

Profesionales de la veracidad

Otra memoria del periodismo durante la Unidad Popular (1970-1973)

Antoine Faure

Prólogo de Juan Pablo Arancibia

Facultad de Comunicaciones y Humanidades
Centro de Investigación y Documentación

Agradecimientos

Ante todo, quiero agradecer al equipo de Ediciones UFT la posibilidad de publicar este trabajo, y a la Facultad de Comunicaciones y Humanidades el apoyo a mi postulación al Fondo de Publicaciones UFT. La directora del Centro de Información y Documentación (CIDOC), Claudia Darrigrandi, también ha sido fundamental para emprender y llevar este proyecto a cabo.

Agradecer, de manera especial, a la historiadora Carla Rivera (USACH) y a Pablo Andrade (director del Museo Histórico Nacional) por toda la ayuda que me dieron; a Joaquín Ramos, ayudante de CIDOC, y al “equipo de transcriptores”: todas las amigas y amigos que prestaron una mano al momento de formalizar el trabajo de recopilación. Sin duda, reconocerán parte de su trabajo en estas páginas.

Al inicio de este periplo, conté con numerosos “informantes” que me orientaron y revelaron dónde buscar y con quién hablar. Algunos están citados aquí. Pero no olvido a todos los otros, académicos y amigos que, generosamente, me dieron un “dato a la pasada” en medio de una siempre empática conversación.

Este trabajo maduró delante de los ojos y detrás de la contención y los consejos de Argelia Villegas Silva. Como siempre.

La otra memoria del periodismo que surge en este texto, es una memoria recogida con solo una grabadora, pero con oídos múltiples, varias manos y, ciertamente, diversos ojos.

PRÓLOGO

Conloquium: la comunidad caída

“Conloquium” significa hacer hablar, provocar un habla, convocar y reunir ciertas voces a su hablar. Así, “conloquium” significa entrevista. Entrevistar, entre-vista, implica hacer hablar para tener en-vista, tener a la vista. De este modo, reunir y convocar unas voces para tener en vistas, es también, escuchar, para hacer ver. Es esta la propuesta de investigación de Antoine Faure, quien invoca ciertas hablas para darnos a la escucha de aquello que adviene, a ponerse en vistas. Esas voces que acuden desde cierta lejanía –del tiempo, de lo extrañado, lo perdido, lo arruinado–, ahora retornan resonando, para re-poner en vistas lo que se habría dado en olvido. Así, estas entre-vistas traen ese olvido, a la memoria.

Habría en la memoria, un olvido que le prefigura, una pérdida, se dice, una borradura, algo indecible e impronunciable, pues en la memoria algo permanece no dicho. De allí que entre memoria y olvido se juegue una sutil pero decisiva crispación, pues la memoria se vuelca compulsiva sobre lo que ella misma no consigue recordar. De allí que el olvido se torne el motivo y acicate que moviliza un deseo informe de volver, de retornar, a lo perdido, enmudecido, donde el lenguaje mismo fracasa y deja por-decir aquello ante lo que ya nada puede. Pues tal como escribe Blanchot: “Hablamos porque corremos el riesgo de olvidar, y todo hablar trabaja activamente contra el olvido, y así no cesa la enigmática relación entre hablar y olvidar”¹.

¹ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008, p. 251.

Aquella condición ruinososa de la memoria craquelada, hecha de letíferos escombros, detritos y fragmentos, concursa –porfiada e insosiega–, en la inquietud por re-cordar lo que se resiste a ser borrado y extinto. De allí que la memoria no sea un mero acto pretérito que anuda y maniat a lo interfecto, antes bien, tórname una iteración intersticial y resistencial de lo occiso e impronunciable que habita como vacío espectral, asolando nuestro presente quietivo y sosiego. Ahí, la memoria inquieta, mas lo hace por su olvido, por aquel inefable espectro que hemos resignado como pérdida y que, sin embargo, indeclinablemente reaparece, ahora, como pulsión vocativa en el lenguaje trémulo de la capilaridad profunda de la piel. Allí, una lítote memorial rezuma el olvido como la exultación de lo espectral.

