



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte
Programa de Doctorado en Literatura Latinoamericana

INTENSIDAD DEFINITIVA DE LO ANIMAL: LA POTENCIA QUE EL FRACASO BIOPOLÍTICO ILUMINA

Un análisis del binarismo antropocéntrico hombre/animal durante las dictaduras latinoamericanas a partir de tres obras testimoniales: *Su paso*, *Oblivion* y *Cerco de púas*



Tesis para optar al grado de Doctor en Literatura Latinoamericana

Por: Aylén Pérez Hernández

Concepción - Chile

Diciembre 2021

Profesor Guía: María Luisa Martínez Muñoz

Departamento de Español. Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

AGRADECIMIENTOS

A mi hermana, mi madre, mi padre y su esposa por estar siempre presentes con su amor incondicional, por la fortaleza en tiempos difíciles, por los mensajes a toda hora, por los ánimos y, simplemente, porque no hubiese podido llegar hasta aquí sin ustedes.

A mi pareja, amigo, compañero y cómplice en alegrías y desvelos, mi mayor gratitud por las nuevas esperanzas y la aventura, por el amor sincero, por acompañarme en estos años llenos de incertidumbres, pero también de mucha entrega, ternura y afectos.

A todos los familiares y amigos que, de cerca o de lejos, se mantuvieron constantemente preocupados de este proceso académico y de mi bienestar físico y emocional.

Al Programa de Doctorado en Literatura Latinoamericana por abrirme las puertas y permitirme compartir esta bella y retadora experiencia; así como a todos los docentes e investigadores involucrados en mi formación.

Al profesor Edson Faúndez, por la oportunidad y la preocupación constante; al profesor Mario Rodríguez, por el afecto y la sabiduría; y, en especial, a mi tutora María Luisa Martínez, por el cariño, el acompañamiento, la persistencia y la confianza.

A Lilian Guenante, por la empatía, la amabilidad, la ternura y el ofrecimiento de ayudarme siempre desde el primer día que contactamos, a través de pantallas y a miles de kilómetros de distancia.

A los “otros” que, por algún desvarío de la memoria, quizás no mencione de forma directa en estas breves líneas, pero cuyas esencias me acompañan y me guían en esta constante búsqueda de intentar convertirme cada día en un mejor ser humano.

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
I CAPÍTULO REFERENCIAL: LITERATURA TESTIMONIAL CONCENTRACIONARIA: POÉTICAS Y POLÍTICAS DEL GÉNERO	29
1.1- Breve genealogía del testimonio literario latinoamericano	29
1.2- Ficción, verdad y estructura del sentir	49
1.3- Narrar lo indecible: ¿cómo contar el trauma?	65
1.4- El testimonio entre la imagen del pasado y su reconstrucción	81
II CAPÍTULO TEÓRICO: ANIMALIDAD Y BIOPOLÍTICA: EL HUMANISMO BESTIAL CONTRA LAS BESTIAS	99
2.1- <i>Humanitas</i> vs <i>Animalitas</i> : el conflicto esencial	99
2.2- Ni binarismo ni continuismo: multiplicidades, contagios y rizomas	116
2.3- El poder soberano de un Leviatán sobre la <i>nuda vida</i> de un <i>homo sacer</i>	134
2.4- De la biopolítica a la necropolítica: el cuerpo sin duelo	151
III CAPÍTULO DE ANÁLISIS: EL ANIMAL LATINOAMERICANO EN TRES OBRAS DE LA DICTADURA	164
3.1- Primer acercamiento a <i>Su paso</i> , <i>Oblivion</i> y <i>Cerco de púas</i>	164
3.2- Iniciaciones en el proceso de deshumanización	211
3.3- La tortura: un mecanismo efectivo para animalizar(se)	232
3.4- Del matadero a la cárcel: excepción normalizada e inmunidad institucional	257
3.5- Intensidad definitiva de lo animal: la potencia que el fracaso biopolítico ilumina	282
CONCLUSIONES	298
BIBLIOGRAFÍA CITADA	305
FILMOGRAFÍA CONSULTADA	312

ÍNDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN

Presentación del tema — Corpus de análisis — Coordenadas metodológicas — Hipótesis — Objetivo general y específicos — Pregunta de investigación — Perspectiva de análisis

I- LITERATURA TESTIMONIAL CONCENTRACIONARIA: POÉTICAS Y POLÍTICAS DEL GÉNERO

1.1- Breve genealogía del testimonio literario latinoamericano

Primeras expresiones testimoniales — El testimonio y las ciencias sociales (*life stories*) — Características del género — Contexto y auge del testimonio — El canon literario occidental — Institucionalización del testimonio — Premio Literario Casa de las Américas — Auschwitz y América Latina — La era del testigo — La práctica testimonial como denuncia — El paradigma de la memoria — El giro subjetivo y el giro lingüístico (Sarlo) — La objetividad entre paréntesis (Maturana) — Humanización de la Historia

1.2- Ficción, verdad y estructura del sentir

La ciudad letrada y los géneros ancilares — La crítica y la clasificación del testimonio — Contenido o forma — Inclusión o no del género como parte de la literatura — El testimonio frente a la idea de objeto literario acabado (Garramuño) — Efecto de *realidad/verdad* — Lo jurídico vs lo literario — La verdad del testigo en su singular e irreplicable experiencia (Vattimo) — El pacto referencial (Miraux) — La estructura del sentir (Williams) — La intervención del *letrado solidario* — El testigo sin testigo (Forster)

1.3- Narrar lo indecible: ¿cómo contar el trauma?

