de computadores Mac. Con una música, así. Y uno se puede meter a los Mac y ver listas de toda la gente que pasó y murió en la villa. Y uno puede hacer clic en el nombre y aparece todo acerca de esa persona. (...) Y si uno hace doble clic en villa, clic clic, aparece descrito, ya, todo lo que realmente pasó en la villa. (...) Clic, clic. Cuándo la detuvieron. Clic, clic. Cómo

¹⁸ Guillermo Calderón: “Villa”, en *Teatro II Villa – Discurso – Beben* (pp. 9-70), Santiago de Chile, Lom / FITAM, 2012, p. 23-24.

le pegaron. (...) Foto, fotos, fotos. Foto de graduación. Foto de fiesta. Foto carné. Foto en la playa con amigas. (...) Pero no sabían. Los detenidos. No sabían que un día iban a pasar por la villa de la muerte. Y que esas fotos iban a terminar siendo fotos de museo”¹⁹.

Nos encontramos aquí con la puesta en escena del archivo. Esto implica en lo fundamental dos cosas. Por un aparte, diseminación del pasado en la completa *informatización* de los acontecimientos, produciendo incluso una des-jerarquización de los datos. La poética del archivo da lugar a la utopía de poder vaciar completamente la realidad en los sistemas de datos, sin reserva. ¿Qué queda entonces de esas existencias así informatizadas? En el supuesto afán de producir una reparación ante la desaparición y la muerte de las víctimas de la represión de Estado, la memoria informatizada transforma en un cúmulo de *datos* lo que fue una vida. E incluso cartas, fotografías familiares, carnés, certificados de estudios, etc., se transforman en documentos destinados a mostrar que esa persona vivió, que tuvo una existencia como cualquier persona, que esa persona *pudo ser cualquier persona*. Por otra parte, la *disponibilidad tecnológica* –“clic, clic, clic”–, produciendo el efecto de una accesibilidad inmediata a *toda* la información disponible acerca de cualquiera de esos nombres, transforma al visitante en un *consumidor de datos*, con un interés insaciable por conocer hasta en sus mínimos detalles una realidad que solo se entrega por dosis, por unidades definidas de información. Se produce el efecto de que la realidad está constituida solo por detalles, para los que no existe otra traducción más adecuada que su consignación en unidades mínimas de información.

“Es un monumento a la colecta -dice Macarena-, a la organización popular. Y a ir armando de a poco porque nunca nadie nos dio nada. (...) Por eso ahora yo pienso que es mejor que todo quede igual. Para que la villa cuente esta historia. La historia no de importar mucho. (...) Es como pobre pero cuenta muy bien la historia de los que sobrevivieron. Y así uno le toma el peso al hecho de que vivimos en un campo santo. Que estábamos dormidos. Que todo el país está construido sobre una villa. Sí. Así que mejor dejémosla como está”²⁰.

La propuesta de “Macarena” tiene en el fondo el sentido de hacer de la realidad concreta de la Villa una demostración de que en Chile, después del retorno a la democracia, no habría existido una voluntad real de reparar el dolor: “Vamos a hacer justicia, pero en la medida de lo imposible”²¹. En consecuencia, se quiere hacer manifiesto que *el pasado está ahí*, que no se ha ido y no se marchará. Es la escena de la derrota.

¹⁹ Ibid., p. 29-30.

²⁰ Ibid., pp. 45, 47.

²¹ Ibid., p. 44.