De este modo, en el “conloquium” nos vienen resonancias de voces extrañadas que acuden a atestiguar lo que resta por-decir. En eso que resta por decir, aparecen espectros insepultos, ahora como falta, como ausencia activa y provocante, esta vez, propiamente pensativa. Así, Faure produce el anudamiento entre memoria y pensamiento, o si se quiere –en términos heideggerianos–, la conmemoración pensativa. Para ello nos pone a la escucha del testimonio de ciertos “testigos”. Faure recuerda a Agamben, quien enseña que, en latín, se reservan dos voces, dos expresiones para referirse a testigo. Primero, la voz latina *testis* se refiere a testigo en tanto que un “tercero” que presencia, narra y relata un hecho, un acontecimiento. Esta condición de “tercero” lo excluye de la escena misma que narra, lo sitúa por fuera, y le presta un pretendido estatuto de neutralidad. Así, el testigo en tanto que *testi* es un metalugar narrativo.

La segunda expresión latina para nombrar al testigo es *superstes*, que se refiere ahora a alguien quien ha vivido una determinada realidad, ha tenido una experiencia, ha transitado un acontecimiento desde un principio hasta un final, y de esa experiencia, el testigo es sobreviviente. Aquí la noción de testigo refiere al que ha logrado sobrevivir a una experiencia. No cualquier experiencia, sino aquella que, al menos en la posibilidad, acusaba el riesgo de la muerte. Así los latinos le llaman testigo al que ha cruzado un umbral y luego ha retornado para testimoniar².

² Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 13-15.

Sin embargo, en el “conloquium” de las voces que aquí testimonian, este libro-testigo nunca se convierte o reduce a una biografía personal, como vivencia individual (*Erlebnis*), sino que concierne al orden de la experiencia (*Erfahrung*), que remite a la historia en común. Este libro-testigo remite entonces a una multiplicidad de voces –colectivas e históricas–, que van delineando el periplo y los meandros agonísticos de un acontecimiento histórico que devendrá en la experiencia de la catástrofe. En ese sentido, este libro-testigo es también un libro-historia, allí donde habitan y susurran múltiples nombres, relatos, recuerdos y procesos, todos ellos delicadamente tejidos e imbricados, en algo que llamamos memoria.

Decir libro-historia no implica decir que es un libro de “Historia”, entendido como un libro de lo pretérito, fijo y muerto. Se trata, antes bien, de un libro-historia como precisamente aquello que se entiende como la condición vivificante de un devenir histórico complejo y adversativo, cuya conflictividad y temporalidad irredenta nunca se cierra, mas porfiadamente se re-actualiza. Se trata de una historia viva, historia de sobrevivientes, una historia donde ella misma es la que sobrevive. Así, Faure al provocar estas voces a su hablar histórico, hace del “conloquium” un ejercicio de rememoración pensativa, aquella que acude a un tiempo-otro, que visita y frecuenta un tiempo-inquietante, aquel que augura y presagia el advenir de lo inhóspito y calamitoso, un tiempo narrado como pasado, pero que es *todo el tiempo*, presente. Así, el “conloquium” de Faure deviene un libro-historia, que es también un libro-memoria.

Pero si historia-memoria es ahora la potencia agónica e irreductible que retorna porfiadamente como presente, adviértase que, en griego, la palabra “historia” (*ιστορία*) –nos enseña el profesor Miguel Valderrama leyendo a Heródoto–, proviene de la raíz *histôr* (*ιστωρ*) que significa testigo ocular, aquel que ha visto la historia. Esto vincula etimológicamente a la figura del *histôr* con la figura latina del *testi* y del *supertes*. De cierto modo, esto reanuda la ambigüedad o duplicidad epistemológica que constituye a la propia “historia”³. Sin embargo,

³ Miguel Valderrama, *Posthistoria. Historiografía y comunidad*, Santiago, Palinodia, 2005, pp. 19-29.

también implica que solo puede ver la historia aquel que ha participado de ella. Solo puede dar testimonio aquel que ha visto la historia, es decir, aquel que “se las ha visto con la historia”. Así, el “conloquium” de hacer hablar para tener en-vistas, es también ahora: hacer hablar para tener en-vistas a aquel *histôr* que se las ha visto con la historia. Así, narrar la historia, desde ya presupone que se ha ocupado algún lugar en ella, pero también, que ella ocupa un lugar en nosotros.