Lenguaje y trauma (Caruth y LaCapra) — La experiencia fragmentada — Lo indecible y el testigo integral (Levi y Agamben) — El vacío dialógico en la construcción del relato — Regresar a(de) la situación límite (Jelin) — Los restos de lo real (Garramuño) — Una literatura con sentido inacabado — El arte de narrar llega a su fin (Benjamin) — La deslocalización de los sujetos — El poder terapéutico de la escritura — Atemporalidad en el relato: la presencia latente (Kaufman) — La escritura del desastre (Blanchot)

1.4- El testimonio entre la imagen del pasado y su reconstrucción

Memoria e Historia — La *creencia* en la representación histórica (Voltaire) — Experiencia y observación: la nueva ciencia del hombre (Hume) — El recuerdo garantiza la verdad de la historia — Convenciones epistémicas ante un texto — Subjetividad y memoria en el conocimiento histórico — Configuración poética de lo *real pasado* (White) — Intencionalidad histórica (Ricoeur) — Testimonio: materia referencial del conocimiento histórico — La presencia de lo ausente — El devenir-imagen

II- ANIMALIDAD Y BIOPOLÍTICA: EL HUMANISMO BESTIAL CONTRA LAS BESTIAS

2.1- *Humanitas* vs *Animalitas*: el conflicto esencial

Especismo y ontología binaria — Vidas paralelas (Berger) — El animal-máquina (Descartes) — Alma y cuerpo: sustancia pensante y sustancia extensa — El hombre-máquina (La Mettrie) — La ley natural — El humanismo occidental — Las civilizaciones como invernaderos antropogénicos (Sloterdijk) — Influencias inhibitoras y desinhibidoras — La máquina antropológica de los modernos — La presencia inmanente de lo animal (Bailly) — Otra forma de pensamiento — Pobreza de mundo: una riqueza incomparable

2.2- Ni binarismo ni continuismo: multiplicidades, contagios y rizomas

La guerra entre las especies (Derrida) — Bordes y multiplicidades — El *animote* frente al singular general El Animal — *Différance*, no diferencia — La máquina antropocéntrica y el esquema dictatorial — Frente al límite (Todorov) — Multiplicidad como dimensión del rizoma (Deleuze y Guattari) — Principio de conexión — Principio de multiplicidad — Principio de ruptura asignificante — Hacer lo múltiple (n-1) — El calco frente al mapa — El relato concentracionario: un calco que deviene mapa

2.3- El poder soberano de un Leviatán sobre la *nuda vida* de un *homo sacer*

Biopolítica — Cuerpo y poder (Foucault) — Creación de la *nuda vida* (Agamben) — Bíos y zoé — Inclusión por exclusión — *Homo sacer*: una vida in-sacrificable — Matar sin cometer homicidio — Doble exclusión: divina y humana — Relación de *bando* — El campo de concentración: espacio biopolítico por excelencia — La excepción deviene regla — El *musulmán*: producto más extremo del campo — La bestia y el soberano (Derrida) — Críticas derrideanas a las teorías de Agamben — Modelo teológico del Leviatán

2.4- De la biopolítica a la necropolítica: el cuerpo sin duelo

Bio-necropolítica: el derecho de matar (Mbembe) — Silenciamiento del cuerpo — Registro de una generalidad indiferenciada — Ritual y duelo: una manera de pensar la muerte humana (Giorgi) — Una política del cadáver — Borrar la huella del *viviente* — El cadáver sin memoria ni comunidad — Dislocación del pacto sepulcral — La falla del necropoder — El animal: desestabilizador de los mecanismos ordenadores de cuerpos — Las personas y las cosas (Esposito) — Dominar el animal que me habita

III- EL ANIMAL LATINOAMERICANO EN TRES OBRAS DE LA DICTADURA

3.1- Primer acercamiento a *Su paso*, *Oblivion* y *Cerco de púas*

Su paso (2011) — La tercera persona y el diálogo: estrategias discursivas predilectas — Pacto de lectura ambiguo — Recurrente uso de la ironía — Relato analítico y reflexivo — *Oblivion* (2007) — Historiar no es lo importante — ¿Testimoniar para olvidar o para recordar? — Una narración fragmentada — Escribir con los restos de lo real — *Cerco de púas* (1977) — Testimoniar desde el durante — Un relato apremiante hecho de detalles — Denunciar y *literaturizar* — Los perros como figura alegórica

3.2- Iniciaciones en el proceso de deshumanización

Centros de detención clandestinos — Politizando las diferencias en lugar de naturalizarlas — El “ser nacional”: única identidad posible — Las operaciones de limpieza — Animalización de los detenidos — Acciones absurdas e instrumentalizadas sin fin alguno — Microfísica del poder — Derroche del tiempo — Romper los marcos referenciales de los detenidos — Desgaste emocional — El miedo como herramienta — Supresión del habla — Invención de seres monstruosos — Vigilancia extrema: el Panóptico

3.3- La tortura: un mecanismo efectivo para animalizar(se)

Tortura: la demostración más intensa de poder (Sofsky) — Proyecto de demolición individual y despersonalización — “Recuperable”, “en proceso de recuperación” o “irrecuperable” — Someter al suplicio, no matar — El circo del perverso: sadismo y entretenimiento durante la tortura — Los *criminales de bata blanca* — Transformarlos en un trozo de carne viva — Alucinaciones en los detenidos — Más allá del hacer morir y dejar vivir: *hacer sobrevivir* — El miedo a la agonía sin fin

3.4- Del matadero a la cárcel: excepción normalizada e inmunidad institucional

Solo son animales — Las cárceles dictatoriales: potenciales extensiones de mataderos — Dimensión estructural y jerárquica de la violencia — La soberbia de creernos Dios — Soldados de otro planeta — Doble estructura social — El “adaptado”, el “hijo de puta” y el “enfermo” — Espacios de excepción normalizada — Justicia militar: la más humana y justa de todas — Aún no hay autorización, pero un accidente lo sufre cualquiera — El campo desterritorializado — Una nueva especie de caníbales

3.5- Intensidad definitiva de lo animal: la potencia que el fracaso biopolítico ilumina

Maquinaria antropocéntrica, binaria y especista — La realidad es otra: múltiple, heterogénea y rizomática — ¿Quién es “el animal”? — El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad — No todos somos iguales — Un sistema hegemónico, pero en lo absoluto homogéneo — El plan de consistencia o inmanencia (Deleuze y Guattari) — Devenires animales y agenciamientos: ni evolución ni regresión, una involución creadora — Comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas

RESUMEN

Las dictaduras latinoamericanas representan uno de los escenarios de violencia extrema donde el biopoder ha tenido su máxima expresión. Durante estos contextos de represión institucionalizada y excepción normalizada, el tradicional binarismo hombre/animal de la filosofía occidental (que de por sí no es natural sino producido por el hombre) es transformado en uno aún más antinatural donde el ser humano deshumanizado ocupará el lugar del animal no-humano. Dado que la maquinaria dictatorial había asumido previamente que del lado del animal podían anularse y violentarse todos los derechos, esta misma acción recayó sobre aquellos sujetos calificados como menos humanos. Lo animal representó así, de forma peyorativa, un punto de referencia para establecer relaciones de dominación dentro de la propia especie humana. Aquel binarismo impuesto por nuestra especie, unido a un continuismo con el que no se respetaba la diversidad de lo viviente, habría mutado a lo largo del tiempo hasta derivar en una violencia que amenazaría la existencia del ser humano.