3. La muerte toma cuerpo en lo cotidiano

Hoy el individualismo, la competitividad generalizada y la cooptación del lenguaje por parte del imperativo emprendimiento neoliberal (“colaboración”, “superación”, “libertad”, “competitividad”, “trabajo”, “perfeccionamiento”, “resiliencia”, “autonomía”, “progreso”) parecen definir el clima subjetivo del presente. El punto es que esto no resulta contradictorio con una idea de memoria que nos remite a un pasado respecto al cual existe una especie de *discontinuidad*. Al parecer este es un fenómeno que podemos reconocer particularmente en el proceso chileno de post-dictadura. Katherine Hite señala: “quienes luchan por la memoria en este país están demasiado congelados en una época pasada. Y, de hecho, a menudo me ha impresionado la notable añoranza que muestran muchos chilenos al hablar del pasado”²². Añoranza del clima subjetivo que se habría generado en ese tiempo. Eliana Loveluck -citada por Hite-, hija de exiliados chilenos y radicada en Estados Unidos desde hace más de cuarenta años, considera que “la acusada nostalgia de los chilenos tiene que ver con el hecho de que el histórico sueño colectivo de avanzar hacia una sociedad más igualitaria fuera tan brutalmente aplastado, y con que el contraste entre el Chile anterior a la dictadura y el actual sea tan enorme”²³. Es fundamental reflexionar la índole de aquella *discontinuidad*, entre ese pasado lleno de futuro, de acuerdo a determinada memoria de lo que fue el período del gobierno de la Unidad Popular, y el presente, en que el tiempo de la dictadura parece simplemente irse distanciando en una línea cronológica, ingresando en esa peculiar forma de permanecer que es el *olvido*.

Se nos imponen dos grandes discontinuidades en *nuestro* pasado (el pasado de los que aún están vivos): el golpe militar del 11 de septiembre de 1973, en que se inicia la dictadura, y el plebiscito de 1988, en el que el dictador entrega el gobierno al poder civil. Por supuesto que ni el Golpe ni el plebiscito constituyen hoy acontecimientos inexplicables. El problema consiste más bien en la radical discontinuidad que allí reconocemos (el “tránsito” de la dictadura a la democracia), considerado los hechos desde una *escala cotidiana* de representación y comprensión. ¿Qué es lo que remite tales acontecimientos al tiempo de lo cotidiano? La denominada Doctrina de la Seguridad Nacional y su definición ideológica del enemigo (de donde se sigue el concepto de “enemigo interno”), dispuso la totalidad de la existencia como su campo de acción, hizo de la cotidianidad el escondite del enemigo, por eso debía ser sistemática y permanentemente violentada. Se trataba entonces de *buscar al enemigo* en esa cotidianidad, y para ello se elaboraron *listas de nombres*. El ejercicio de la violencia comenzaba con la existencia de esas listas que, debido a la lógica interna de la operación de inteligencia militar, siempre estaban “incompletas”.

²² Katherine Hite: *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América Latina y España*. Santiago de Chile, Mandrágora, 2013, p. 116.

²³ Loc Cit.

Entonces era necesario encontrar a aquellos cuyos nombres aparecían en quienes esas listas, porque serían interrogados para obtener la información que permitiera seguir completando las listas. El General Humberto Gordon, quien fue director de la Central Nacional de Inteligencia (CNI), afirmó en una entrevista concedida a la periodista Raquel Correa: “la seguridad nacional es como el amor, nunca es suficiente”.

En su documentada reflexión sobre el memorial existente en la localidad de Paine, en Chile, Katherine Hite señala que: “de vez en cuando, entre nietos y abuelos estallan tensiones sobre cómo hay que recordar a los seres queridos. Para los abuelos, la memoria tiende a subrayar la muerte y la desaparición, el dolor que conlleva la pérdida, mientras que la Tercera Generación insta a la recuperación del recuerdo de las experiencias vividas por sus seres queridos, para conocerlos como seres humanos”²⁴. La pregunta acerca de ¿cómo recordar? Se relaciona con otra pregunta: ¿qué recordar? En la observación de Hite, podría decirse que los abuelos hacen presente lo irreparable, las preguntas no tienen respuesta; en cambio, para los nietos la memoria misma es una especie de reparación de la ausencia, la pregunta que se hacen es ¿cómo eran esas personas que no pudimos conocer? Ahora bien, en el marco del problema que aquí expongo, ¿cuál es la pregunta que ante estos acontecimientos de muerte nos conduciría hacia la historia? Lo que está en cuestión es precisamente la posibilidad de que el presente reconozca de alguna manera en esos acontecimientos *su* pasado.