Lo que el testigo tiene por ofrecer es precisamente lo que se ha grabado como experiencia, es decir, lo que ha guardado como memoria. Entonces, si memoria no es lo petrificado en lo pretérito, es más bien lo opuesto: lo viviente que retorna. Memoria, en griego se dice “Mnemosyne” (μνημοσινη). ¿Qué es y quién es Mnemosyne? “Mnemosyne”, “Memoria”, es la madre de las Musas, de las múltiples fuerzas y energías que provienen de la “physis” (φύσις) y que nos pulsan a vivir. De allí que los antiguos representan a las Musas con múltiples artes, pues en ellas se graba el *pathos* extático y el arrobamiento poético esencial de la vida: amor, risa, llanto, pasión, guerra, dolor, ardor, furor y tensión⁴. “Mnemosyne” es la madre de las Musas y sus múltiples relaciones de fuerzas que constituyen y mueven al mundo, pues de la “Memoria” provienen, y en ella se abrigan y desatan las fuerzas que incitan a vivir. Así, “Memoria” se entronca con “recuerdo”, en latín, *recordari*, que viene de *cordis*, corazón. Recuerdo, *re-cordis*, re-cordar es lo que se lleva y graba en el corazón, lo que late en el corazón, literalmente, lo que vuelve, retorna y hace latir al corazón. Así, memoria y recuerdo, es lo que nos mantiene con vida, pues –como escribe Blanchot–, “quien muere olvida y quien olvida muere, así olvidar es morir y morir es olvidar. Habría entre olvido y muerte un misterio inescrutable”⁵.

La filosofía heideggeriana nos enseña que la “Mnemosyne” griega, al alemán se traduce por *Andenken*, que significa “Memoria”, pero más precisamente, conmemoración o rememoración. La conmemoración es traer pensativamente a la presencia, traer al presente lo que se creía pasado⁶. “Memoria” en cuanto rememoración (*Andenken*) en alemán se

⁴ Jean-Luc Nancy, *Las musas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2008, pp. 11-58.

⁵ Blanchot, op. cit., p. 251.

⁶ Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 87-101.

dice también *Gedächtnis*, que se vincula etimológicamente con “gratitud” (*Dank*) y con “pensar” (*denken*). En alemán antiguo –explica Heidegger–, la palabra *Gedanc* significaba “el recordar congregado, que al recordar, congrega”. Luego, la palabra devino al alemán moderno como *Gedanc*, que ahora significa pensamiento⁷. Así, pensar es dar gracias, en cuanto rememorar es la gratitud ante aquello que da a pensar, agradecer a lo que más exige ser pensado. La conmemoración pensativa rinde en “lo pensado” su gratitud a “lo pasado”. “Lo pasado” es allí, lo que nunca, en nosotros, deja de suceder. Se trata entonces de una memoria viva, que en cuanto conmemora en gratitud, piensa y da gracias⁸.

Por ello, esta memoria a la que nos devuelve el “conloquium” de Faure, no es un “diario de vida”, tampoco una retahíla de anécdotas individuales o biografías aisladas, sino que sus biografías –escrituras de vida, que son también vidas escritas–, son las escrituras hechas con vida y sobre la vida, en-común. La conmemoración que nos trae el libro de Faure, es la memoria viva como memoria histórica, es la memoria colectiva de un pueblo o una comunidad que rememora. No es el individuo, a solas, quien re-memora, sino que su rememoración se suscita en lo-común, y con ello, suscita lo-en-común. Quienes aquí conmemoran a los suyos, en su rememorar, invocan múltiples nombres, rostros, voces, gestos y gestas, de los que ya no están y, sin embargo, *in memoriam*, continúan aquí.

Esta, la que aquí comparece, no es una memoria institucional. Sabido es que la historia oficial se empeña en ritualizar y legitimar sus crímenes, colonizando y fosilizando la memoria. La historia oficial confina la memoria en un museo, la dociliza y desinfecta de conflicto, la estetiza y escenifica espectacular. En esa historia-memoria-oficial, nunca queda grabada otra cosa que no sea el triunfo aplastante de los vencedores, pues antes que promover el olvido, la memoria-historia oficial solo celebra y monumentaliza su cruenta victoria. Este parece ser el sentido de las palabras de Nietzsche, al afirmar que tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica, pues “para que algo permanezca en la memoria se lo

⁷ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 128-131.