Para intentar comprender entonces el funcionamiento de aquella maquinaria antropocéntrica, especista y binaria puesta en marcha durante las dictaduras del Cono Sur, así como el modo en que los sistemas de dominación estructuraron y jerarquizaron los cuerpos molares y moleculares, se han seleccionado tres obras testimoniales sobre el período concentracionario aludido: *Cerco de púas* (1977) del chileno Aníbal Quijada; *Oblivion* (2007) de la uruguaya Edda Fabbri y *Su paso* (2011) del argentino Carlos Bischoff. Asimismo, se ha recurrido a varios teóricos e investigadores para abordar determinadas tesis y teorías que contribuyeran a alcanzar los objetivos investigativos propuestos. Algunos de los aludidos, entre otros, son: Jaume Peris Blanes, Paula Simón, John Beverley, Hugo Achugar, Florencia Garramuño, Raymond Williams, Ricardo Forster, Jacques Derrida, Humberto Maturana, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Roberto Esposito, Maurice Blanchot, Michel Foucault y Gabriel Giorgi.

PALABRAS CLAVE

Testimonio concentracionario; Dictaduras latinoamericanas; Máquina antropocéntrica; Binarismo hombre/animal

INTRODUCCIÓN

«Uso el término Crueldad para describir la esencia de la existencia humana»

Antonin Artaud

«La belleza solo surge del encuentro entre lo humano y lo inhumano»

Romeo Castellucci

«Si voy a un carnicero, siempre encuentro sorprendente que no esté yo ahí, en lugar del animal»

Francis Bacon

Mientras una pareja se jura amor eterno de forma repetitiva, insistiendo en la pureza y perfección del mundo que los rodea —*Te amo y todo es bello/Tú me amas y todo es bello/Te amo y todo es bello/Tú me amas y todo es bello/Te amo. Ponte delante de mí/Ya está/Te amo, soy grande, soy limpio, soy pleno, soy denso/Nos amamos/Somos intensos/Ah, qué bien establecido está el mundo*¹—, una lluvia de animales y partes del cuerpo humano cae sobre ellos y los separa: piernas, manos, cabelleras, rostros, escorpiones, ranas, escarabajos. Escenas así de extrañas y singulares, así de anómalas, siguen a esta primera. Escenas donde lo humano entra en contacto con lo animal para perder su forma, devenir y romper el orden de los cuerpos; escenas que muestran una realidad *otra* ajena al lenguaje, el *logos* y la racionalidad; escenas que hacen emerger lo oculto y revelan la disociación del cuerpo humano frente a la idea de su naturaleza pura y estable; escenas donde el cuerpo desmembrado aparece rompiendo la noción de unidad y orden y da lugar, en cambio, a aquello que lo excede, a lo caótico, a lo salvaje, a lo intenso que lo desestabiliza y que también lo potencia. Tal es el propósito de la poética de Antonin Artaud y su Teatro de la Crueldad exhibida, en este caso, en la brevísima obra titulada *El chorro de sangre* (1925).

Y es que también desde las artes escénicas se puede apostar, nos demuestra Artaud, por la línea de fuga, por lo desterritorializado, por la descomposición de ese cuerpo organizado, estructurado, atado a cánones y reglas, por la dislocación de ese cuerpo supeditado a las instituciones del biopoder (la familia, la Iglesia, la escuela, la psiquiatría) que

¹ Escena de la obra “El chorro de sangre”, del poeta, dramaturgo, ensayista y actor francés Antonin Artaud, creador de *El Teatro de la Crueldad*, cuyas propuestas inspiraron la formulación del concepto de Cuerpo sin Órganos (CsO) desarrollado por los teóricos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari.

constantemente lo fijan y lo limitan. También desde el teatro se puede cuestionar, nos enseña el polémico dramaturgo, la esencia de aquello que ha sido definido como “lo propiamente humano”; eso que ha alejado al hombre de su animalidad y lo ha colocado, arbitrariamente, por encima de todas las especies o formas de vida. También en un escenario teatral puede irrumpir intempestivamente *lo animal* para abrir paso a nuevas intensidades y flujos que se rebelan contra los moldes y que se convierten en el terreno de contestación de regímenes estabilizadores. Aquí los restos orgánicos (corporales) *resisten, permanecen, insisten y se obstinan* frente a todo intento homogeneizador y contra toda noción de desaparición, eliminación o borrado de individualidades. Y es a través de la representación escénica y el procedimiento estético, en este caso, es a través de una peculiar y anómala poética teatral que Antonin Artaud ha pretendido volver visible y tangible aquella persistencia y presencia singular desde donde surge siempre, intenso e indeterminado, *lo animal*.

Pero, ¿quién es Antonin Artaud?, ¿qué es el Teatro de la Crueldad? y ¿cuál es esa poética que motivó, nada más y nada menos, que los análisis teórico-filosóficos en torno al Cuerpo sin Órganos (CsO) desarrollados por Deleuze y Guattari? Se conoce que Artaud pasó gran parte de su vida internado en varios centros psiquiátricos donde, a causa de los ataques de paranoia que habría tenido recurrentemente, es sometido a terapias de electroshock. Denunciaba entonces desde estos lugares, a través de sus escritos, el sistema de control, orden y codificación ejercido por las instituciones médicas sobre su propio cuerpo. Prácticamente toda su obra se encuentra así atravesada por la problemática de la corporalidad como espacio donde el biopoder despliega su máximo dominio tanto desde lo físico como desde lo subjetivo. De ahí que el también ensayista reitera constantemente que los *asilos de la sociedad* (psiquiátricos) amordazan a todos los que escapan de la ley para evitar que manifiesten *verdades intolerables*².