En Chile a comienzos de los ‘90, recién terminada la dictadura de Pinochet e iniciando las investigaciones acerca de las violaciones a los Derechos Humanos, se oía por doquier la expresión “Para que nunca más”. Y en la Argentina “Nunca Más” se tituló el *Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, presidida por el escritor Ernesto Sábato. ¿Cómo pueden los seres humanos proponerse hacer la historia a partir de la necesidad de evitar que algo ocurra, especialmente cuando se trata de algo que “ya ocurrió”? Sucede como si el imperativo de salvar al futuro de la repetición de lo funesto es algo que no será posible mientras el presente no se haya hecho cargo del pasado. Pero ¿cómo enfrentar moralmente lo irreparable? Si de lo que se trata es de tener presente lo que sucedió, ¿tiene la *conmemoración* el sentido de una verdadera *reparación*? “La víctima querría que su testimonio jamás se perdiera en el olvido”, escribe el filósofo español Manuel Cruz, pero, “lo sabemos, el destino inexorable de la conmemoración es su vaciamiento, la desembocadura en el *flatus vocis*, cuando no en la liturgia sin contenido alguno”²⁵. El pasado se encarga como pendiente al tiempo presente, pero el dolor que nos desmanda desde aquellos acontecimientos pretéritos nunca puede ser adecuadamente correspondido. Existiría una especie de *desproporción* entre, por una parte, lo que la explicación en perspectiva

²⁴ Op. Cit., p. 120.

²⁵ Manuel Cruz: *La tarea de la memoria. Sujeto, Responsabilidad y Política*, Valparaíso, Ediciones Universidad de Valparaíso, Escaparate, 2016, p. 49.

historiográfica puede señalar como las causas y circunstancias que habrían conducido a las violaciones de los Derechos Humanos y, por otra parte, los hechos mismos que en cada caso se trata de comprender, en la particularidad concreta de su horror. Es decir, la verdad y la justicia, ambas al servicio de la memoria, parecen no ser asunto del conocimiento histórico, como si el hecho mismo de llegar a comprender cómo fue que se produjeron tales acontecimientos de dolor y de muerte fuese una violencia sobre la memoria. Como señala Torodov: “La búsqueda de causas se asimila a la búsqueda de excusas”²⁶.

4. La técnica es el modo en que no pensamos.

En el siglo XX, el siglo del progreso, la técnica llega a constituirse en una forma de pensar *pre-dominante*, es decir, es el *modo en que no pensamos*. Pero no pensar implica dos cosas. Desde una cierta perspectiva, podría decirse que estamos “eximidos” de pensar, porque todo se ha vuelto procedimiento y disponibilidad y porque, además, esta lógica procedimental se extiende hacia la totalidad de la existencia, hasta copar el horizonte. En suma: no se espera del hombre que piense, si es que -en clave ilustrada- lo que entendemos por esto último consiste en proponer *finés*. Si el siglo XX fue el tiempo de la voluntad de cambiar el mundo con arreglo a grandes fines (“ideologías”), en el presente de lo que se trata, en último término, es solo de *establecerse*, al decir de Bauman. Los desastres humanos del siglo XX habrían sido provocados por “los fines”, más precisamente, por la posibilidad técnica de *pensar en realizarlos*. Este es uno de los motivos que reflexiona e film “Stalker” (1979), de Tarkowski.

Pero el *no pensamiento* tiene además otra implicancia. Hoy bajo el nombre de “planeta” el ámbito de lo ente se impone en su *totalidad* como territorio para la construcción material del habitar humano: se ha ido instalando la idea de que mientras el globo terrestre como tal no sea habitable, nadie estará tranquilo. Se dispone por completo de la finitud del planeta debido a que se impone la totalidad infinita; de aquí lo que Hobsbawm considera el mayor problema del siglo XXI: “el ilimitado crecimiento económico cada vez más altamente tecnológico en busca de beneficios insostenibles produce riqueza global, pero a costa de un factor de producción cada vez más prescindible, el trabajo humano, y, podríamos añadir, de los recursos naturales del globo”²⁷. Si el límite del territorio es la esfera planetaria, entonces en sentido estricto el territorio virtualmente *no tiene límites*. No podemos pensar el hecho fundamental de que hoy *la totalidad es el horizonte del pensamiento*. Y la condición a partir de la cual existimos referidos en todo momento a la totalidad es el *desarraigo* (la totalidad no es simple efecto de las tecnologías que operan en los flujos de capital y en las redes de información digital).

²⁶ Tzvetan Todorov: *Los usos de la memoria*, Santiago de Chile, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013, p. 28.

²⁷ Eric Hobsbawm: *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 424.