⁸ Martin Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, pp. 15-17.

debe grabar a fuego; por ello solo lo que no cesa de doler, permanece en la memoria”. De allí que, cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria –escribe Nietzsche–, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos, “todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica”⁹.

Bajo el dispositivo mnemotécnico de oficialización de la historia y la memoria, la comunidad es, ahora, pacificada. Todo ello opera como una conjuración, pues, en el rito de pacificación, se activa una tecnología mnemónica, una economía política de la memoria destinada a restaurar y legitimar el orden. Si la historia oficial pacifica y anestesia, lo hace para conjurar el peligro del espectro que retorna y acecha incesantemente al orden. La historia oficial es portadora y promotora de la comunidad pacificada y unificada, bajo el imperativo de orden vencedor, una vez más, restaurado. Sin embargo, y a pesar de todos sus empeños por higienizar la historia de conflicto, este reaparece porfiadamente, una y otra vez, como la amenaza espectral que le asedia, pues –como escribe Blanchot–, el dolor desune, mas no de una manera visible –por medio de una dislocación o de una disyunción–, desune de una manera silenciosa, acallando el ruido que portan las palabras. Sin embargo, “el dolor perpetuo, perdido, olvidado –como la contrariedad eterna del día y la noche–, deja a aquel espectro que ya no mira, condenado al retorno, y que ya no partirá jamás”¹⁰.

Así, pues, ¿qué memoria ha querido tener en-vistas este “conloquium”? Faure ha dicho: “una memoria otra”. Precisamente, eso “otro” de la memoria, conmina una memoria prohibida, una memoria de lo proscrito, de lo ilícito, de lo acallado. Esta memoria habla de una palabra obliterada, de un lenguaje sangrientamente silenciado, todavía sujetado, amordazado, silente. Jean Genet ha escrito que las más bellas historias son las historias proscritas, sepultadas, censuradas, las historias abolidas, perseguidas, aquellas historias que solo se han de contar en voz baja. Hablar así la historia –dice Genet– es hablar en susurro, en sigilo, es el

⁹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 79-80.

¹⁰ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, p. 126.

hablar en secreto, un hablar prohibido, que queriendo aun hablar, no quiere ser escuchado –al menos no por todo el mundo–; es un habla que se destina al cómplice, al compañero, un habla que cuando habla requiere burlar la vigilancia¹¹. Este es el habla de los perseguidos, es el habla de los prisioneros, es el habla prohibida de los oprimidos que tramam su liberación. Esta es la palabra altiva y soberana que desafía con belleza todo cuanto la oprime, de allí que Bataille se pliegue a Genet afirmando que “La belleza que provoca un canto es la infracción de la ley, la infracción de la prohibición, que es también la esencia de la soberanía. La soberanía es el poder de elevarse, en la indiferencia ante la muerte, por encima de las leyes que aseguran el mantenimiento de la vida”¹². Se trata entonces de una palabra litigante y polémica, en cuyo hablar adviene una memoria adversativa que toma posición, pues como afirma Benjamin, articular históricamente lo pasado no significa conocerlo “tal como ocurrió”. Antes bien, significa apoderarse de un recuerdo tal como fulgura en el instante de un peligro, uno que amenaza tanto al acervo de la tradición como a sus receptores. “Pues el peligro mayor ahí –escribe Benjamin–, es uno y el mismo: convertirse en instrumento de la clase dominante. En cada época hay que intentar sustraer a la tradición del conformismo y, de ese modo, superarla”¹³. De esta manera, la historia-memoria que nos trae Faure, es una historia de disidencia y desacato, de una discordia, aquella que marca el retorno de la irredenta condición agonística de la comunidad política.

Esta condición irremediamente agonal de la comunidad, es lo que Valderrama ha tenido en llamar: lo “intratable”. Allí la historia se empeña en la urgencia de suprimir o sofocar la violencia belicosa y desgarradora que lo constituye. Este acontecimiento que Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet comprenden como advenimiento trágico, señala el encadenamiento de acciones que conduce inevitablemente a la catástrofe¹⁴. Esta impresión –escribe Valderrama– hace de la escritura de la historia un tipo de maquinación trágica que se esfuerza

¹¹ Jean Genet, *Milagro de la rosa*, Madrid, Debate, 1994.