La insistente rivalidad que siempre manifestó frente a las instituciones, las disciplinas y los mecanismos ordenadores de cuerpos provocó que lo juzgaran de demente y loco; sentencia que ha perseguido a su imagen hasta la actualidad cuando, a pesar de su reconocido legado, algunos definen a Artaud primero como un esquizofrénico que como un artista. Su

² Artaud, Antonin (1969): *El teatro y su doble*. Instituto del Libro. La Habana (Traducción de Virgilio Piñera).

pensamiento, también en parte por los mencionados trastornos mentales, se orientaba a la desvinculación de aquellas potencias alienantes que delimitan la identidad y conforman el *Yo*. Incluso Deleuze, quien habría señalado en varias ocasiones la importancia de romper con la subjetividad como modelo explicativo, observa que en Artaud aquella ruptura identitaria ya habría sido llevada hasta el máximo del dolor humanamente soportable; mientras que, en palabras de Maurice Blanchot, “su pensamiento fue dolor, y su dolor, el infinito del pensamiento” (2008: 378)³. Artaud muestra un evidente tormento frente a la pérdida de su autoconciencia y pensamiento, y esa desgarradura de sí mismo lo convierte en un cuerpo múltiple que desea destrozarse las barreras formadoras de la personalidad, pasarse al lado de las cosas y romper así con la dualidad cartesiana que garantiza un *yo* existente solo si hay un *yo* pensante (*pienso, luego existo*). El dramaturgo francés se lamentaba así de la disolución de su pensamiento:

Sufro de una espantosa enfermedad del espíritu. Mi pensamiento me abandona en todos los grados. Desde el hecho simple del pensamiento hasta el hecho exterior de su materialización en la palabra. Palabras, formas de la frase, direcciones interiores del pensamiento, reacciones simples del espíritu, estoy constantemente en la persecución de mi ser intelectual. Así, por ello, cuando puedo asir una forma, por imperfecta que sea, la fijo por temor a perder todo pensamiento. Sé que soy un ser indigno: esto me hace sufrir, pero acepto el hecho por temor a no morir enteramente (1969: 9-10).

El padecimiento de Artaud no ha sido considerado por los filósofos, sin embargo, como una esquizofrenia-enfermedad regida por el contraste con la razón, delimitada por el poder y sin posibilidades de respuesta alguna; sino más bien como una esquizofrenia-proceso dirigida a articular, a través de las líneas de fugas, devenires y agenciamientos, las múltiples potencias que forman la personalidad. De ahí que la escisión de ese pensamiento esquizo (también abordado por Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*) sea asumida, asimismo, como una invitación a aceptar la fragmentación del individuo, la inestabilidad del sujeto en tanto especie humana, las fallas del cuerpo estructurado y las imprecisiones de subjetividades canalizadas frente al caos de los deseos siempre latentes. El poeta francés convierte así el sufrimiento mental padecido en un procedimiento artístico con el cual se posiciona claramente en contra de las estructuras de poder que jerarquizan y

³ Blanchot, Maurice (2008): *La conversación infinita*. Arena Libros. Madrid.

doblegan *otras* formas de vidas. En ese sentido, el historiador del arte, investigador y profesor español, José Luis Rodríguez García, apuntaba lo siguiente:

Artaud es la figura emblemática de la constitución esquizoanalítica como expresión de la constancia de los flujos deseantes que quiebran la lógica binaria asentada sobre los dualismos que deben ser reasumidos en la apaciguada consistencia de la identidad jerarquizada. Contra la superación de las posibilidades, de los contrarios, Artaud reivindica la encarnación de lo múltiple, denuncia la constitución de una personalización castrante de la potencia diseminadora de la subjetividad-cuerpo (Rodríguez, 1994: 121)⁴.

Por otra parte, aquella imposibilidad de representación y reproducción del acontecer que también caracterizaría el Teatro de la Crueldad de Antonin Artaud remite, precisamente, a lo no regulado, a la ruptura del orden biopolítico, a un vaciamiento y una disolución de las formas que permita hallar, en esa misma falta, una nueva noción de lo corporal donde *lo animal* —entendido como lo oculto en el propio cuerpo, como lo que escapa a la norma y la desestabiliza, como lo reprimido y/o violentado— tiene cabida y centralidad. La concepción de la especie humana como naturaleza fija y estable queda desterrada del todo en el Teatro de Artaud donde *lo cruel* no se asocia, en este caso, a lo sádico, brutal o sanguinario, sino a “la esencia de la existencia humana”⁵ en tanto potencia y fuerza que la desestabiliza, en tanto posibilidad de afectar al cuerpo y hacer emerger de él lo anómalo, *lo animal* y lo oculto para poder crear un cuerpo nuevo y vital.

Se hace imprescindible acceder a las intensidades del cuerpo, propone Artaud en su obra anteriormente citada, a través de las anomalías y de las fluctuaciones de fuerzas *provocando, desgarrando y sacando de reposo* todo aquello que la cultura occidental había dejado inamovible. Para ello, cualquier corporalidad que escape a la norma funcionará como mecanismo creativo que facilitará empujar al ser humano fuera de su zona de confort y de su superioridad. La poética del Teatro de la Crueldad de Artaud buscará entonces aquellos excesos de vida que suspenden las distribuciones jerárquicas y normativas de los cuerpos que las instituciones del biopoder crean y colocan por encima de la singularidad irrepetible

⁴ Rodríguez García, José Luis (1994): *Verdad y escritura*. Anthropos. Barcelona.

⁵ Artaud explica el término *crueldad*, utilizado en su formulación del Teatro de la Crueldad: <https://www.youtube.com/watch?v=UVtw51PaV4k&t=79s>

de toda forma de vida. Se podría decir muy brevemente, además, que esta poética teatral y este pensamiento esquizo de Artaud entronca con la idea del rizoma también formulada por Deleuze y Guattari. Una poética rizomática, un pensamiento rizomático *se hace* así, en este caso, a partir de la figura de lo extraño, de lo irrepresentable, de la escisión, a partir de lo menor y molecular, de lo imperceptible, del no-poder, a partir de lo que se sustrae de un cuerpo múltiple sometido a rupturas asignificantes, a partir de un cuerpo anómalo que se resiste a los mecanismos ordenadores y a las instituciones formadoras de identidades, a partir, en consonancia con las propuestas artaudianas, de lo que no tiene Ser⁶, a partir de un cuerpo sin órganos.