Pienso que la catástrofe en el presente consiste en la prepotencia de la racionalidad técnica, cuando la vida humana ingresa en un régimen de total *disponibilidad*, deviniendo así prescindible. Por esto es que el presente supone que en el pasado se encuentra el “malentendido” que es la clave de comprensión de nuestros males.

“El interés por el pasado cercano -escribe Henry Rousso- parece inevitablemente vinculado a un momento de violencia paroxística y más aún a la poscatástrofe, al tiempo que viene después del acontecimiento devastador, tiempo necesario para la comprensión, la toma de conciencia, la toma de distancia, pero también tiempo marcado por el traumatismo y por las fuertes tensiones entre la necesidad de recordar y el aliciente por olvidar”²⁸.

El tiempo de lo contemporáneo se abre con la *catástrofe*; esta consiste en un acontecimiento que en sentido estricto no sanciona el fin o el cierre de una época, sino precisamente lo contrario: la *imposible clausura de ese tiempo*. Y también el hecho de que el “término” de ese tiempo ido está alojado en nuestro presente, porque este no es producto de ese tiempo, sino del modo (el proceso) partir del cual se nos aparece como un tiempo otro, diferente (tal como una época de paz buscaría comprenderse a sí misma volviendo a reflexionar el fin de la guerra). Entonces, aquellos hechos que marcan un tiempo que no es el “hoy”, cargan de pasado el presente. Ese tiempo que no se cierra, que, por lo tanto, no termina de constituirse como pasado *respecto al presente*, pone en crisis la idea misma de historia, la posibilidad de leer un curso de sentido en los acontecimientos. La catástrofe no solo hace imposible el cierre del pasado como un período de tiempo otro, sino que también torna incierto el inicio de ese pasado que permanece abierto. En el marco de este problema, podemos entender el paso del Humanismo al humanitarismo.

El filósofo checo Jan Patočka desarrolló en la primera mitad de los años '70 una filosofía de la historia en la que reconocía -desde los antecedentes fenomenológicos de Husserl y Heidegger- el carácter dominante de *la técnica* en el siglo XX. Según Patočka, la historia se inicia con la *conmoción del sentido predado de la existencia*, y podría decirse que esta conmoción acontece en cada fin y reinicio del tiempo histórico bajo la figura de la “época”. Es, por lo tanto, a raíz de esa conmoción que el sentido se da a pensar con el develamiento de su ausencia, y entonces la experiencia del desarraigo conduce a los seres humanos a esperar el sentido en el curso de los acontecimientos. En el siglo XX la conciencia radical de la condición histórica de la humanidad viene dada por el catastrófico desencadenarse de la técnica, proyectando un escenario de devastación no solo en el espacio, sino también en el tiempo: “la experiencia más pavorosa del sinsentido es la que produce contemplar la ruina de los contenidos de sentido parciales, la catástrofe de

²⁸ Henry Rousso: *La última catástrofe. La historia, el presente, lo contemporáneo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria/DIBAM, 2018, p. 23.

comunidades enteras y de mundos espirituales edificados durante generaciones”²⁹. La imagen nos remite, por cierto, al “ángel de la historia” benjaminiano, en que el progreso -ese huracán que arrastra a los hombres hacia el futuro- impide al ángel “recomponer lo despedazado y despertar a los muertos”. Esta imagen expresa en el presente tanto la conciencia de un régimen radical de historicidad, como también una cierta imposibilidad de la historia. Y no se trata aquí de una forma de nihilismo apresurado en sancionar la “falta de sentido” de la existencia humana, sino más bien el hecho de que los acontecimientos han alcanzado una magnitud y una naturaleza tal que parece estar más allá de la diferencia misma entre sentido y sinsentido.