¹² Georges Bataille, *La literatura y el mal*, París, Gallimard, 1957, p. 212.

¹³ Walter Benjamin, *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 142.

¹⁴ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 80-85.

desmesuradamente en conjurar la desmesura que su misma actividad expone. Desmesura que habla en todas partes de lo intratable, y que la historia intenta neutralizar a través de la antipolítica de la representación. De una política que es una antipolítica, por cierto, y que pone en peligro los interdictos constitutivos de la comunidad, aquellos que la sostienen en lo que se podría llamar su fraternización¹⁵.

Pues, si en su traza más distintiva la historia se caracteriza por representar lo intratable en el seno de la comunidad, esta representación solo es posible a condición de suspender la catástrofe que la propia escenificación de lo intratable necesariamente avista. (...) La ciudad prohíbe al poeta trágico renovar la memoria de los males que le son propios. Todo está dicho, protesta Nicole Loraux: “la política es hacer como si nada hubiera ocurrido. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el asesinato, ni el resentimiento ni el rencor. Máquina antitrágica, la política no quiere saber del no-olvido. Máquina antipolítica, la tragedia busca pese a todo representarlo. Ambas maquinaciones de lo uno y lo otro, no hacen sino reforzar el olvido del no-olvido”¹⁶.

De allí que lo intratable de la historia se vuelva su desastre impronunciable en cuanto escenifica su condición calamitosa, tornando su propia escritura-memoria en un lenguaje afásico que al mismo tiempo que pulsa su fraseo, lo silencia. Si se pronuncia el desastre –escribe Blanchot–, sentimos que ya no es una palabra, ni un nombre, y que en general no hay nombre para ello, sino siempre toda una frase embarrullada o simple en la que lo infinito del lenguaje, en su historia no acabada, en su sistema no cerrado, trata de que se haga cargo de él un proceso de verbos, pero, al mismo tiempo, en la tensión nunca apaciguada entre el nombre y el verbo, trata de caer una interrupción fuera de lenguaje sin dejar, no obstante, de pertenecerle. Así, “el desastre” es lo que queda por decir cuando se ha dicho todo, el desastre marca la ruina del habla, el desfallecimiento de la escritura, un rumor que murmura, lo que resta sin resto; siempre por venir y, sin embargo, al mismo tiempo, pasado¹⁷.

Es ante la experiencia del desastre que adviene la imposibilidad de la memoria, pues ella misma ha quedado en ruinas, pues en lo arruinado,

¹⁵ Miguel Valderrama, *Heródoto y lo insepulto*, Santiago, Palinodia, 2006, pp. 117-122.

¹⁶ Op. cit., pp. 122-126.

¹⁷ Blanchot, *Escritura del desastre*, p. 70.

yace lo “irreparable”, aquello que señala el fracaso de la historia ante lo intratable, modulando su elisión con un “olvido inmóvil”, aquello que Blanchot llama la “memoria de lo inmemorable”: pues solo así se describe el desastre sin desolación, en la pasividad de un abandono que no renuncia, no anuncia, sino su impropio retorno¹⁸. De allí que para intentar pronunciar el desastre, lo intratable, lo irreparable –escribe Blanchot–, “habría pues que volverse hacia una lengua jamás escrita, pero siempre por prescribir, para que esa palabra incomprensible sea entendida en su desastrosa pesadez e invitándonos a volvernos hacia el desastre sin comprenderlo ni soportarlo”¹⁹.