No resultaría extraño entonces —teniendo en cuenta lo que propone Artaud con el Teatro de la Crueldad, así como también con su poética de forma general y con su pensamiento— que Deleuze y Guattari hayan desarrollado filosóficamente el concepto de Cuerpo sin Órganos (CsO) a partir de los singulares razonamientos del dramaturgo francés. El cuerpo, desde la mirada artaudiana, debe pasar por mecanismos de destrucción de las categorías establecidas y re-hacerse al romper con el organismo en tanto cuerpo-unidad⁷; y es a ese organismo al que hay que oponerse, no tanto a los órganos que lo componen, sino más bien a la jerarquización de estos en dicho organismo. Esa organización o unidad que delimita y normaliza, ese organismo totalitario al que hacer resistencia, Artaud lo denomina *Dios*:

Lo que Artaud llama Dios es el organizador del organismo. El organismo es el que codifica, el que agarrota los flujos, los combina, los axiomatiza. En ese sentido, Dios es el que fabrica con el cuerpo sin órganos un organismo. Para Artaud eso es lo insoportable. Su escritura forma parte de las grandes tentativas por hacer pasar los flujos bajo y a través de las mallas de códigos, cualesquiera que estos sean; es la más grande tentativa para decodificar la escritura. Lo que llama la crueldad es un proceso de descodificación. Y cuando escribe “toda escritura es una porquería”

⁶ “Donde huele a mierda huele a Ser. El hombre bien habría podido no defecar, no abrir nunca el bolsillo anal, pero escogió cagar como habría elegido vivir en lugar de consentir en vivir muerto. Puesto que para no defecar, habría tenido que consentir en no Ser, pero no pudo resolverse a perder el Ser, es decir a morir en vida. Hay en el Ser algo particularmente tentador para el hombre y ese algo es justamente LA MIERDA”: Antonin Artaud. Fragmento de la obra radiofónica: *Para acabar con el juicio de Dios* (1947). Disponible en la voz del propio dramaturgo en: <https://syr.us/B3T>

⁷ “El cuerpo es el cuerpo/está solo/y no necesita de órganos/el cuerpo no es jamás un organismo/los organismos son los enemigos del cuerpo”: Artaud, *Para acabar con el juicio de Dios*.

quiere decir que todo código, toda combinatoria termina siempre por transformar un cuerpo en organismo. Esa es la operación de Dios (Deleuze, 2005: 93)⁸.

De ahí que, en su lectura radiofónica ya aludida, *Para acabar con el juicio de Dios*, Artaud también expresara: “Átenme si quieren, pero tenemos que desnudar al hombre para arrancarle ese microbio que lo pica de forma mortal —dios— y con dios sus órganos porque no hay nada más inútil que un órgano”. Cuando se haya hecho un cuerpo sin órganos, persiste el poeta, se habrá liberado al cuerpo de todos sus automatismos y se le habrá devuelto a su verdadera libertad. El CsO aludiría así a un cuerpo en el que cada órgano actúa y funciona libremente, sin ataduras u organizaciones, sin poderes que lo categoricen, lo regulen o lo sometan; el CsO sería “un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comparta polos, zonas, umbrales y gradientes” (Deleuze, 2009: 182)⁹; el CsO es un cuerpo lleno de multiplicidades que se aferran a él, un cuerpo donde los límites se trastocan y donde los poderes que dogmatizan se disocian; el CsO estaría hecho de tal forma que “sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye. El CsO no es el espacio ni está en el espacio; es materia que ocupará el espacio en tal o cual grado. Es la materia intensa y no formada, no estratificada” (Deleuze, 2005: 108).

El verdadero enemigo del cuerpo sin órganos, habría mostrado *maravillosamente* Artaud (Deleuze), es entonces el organismo; el organismo en tanto modelo biopolítico bajo el cual se jerarquizan y ordenan los cuerpos, el organismo como máquina que rige y determina el funcionamiento de lo corporal, el organismo que impide la variación y la intensidad, la línea de fuga, el devenir, la involución creadora, la destrucción (re)creativa. Y es esta concepción de un cuerpo sin órganos el primer paso para comprender, solo inicialmente, cómo a través de las artes escénicas también *lo animal* emerge en tanto figura de la otredad que desestabiliza los poderes y órdenes establecidos, en tanto fuerza que altera y potencia toda forma de vida y de pensamiento, en tanto anomalía que desarticula los cuerpos sometidos a la homogeneidad y al control. En el teatro de Artaud *lo animal* no aparece solo en el rostro de un no-humano, sino en todas aquellas corporalidades que el biopoder ha excluido y

⁸ Deleuze, Gilles (2005): *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*. Cactus. Buenos Aires.

⁹ Deleuze, Gilles (2009): *Crítica y clínica*. Anagrama. Barcelona.

abandonado, los cuerpos enfermos, los esquizofrénicos, los que no se ajustan a los moldes pre-existentes, los que no importan y se dejan morir. *Lo animal*, en este caso, se convierte en un mecanismo de creación que exhibe la inconsistencia de la especie humana y que amenaza su estabilidad al ponerla en contacto con lo oculto y lo anómalo que la satura de fuerzas, con lo *otro* que también la habita, con lo que no se puede domesticar.

Pero la poética de Antonin Artaud no ha sido la única que ha experimentado con *lo animal* como modo de contestación y desestabilización. El dramaturgo italiano Romeo Castellucci, director de una de las compañías teatrales más transgresoras de los últimos tiempos (Societas Raffaello Sanzio), a pesar de pertenecer a una generación temporalmente muy distante de la de Artaud guarda un elemento en común con el poeta francés: ambos se han opuesto, a través de su arte teatral, a la supuesta estabilidad de lo humano como especie, a la jerarquización de formas de vidas y a la regulación y ordenación biopolítica de los cuerpos. De ahí que Castellucci, al igual que Artaud y nutriéndose también de las propuestas de su antecesor, se valga de *lo animal* (y del animal) como artefacto creativo para provocar al espectador y sacarlo de su comodidad, para causarle extrañeza, desagrado, incomodidad, para enfrentarlo con su parte oculta y negada.