El acontecimiento en el que la Fuerza de la técnica se manifiesta de manera más abrumadora e impensable es la guerra. Tengamos presente que no se trata solo de artefactos y tecnología de destrucción, sino también de un *modo de pensar*. La Técnica es ante todo un modo de pensar, el cual consiste en que cualquier cosa puede ser un *medio* para un fin por realizar. En el marco de un despliegue planetario de la técnica, la guerra se orienta de antemano hacia la aniquilación, pues “todo está permitido”: “La guerra es la mayor empresa de la civilización industrial. Es el producto e instrumento de la movilización total (...); y al mismo tiempo es la liberación de unas potencialidades orgiásticas que en ninguna parte pueden permitirse el extremo de una embriaguez causada por la destrucción y aniquilación”³⁰. Esta es la catástrofe: el grado cero de la historia allí en donde la muerte se ha materializado de manera inédita, en cantidad e iniquidad. Tiene razón Finkielkraut cuando afirma que “en el mundo donde Auschwitz tuvo lugar, la historia ya no puede aparecer como la epopeya del sentido, la verdad en acto, la realización del espíritu”³¹. No se trata de que no sea posible comprender históricamente a Auschwitz, sino la magnitud de la muerte, en tanto esta es el producto de las muertes que *una a una* se sucedieron hasta enterar cifras cuyo objeto ya no se pudo imaginar. En esa materialidad concreta de la violencia acontecida, el sentido se deshace, pues esa *materia* no llega a ingresar en la historia. No se trata de un hecho cuantitativo, pues las cifras más bien operan como significantes de la in-trascendencia de los hechos ante el relato. Londres 38, Villa Grimaldi, Tres Álamos, el Estadio Nacional, son lugares que significan “algo” que no puede ingresar en la historia. Es el sentido de los *memoriales*.

¿Qué hay después del grado cero de la historia, después de la catástrofe? La paz, el triunfo o al menos el retorno de la razón, pero las muertes permanecen *contenidas* en la catástrofe como materia que es irreductible a ese curso de sentido develado *a posteriori* que es la historia, materia que ha quedado “a la vista” de las generaciones venideras. Acaso

²⁹ Jan Patočka: “¿Tiene un sentido la historia?”, en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (91-120), Madrid, Ediciones Encuentro, 2016, p. 114.

³⁰ Jan Patočka: “La civilización técnica, ¿es una civilización en decadencia?, ¿Y por qué?”, en Op. Cit., p. 163

³¹ Alain Finkielkraut: *Una voz viene de la otra orilla*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 15.

siempre ha sido sí, solo que en el siglo XX la técnica hizo la diferencia. ¿Qué es la Humanidad después de Auschwitz y Hiroshima? No me refiero a que haya cambiado nuestra *concepción* de la Humanidad, sino que acaso simplemente esta ya no existe. “Propiamente hablando -escribe Vladimir Jankélevitch-, la grandiosa masacre [la Shoah] no es crimen a escala humana; como tampoco lo son las magnitudes astronómicas y los años luz”³². ¿Qué significa ser “chileno”, *después* de la Dina, la CNI, la “Caravana de la Muerte” y la “Operación Cóndor”? Podría decirse que, en la historia de la paz y la justicia de hoy, en Chile y en el mundo, se encuentra un pasado de muerte que sigue abierto. Ahora bien, la muerte, encriptada en ese pasado que no llegamos a reconocer del todo como nuestro, es lo que hace posible hoy pensar en la paz y en la justicia como un imperativo que demanda con *urgencia* un contenido real. Esta urgencia es la conciencia de que *ya no hay tiempo*, conciencia de que una determinada idea de lo que podría denominarse “el tiempo mismo” - la historia- ya no es posible.

El agotamiento de la idea trascendente de “Humanidad” podría significar un renacer de la historia como conciencia histórica, como *necesidad* de la historia, mas no como necesidad de una *idea* de la historia o de la fe en el *progreso*, sino conciencia de la necesidad de un cambio radical que solo podría venir de la historia. La conclusión aparentemente paradójica de Patocka es fundamental a este respecto: “también es verdad que esta civilización *hace posible* lo que ninguna otra constelación humana anterior, a saber: una vida sin violencia y con una amplia igualdad de oportunidades”³³. Esto no tiene nada que ver con una esperanza ingenua en tiempos de incertidumbre, sino con el hecho de que cuando todo el edificio Humanista se ha venido abajo, cayendo sobre los mismos seres humanos, cuando del Humanismo solo ha quedado una forma de “humanitarismo”: se comienza a reconocer el valor de la vida como tal (y no solo como vida “humana”). La paz y la igualdad en el planeta ya no es una idea posible, sino *la única posibilidad*.

³² V. Jankélevitch: *L'Imprescriptible*, p. 29, citado por J. Derrida en Op. Cit., p. 42.

³³ Patocka, *Ibid.*, p. 168.