Así, pues, ante la catástrofe, se curva y co-implica la relación de remisión entre la ruina de la memoria y su pulsión de olvido. En la escansión entre memoria y olvido, adviene la irrevocable exigencia del no-olvido o, si se quiere, la rememoración pensativa. Heidegger lo designa como el “valiente olvido”. ¿Y qué es eso? Por lo general, afirma Heidegger, lo conocemos bajo la forma de un “no-pensar-más-en-ello”, que no es sino una manera de provocar el “pensar en”, como provocar la memoria que piensa (*Andenken*)²⁰. Entonces, resulta lícito preguntar por aquella relación consustancial y remisional, que al mismo tiempo escande y elide, el hilvanado entre memoria, olvido y pensamiento. ¿No es esta relación equívoca, inconclusa, fallida y fatal, pero sin embargo, inevitable, por la que se pregunta Loraux? ¿No es esta la pregunta crucial por la politicidad de la memoria y del olvido, es decir, aquella pregunta a la que está conminada la propia comunidad para tornarse así, ella misma posible? Trátase de la pregunta iterada –una y otra vez–, por la experiencia común de la política, o sea, aquella que pregunta por la posibilidad misma de la política, que no es otra cosa que preguntar si la comunidad es posible. Precisamente Loraux cursa y remonta esta pregunta, pensando en los orígenes de la política, allí donde, tras la guerra civil de Atenas, en el año 403 a. C., el olvido fue la decisión ateniense para restablecer la unidad de la comunidad política. De modo que Atenas hizo jurar a los ciudadanos que no recordarían los males ni las desgracias sufridas en el pasado, que nadie volvería a desenterrar

¹⁸ Op. cit., p. 11.

¹⁹ Op. cit., p. 29.

²⁰ Heidegger, *Aclaración a la poesía de Hölderlin*, p. 103.

las desdichas, ni recordaría a los muertos ni las violencias padecidas. Entonces, tras la guerra, los vencedores se aliaron con sus antiguos adversarios, comprometiéndose y solemnemente juramentando “no recordar las desgracias” del pasado²¹.

Si la comunidad política está ineluctablemente constituida por el principio “trágico-político” de lo agonístico, no puede ella dejar de estar irrevocablemente ceñida por la imbricación provocativa entre memoria y olvido, de suerte que –escribe Blanchot– el olvido es la vigilancia misma de la memoria, la potencia guardiana gracias a la cual se preserva lo oculto de las cosas y gracias a la cual “tanto los hombres mortales como los dioses inmortales, preservados en lo que son, reposan en lo oculto de sí mismos” (...) “De modo que, olvidar es contener en su secreto la fuerza mediadora, puesto que lo que así se borra de nosotros debe regresar a nosotros, enriquecido por esa pérdida e incrementado por esta falta”²². Es en ese hiato constitutivo entre memoria y olvido que emerge fulgurante la sombría y amenazante potencia de lo espectral. El espectro allí venido a la memoria –y venido como memoria–, habla la lengua del “duelo”. Pues, en el panegírico poético del duelo –escribe Valderrama–, “el Poema del duelo, la Odisea contaría la historia de un duelo inolvidable, la pena de una ausencia para la cual no existe olvido posible”²³. Agrega Valderrama: “En el canto del aedo se está en presencia de un pasado que no es pasado... para que el pasado se incorpore al presente, se precisa la materialidad de la lágrima. Las lágrimas que ruedan por las mejillas de Ulises al escuchar el canto de sus propias acciones son lágrimas de duelo”²⁴.

En ese trabajo del duelo, siempre en marcha, en esa tarea interminable sobre una deuda infinita –escribe Derrida–, “el fantasma sigue siendo lo que más da que pensar”. Pues, lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, re-apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues “el re-aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido”²⁵. Pero este es precisamente uno de los misterios del “pensar rememorante”: que dirige su pensamiento hacia

²¹ Nicole Loraux, *La ciudad dividida*, Madrid, Editorial Katz, 2008, p. 11.

²² Blanchot, *La conversación infinita*, pp. 400-401.

²³ Miguel Valderrama, *Coloquio sobre Gramsci*, Santiago, Palinodia, 2016, p. 17.

²⁴ Op. cit., pp. 19-20.

²⁵ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 115.

lo que ya ha sido, pero de tal manera que eso mismo que ya “ha sido”, en el propio movimiento de pensar hacia él, se curve y tome la dirección contraria y se vuelva hacia aquel que lo piensa. Si el pensar en lo “ya sido” –escribe Heidegger–, le deja a este su ser y no estorba su dominio por culpa de querer contarle de modo precipitado en algún tipo de presente, “experimentaremos que lo ‘ya sido’, gracias a su movimiento de retorno en la ‘memoria’, sale por encima y más allá de nuestro presente y viene a nosotros como algo futuro. De pronto, la ‘memoria’ tiene que pensar lo ‘ya sido’ como algo que todavía no se ha desplegado”²⁶.