Se conoce que las puestas en escena por el italiano —dada su dramaturgia perturbadora, la fuerza evocativa y el impacto de las imágenes que exhibe, la música, el ambiente y la escenografía que pervierten todos los sentidos¹⁰— han suscitado un sinnúmero de reacciones de desagrado por parte del público: insultos, molestias, gestos de repugnancia y rechazos; no han faltado los casos en que más de un integrante del público haya abandonado el lugar en medio de una representación. Pero eso es, precisamente, lo que busca el director de obras tan polémicas como *Inferno*¹¹. Castellucci lleva los animales a escena, los pone frente a

¹⁰ “Al principio hay un tipo de caos, de magma, que se organiza en pequeños nudos, como en constelaciones. Cada espectáculo puede ser concebido como una constelación, por lo que diferentes figuras son unidas por trayectorias... trayectorias que el espectador debe trazar, no yo [...] No hay un fin, el fin se descubre después y lo descubren los espectadores. Mi problema es el de crear un problema, de entregarle un problema a los espectadores, se puede decir que es un regalo, que es un don. Por lo que se puede decir que el teatro es un don, y lo que se dona no es un objeto terminado, no es un paquete, es más bien un problema”. Breve entrevista a Romeo Castellucci: <https://syr.us/4u5>

frente con los repugnados, los enfrenta, quiere recordarnos a los humanos lo extraño de nuestra verdadera existencia e invitarnos a recuperar la animalidad siempre enajenada. Y el espectador, al alzarse y manifestarse en contra de aquello, al protestar, al mostrar su rebeldía y exaltación, vuelve sin quererlo, y sin apenas notarlo, a su propia animalidad. En el ejemplo mencionado, los perros irrumpen agresivamente en el escenario para atacar al director de la obra, es decir, al “personaje” que representa la autoridad en ese espacio; los animales destronan de su posición a Castellucci y se convierten ellos, sin voz, lenguaje ni texto, en los protagonistas de esa primera escena. Niños, mujeres, ancianos e incluso actores no profesionales colmarán posteriormente el escenario para hacer emerger esas corporalidades *otras* que históricamente habían sido silenciadas y para crear con ello un nuevo lenguaje pos-dramático alejado del teatro tradicional occidental. Estas voces, que apenas utilizan el lenguaje para transmitir afectos y sensaciones, no son jerarquizadas dentro de la obra, sino que Castellucci las coloca en un mismo nivel de centralidad y distribuye sus roles de forma equitativa. Con este acto que evidentemente se resiste a la segmentación y ordenación de vidas, y que se vuelve un principio fundamental en la poética del italiano, el teatro de Castellucci quebranta la linealidad y verticalidad del teatro occidental y propone repensar nuevas formas de relación entre cuerpos e individualidades.

Los animales, sin embargo, constituyen uno de los fenómenos más impactantes en las obras del dramaturgo aludido. Si bien otros artistas han incluido la presencia de seres no-humanos en sus representaciones, Castellucci lo hace de una forma sumamente intensa dejando al descubierto ese límite amenazante que desestabiliza al hombre, que lo contagia y lo expulsa de la cúspide de las especies. Los animales entran en contacto con los actores y saturan la escena de una extraña incomodidad, pero también de una fuerza inexplicable que solo puede ser percibida observando algunos de dichos momentos. A diferencia de los violentos perros de *Inferno*, en *Moisés y Aarón*¹² llega un toro de 1500 kilos a escena en estado totalmente pasivo y, sin embargo, provoca en el espectador la misma sensación de

¹¹ Fragmento de *Inferno*, obra teatral de Romeo Castellucci basada en *La divina comedia* de Dante Alighieri, disponible en: <https://syr.us/8f5>

¹² La obra *Moisés y Aarón* está basada en la ópera inacabada de título homónimo del compositor judío Arnold Schoenberg. Fragmentos de la representación escénica de Castellucci en el Teatro Real de Madrid se encuentran disponibles en las siguientes páginas: <https://syr.us/1La> y <https://syr.us/5gf>

rareza e incomodidad que causa el estar frente a una potencia que va más allá de lo que quizás podamos comprender.

Y resulta imposible dejar de mencionar, cuando se habla de Romeo Castellucci, la que probablemente ha sido una de sus obras más polémicas, raras y extravagantes: *Orestíada* (*¿una comedia orgánica?*)¹³. Con esta representación, que llegó hasta el Festival Internacional de Buenos Aires, “el público estaba verdaderamente aturdido, aporreado”, los actores italianos “removiendo, sacudiendo, provocando, hicieron impacto en la sensibilidad del público”¹⁴. En este espectáculo, del cual nadie saldría indemne según apuntara entonces el diario La Nación, los cuerpos en escena se animalizan, entran en estados de locuras, se bañan con sangre, devienen caballo, cabra, mono, conejo para hacer pasar intensidades y fuerzas inéditas; con esta obra Castellucci abre nuevos umbrales para, en definitiva, enfrentar una vez más a la especie humana con lo anómalo que la habita, con lo extraño, con lo *otro*, con *lo animal*. De esta manera, el dramaturgo aboga por la involución creadora del hombre que quiebra la noción de su naturaleza fija y estable y que deshace toda segmentación, ordenación y jerarquización de las vidas consideradas con o sin valor.

Para ello, Castellucci introduce a escena, en esta ocasión, cuerpos humanos que escapan a los cánones establecidos y revela así la centralidad que tiene en su poética romper con los modelos biopolíticos imperantes: Agamenón estaría representado entonces por un individuo con síndrome de Down, Clitemnestra sería una mujer obesa, Orestes es un cuerpo con anorexia y Apolo es una corporalidad desmembrada que no posee brazos. Como el mismo Artaud y su idea del cuerpo sin órganos, el italiano propone un mundo en el que se rechazan las estructuras ordenadoras y los mecanismos clasificadores de singularidades y donde se abre un espacio, en cambio, a las corporalidades insumisas, difíciles de dominar y de ajustar a moldes, a corporalidades que inquietan e incomodan con su presencia; una presencia que,

¹³ Imágenes de la representación escénica de Romeo Castellucci: *Orestíada* (*¿una comedia orgánica?*), basada en la trilogía del dramaturgo griego Esquilo, disponible en: <https://syr.us/LPf>. Fragmentos de ensayos en: <https://syr.us/bMT>; <https://syr.us/12p> y <https://syr.us/YIE>

¹⁴ Artículo citado del diario *La Nación*: “Castellucci, el provocador”. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/castellucci-el-provocador-nid153445/>

además, el dramaturgo asocia siempre a *lo animal*: no solo como lo anómalo, sino también como intensidad, como fuga, como potencia, como lo que excede al ser humano.

Romeo Castellucci, según han observado varios críticos de arte, investigadores o comentaristas, es un artista que evidentemente se siente muy atraído por el sufrimiento, la decadencia, la deformidad, la anomalía, la imperfección, también por los cuerpos y sus formas, por sus modos de relacionarse, de ser, por la sangre compartida, por lo injuriado¹⁵. Esto, sin embargo, no lo muestra en sus representaciones escénicas de forma despiadada, burlesca, morbosa o indolente, como tampoco lo pretendía Artaud cuando declaraba un Teatro de la Crueldad como su bandera de lucha. El italiano, siguiendo quizás algunos de los pasos de su antecesor, utiliza aquellos elementos en tanto mecanismos del arte que posibilitan dejar al descubierto, exhibir y realzar la parte oculta y siempre negada del ser humano, esa parte que, sin embargo, lo convierte en un ser genuino y singular, esa parte que lo satura de fuerzas y le devuelve su esencia y su mejor cualidad; esa parte, en fin, intrínsecamente animal.

La pintura, por otra parte, también ha hecho suya la representación de *lo animal* mediante líneas, trazos y colores que quieren revelar, utilizando la deformación, ciertas fuerzas invisibles del cuerpo visible. Tal es el caso de los trabajos, también polémicos y alguna vez rechazados, del pintor británico Francis Bacon, quien se caracterizaba por la utilización de corporalidades desfiguradas, por los cuerpos desnudos exhibiendo sus anomalías, por los vivos colores que semejan la carne desgarrada, por lo extraño y lo irregular que emana fuerza y vitalidad a la vez que cierta repulsión e incomodidad. Esto, precisamente, porque aquello que la pintura de Bacon conforma es una zona de indiscernibilidad entre lo humano y lo animal en donde la figura, el hombre, queda acoplada con su animal. La cabeza del hombre, señalaría Deleuze en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, llega a ser reemplazada por un animal, “pero no el animal como forma, sino el animal como trazo” (1996: 14)¹⁶. En ese sentido, las deformaciones por las que pasaría el cuerpo pictórico serían las marcas o trazos de animalidad, no como formas animales, sino más bien, comenta Deleuze, como espíritus

¹⁵ Fragmento de *Tragedia Endogonidia*: <https://www.youtube.com/watch?v=dR15vFIXQgw>

¹⁶ Deleuze, Gilles (1996): *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Editions de la Différence. Francia.

(el espíritu animal del hombre) que frecuentan las partes limpiadas del cuerpo sin rostro, que lo individualizan y lo cualifican. El hombre deviene animal al mismo tiempo que el animal deviene espíritu del hombre; no se produce nunca una combinación de formas humanas y animales, sino *el hecho común* del hombre con el animal:

Sucede que un animal, por ejemplo un perro real, sea tratado como la sombra de su amo; o inversamente que la sombra del hombre tome una existencia animal autónoma e indeterminada. La sombra escapa del cuerpo como un animal que nos abriga, nos ampara. En lugar de correspondencias formales, lo que la pintura de Bacon constituye, es una zona de indiscernibilidad, de indecidibilidad, entre el hombre y el animal (Deleuze, 1996: 14).

La percepción que sobre el arte de Bacon tendría Deleuze parte así de las sensaciones provocadas por el devenir animal detectado en las pinturas del británico y por la tensión, ambigüedad, *histeria* y movimientos causados justamente por aquel devenir. La carne animal es la que “realiza esta tensión en la pintura, incluso por el esplendor de los colores” (1996: 15); la carne animal, advierte Deleuze, es ese estado del cuerpo donde la carne y los huesos se confrontan *locamente* en lugar de componerse estructuralmente y es, además, “el objeto de la más alta piedad de Bacon, su único objeto de piedad” (16). Pero Bacon no dice con sus pinturas *piedad por las bestias*; dice, más allá de eso, que todo hombre que sufre es de carne animal, siendo la carne la zona común del hombre y la bestia, el “hecho”, el estado en que “la pintura se identifica con los objetos de su horror o de su compasión” (15). Aquella no sería, por ende, una carne muerta, sino una carne que guarda todos los sufrimientos y que toma sobre sí todos los colores de la carne viva, tanto de *dolor convulsivo* como de *invención encantadora, de color y de acrobacia*.

El pintor basa así su producción artística¹⁷ en una representación del cuerpo humano que ya no responde a la especificidad de la especie ni a aquello que supuestamente le es “propio”, tampoco a esa estabilidad y orden con que se habría asociado arbitrariamente lo humano ni mucho menos a la pureza intocable del mundo pos-guerra que lo rodea. Francis Bacon se sirve del arte pictórico para cuestionar aquellas supuestas virtudes que el mundo occidental

¹⁷ *Tres estudios para una crucifixión* (1944): <https://cutt.ly/XnbK4QT>

Pintura (1946): <https://cutt.ly/gnbLazq>

Estudio según el retrato del Papa Inocencio X por Velázquez (1953): <https://cutt.ly/KnBLcr8>

Tres estudios de figuras al pie de una crucifixión (1988): <https://cutt.ly/TnbLy1E>

habría atribuido al ser humano y para rechazar, rotunda y violentamente, la idea de orden y estabilidad de su especie. De ahí que Bacon se interesara por exhibir los cuerpos deformados, mutilados, desproporcionados, algunos con formas explícitamente animales (más allá de la propia animalidad que encierran todas sus figuras), haciendo resaltar colores como el rojo sangre; son cuerpos que claramente no siguen los estereotipos fundados por el humanismo occidental en donde el hombre, dada su “perfección” y “pureza”, ocupaba el lugar más alto en la escala de las especies.