De allí que Bataille afirme que “el pasado, muerto en apariencia, está aún más vivo que la apariencia actual”²⁷. Pues –como escribe Derrida–, “el cadáver quizá no esté tan muerto, tan simplemente muerto como la conjuración trata de hacernos creer. El desaparecido aparece siempre ahí, y su aparición dista de no ser nada. Dista de no hacer nada. Suponiendo que los restos mortales sean identificables, hoy se sabe mejor que nunca que un muerto debe poder trabajar”. El trabajo espectral, explica Derrida, consiste en hacer que se trabaje, quizá más que nunca, pues ello obedece a un modo de producción del fantasma que, a su vez, es un modo de producción fantasmático. “Como en el trabajo del duelo, después de un trauma, la conjuración debería asegurarse de que el muerto no volverá”. Sin embargo, Derrida acusa la paradoja que existe en querer conjurar el espectro, pues querer decir: “no fue más que un fantasma”, implica que no pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo, dado que: “un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por re-aparecer”²⁸.

En aquella irreductible porfía espectral que retorna, pregunta Valderrama: “¿Qué sucedería si el no-olvido nombrara la amenazante memoria que guarda lo irreconciliable, la mudez testimonial de los nombres-insepultos que claman: no habrá duelo?”²⁹. El propio Valderrama responde: “Las figuras de la desaparición vuelven sobre el presente, vuelven para señalar su caída”³⁰. Pero esta caída nunca es unilateral, sino toda ella radicalmente relacional, pues lo caído allí es lo-común. ¿Caído a qué? Precisamente a ese riesgo y amenaza primordial

²⁶ Heidegger, *Aclaración a la poesía de Hölderlin*, pp. 110-111.

²⁷ Bataille, op. cit., p. 211.

²⁸ Derrida, op. cit., pp. 113-115.

²⁹ Valderrama, *Posthistoria. Historiografía y comunidad*, p. 130.

³⁰ Valderrama, *Coloquio sobre Gramsci*, p. 32.

que constituye a la propia comunidad. Aquello que la representación busca incesantemente apaciguar, pero ineluctablemente retorna indócil con potencia y bravura irrefrenable: el “agonismo trágico” que asedia a la ciudad, a lo común, y cuya máxima expresión es la “stasis”, o guerra interna de la propia comunidad, cuya fatalidad la transforma de modo irrevocable, irreparable³¹.

Ese parece ser el carácter de las palabras de Vidal-Naquet cuando afirma que el conflicto trágico amenaza a la ciudad, pues “la tragedia es, en cierto sentido, lo contrario de la comunidad cívica. La tragedia es una crisis, negativa o positiva, tras la cual ninguno de los héroes es semejante a sí mismo”³². Pues en ese retorno espectral amenazante se desata un doble juego, aquel que Louis Garnet identifica en la ambivalencia del *alástor*, *miástor*, *alitériros*, que se refieren tanto al fantasma de aquel que, habiendo muerto en forma violenta, persigue vengativo a su asesino, como al criminal que es objeto de esa persecución. Así, una misma potencia –escribe Vernant–, demoníaca y aterradora, engloba a los dos y sujeta uno al otro. “El muerto, trastornado, agitado, aterrado, no puede descansar en paz y por eso ‘vuelve’ para trastornar, agitar y aterrar al espíritu de su perseguido, que a su vez se vuelve ese delirio, esa rabia, ese pavor del cual es tanto causa como víctima”³³.

Es en ese arrobamiento agonal de la fuerza que asola a la ciudad, que adviene la temible caída a la embriaguez aterradora de la fuerza, la caída ante un poderío informe capaz de hacer sucumbir a los hombres, pues la fuerza –escribe Simone Weil– es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. “Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien, y, un instante más tarde, no hay nadie”³⁴. Ante esta embriaguez aniquilante de la fuerza, portadora y promotora de la capacidad de exterminio, nadie queda a salvo, pues la misma figura del *alástor* sintetiza la caída ejecutora de la comunidad ante sí misma. Así, la embriaguez –escribe Nancy– lleva consigo el legado del

³¹ Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas*, Madrid, Akal, 2008, pp. 51-81.

³² Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, Madrid, Abada Editores, 2004, p. 73.

³³ Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la Antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 84.

³⁴ Simone Weil, *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005, p. 15.

sacrificio: la comunicación con lo “sacrum” por medio de lo fluido y su derramamiento, la excepción, el exceso, el afuera, lo vedado, lo divino. “La embriaguez vendría a ser, en definitiva, el triunfo de un sacrificio cuya víctima sería el propio sacrificador”³⁵.

De allí que, en cuanto comunidad caída, ante el advenimiento de la potencia memorial del espectro que retorna imposible, escribe Derrida, “Nos sentimos observados, a veces vigilados, por él, incluso antes de cualquier aparición. Sobre todo, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una visita. Nos hace visitas. Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos”. Explica Derrida que visita proviene del latín “visitare”, que es el frecuentativo de “visere”, que es ver, examinar, contemplar. De allí que el asedio de lo espectral ocurra como la recurrencia de una visitación, que es la aparición y re-aparición, como la venida que no nos olvida, y que en ello, tampoco nos deja olvidar. Esta visitación de lo in-hóspito, nunca es una afuera exterior o ajeno de la comunidad, sino que ahora se hospeda inquietante en nuestra más profunda intimidad. De allí que el retorno memorial de lo espectral “pueda significar la inspección severa o el violento allanamiento a la morada”³⁶. En esa condición inhóspita y ominosa de la comunidad que rememora su caída en su no-olvido, precisamente se tensa aquella disyunción del tiempo entre pasado, presente y futuro, pues desde los escombros del tiempo arruinado nos visita “el ángel de la historia” trayéndonos el pensar rememorante, donde aquello que se creía “cuanto más pasado”, ahora, cuanto más intenso re-torna, recordándonos que en su interior moramos, pues aquello está siempre por-venir.

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que pareciera estar a punto de alejarse de algo que lo aterroriza. Sus ojos y su boca están abiertos de forma exagerada y sus alas, extendidas. Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Es el ángel que ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos aparece una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que constantemente amontona ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Este ángel querría detenerse, despertar a los muertos y reunir lo destrozado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que, como se envuelve en sus alas, no le dejará plegarlas otra

³⁵ Jean-Luc Nancy, *Embriaguez*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2014, p. 20.

³⁶ Derrida, op. cit., p. 117.

vez. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro, que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él de la tierra hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso³⁷.

En esa disyunción del tiempo-catástrofe, la historia parece retornar, cual si fuera siempre, por primera vez. Faure, en su “conloquium”, ha curvado el tiempo, una vez más, para poner en-vistas, un hablar pretendidamente pretérito, pero que ahora es también un visitar, que nos visita, como presente. Entonces, Faure ha conseguido un testimonio, es decir, ha hecho hablar a sobrevivientes. Sabemos que no es exageración decir que todos ellos –por lo que pensaron e hicieron–, ciertamente pudieron ser asesinados. Como muchos otros, sufrieron exilio y represión. La memoria-historia que habla en este “conloquium”, no ha sido otra que una conmemoración pensativa, allí donde rememorar y pensar se con-funden, allí donde re-cordar es *volver a vivir* lo vivido. En este “conloquium” se ha suscitado un pensar que rememora, pero que también es gratitud a lo que da que pensar. Por esa gratitud pensativa, es que damos gracias a Antoine Faure por su trabajo, por hacerles hablar desde la lejanía de un tiempo en ruinas. Pero también, muy especialmente, damos gracias a Hernán Miranda, Leonardo Cáceres, Gustavo González, Guillermo Saavedra y Ernesto Carmona, por lo que con su lenguaje libertario escribieron sobre la historia, sobre sus vidas, pero también sobre las nuestras. Estos testigos protagonistas de su historia enfrentaron el riesgo de la muerte por atreverse a pronunciar una lengua que expande y libera los horizontes de nuestra sociedad. El testimonio de estos sobrevivientes de la palabra soberana, da cuenta de que ellos han quedado con vida, pero junto a ellos, sobrevive porfiadamente también, el lenguaje y el pensamiento de la libertad.

Juan Pablo Arancibia Carrizo
Doctor en Filosofía Política
Universidad de Chile

³⁷ Benjamin, op. cit., p. 146.