Los cuerpos que nos entrega Bacon han sido atravesados por fuerzas que destrozan la armonía y la unidad de corporalidades que nunca fueron armónicas, son cuerpos diseccionados, abiertos y desenmascarados que expresan toda su vulnerabilidad y que además nos recuerdan, inevitablemente, la animalidad del ser humano. Animalidad, reiteramos, no solo asociada a lo anómalo, a lo extraño, a lo diferente, a lo que rompe las reglas; sino también animalidad como potencia, vigor y fuerza, animalidad como instinto del ser humano. Las figuras del artista exhiben la parte más animal del hombre y desafían así ese cuerpo que, a pesar de desintegrarse y disgregarse cada vez más, continúa aferrado a una forma absurdamente preconcebida.

Esto, sin dudas, acerca el arte de Bacon a las ideas de Artaud en torno al cuerpo sin órganos, ese cuerpo intenso e intensivo que ya no tiene órganos, sino umbrales o niveles y que está marcado por líneas góticas que, según comentara Deleuze, ya no trazan ninguna forma ni están al servicio de lo esencial y lo eterno, sino que son geometrías puestas al servicio de los “problemas”. Estas líneas, que no dejan de cambiar de dirección, son líneas quebradas, rotas, desviadas, vueltas sobre sí, envueltas o prolongadas fuera de sus límites naturales, muriendo en *convulsiones desordenadas*, líneas cuya espiritualidad las conduce fuera de lo orgánico en la búsqueda de fuerzas elementales (1996: 29). Estas líneas devienen vitales, violentas y profundas a condición de ya no ser orgánicas. Y si encuentran al animal, si devienen *animalarias*, dice Deleuze, no es trazando una forma, sino al contrario, imponiendo por su nitidez, por su precisión no orgánica, una zona de indiscernibilidad de las formas:

Se puede creer que Bacon reencuentra a Artaud en muchos puntos: la Figura es precisamente el cuerpo sin órganos (deshacer el organismo en provecho del cuerpo, el rostro en provecho de la cabeza); el cuerpo sin órganos es carne y nervio [...] y

la crueldad estará cada vez menos ligada a la representación de algo horrible, será solamente la acción de fuerzas sobre el cuerpo, o sensación (lo contrario de lo sensacional). Contrariamente a una pintura miserabilista que pinta trozos de órganos, Bacon no ha dejado de pintar el cuerpo sin órganos, el hecho intensivo del cuerpo. Las partes limpiadas o cepilladas en Bacon, son partes del organismo neutralizadas, vueltas al estado de zonas o de niveles: “el rostro humano no ha encontrado aún su cara...” (1996: 28-29).

De esta manera, en las poéticas de Antonin Artaud, Romeo Castellucci y Francis Bacon encontramos corporalidades cuya fuerza y potencia emergen del propio cuerpo intenso e informe despojado de los cánones pre-establecidos, de ese cuerpo que no tiene lugar en un orden de subjetivaciones y que nunca termina de ajustarse a las jerarquías biopolíticas. Los cuerpos exhibidos por los artistas ostentan una irresistible proximidad con *lo animal* como exceso que ocupa el espacio, el rostro, la forma, el trazo, el color. Toda acción y movimiento se condensa en estas corporalidades expansivas en cuyo centro se instala el animal para irradiar desde allí una intensidad que, como diría Giorgi, ya no se contrapone a lo humano, sino que lo ocupa y lo satura de nuevas fuerzas. El animal es la figura que en estos casos hace estallar los cuerpos de fuerzas, es la figura que deforma dichos cuerpos, los vuelve imprecisos y los disloca para impugnar la definición estable de lo humano y para proponer un nuevo modo de relaciones entre cuerpos. Y es en el escenario o en un cuadro donde tiene lugar aquella disociación que ha dejado al descubierto la intensidad corporal signada por *lo animal*; intensidad que, además, ya no podrá contenerse bajo los signos de una humanidad vaciada.

En esta ocasión, sin embargo, el punto de mira de la presente investigación no será el teatro de Artaud o Castellucci, como tampoco la obra pictórica de Bacon. La puesta en cuestión de la vida animal será analizada, en cambio, a partir de una de las manifestaciones escriturales que ha provocado parte de las *críticas más productivas e insistentes en los últimos años* (Giorgi): las llamadas “escrituras del yo” o más específicamente, en nuestro caso, la escritura testimonial concentracionaria. Los relatos pertenecientes a este género trabajan, habría observado el investigador aludido, sobre la inconmensurabilidad de la persona y su ser viviente, sobre el abismo entre el sujeto y el cuerpo, para explorar los límites de lo humano y deshacer el rostro de la persona: “En estos recorridos, *literatura y vida* se enlazan bajo el signo del animal: del rumor, el afecto, el impulso del animal que habita los

cuerpos” (2014: 39). En tales casos, tanto lo humano como lo animal pierden su forma y se convierten en un contorno indeterminado, mutante y abierto que ilumina *cuerpos irreconocibles, potencias corporales y fuerzas sin nombre*; un contorno que marcará, precisamente, el límite mismo de la especie humana en zonas de indeterminación entre especies y entre cuerpos.

Se trata de un tipo de escritura que deja al descubierto corporalidades “cuyo tener lugar mismo se vuelve instancia de interrogación”, escrituras que *iluminan* la aproximación de potencias orgánicas y fuerzas opacas, que trazan insistentemente los contornos de los cuerpos y que mapean sus campos de relación y de devenir: “el deseo, el afecto, la sensación, la pulsión, lo que arrastra a la conciencia hacia su línea de sombra que es aquí también su línea de creación” (2014: 39). Las narrativas testimoniales, siguiendo la idea de Giorgi, encontrarán de forma sistemática un vacío y un espaciamiento, una línea de devenir, que será a la vez inseparable de los cuerpos y que trazará su línea de exterioridad, su empuje y su alteridad. Lo que emergerá entonces de estas narrativas será una *relacionalidad no predeterminada*, una vida abierta a la multiplicidad, al contagio, a la disgregación, a la reformulación permanente de lo humano.

Estas escrituras testimoniales, sin embargo, dan cuenta de una realidad en la que *el animal* no ha sido percibido como aquella parte del ser humano que lo ilumina y lo potencia, sino que ha sido utilizado como un mecanismo de diferenciación, un revés sistemático y un *otro* absoluto de lo humano para politizar los cuerpos, jerarquizarlos y poner en práctica así el juego biopolítico (que es, además, un juego arbitrario e inestable) de segmentar cuerpos y separar formas de vidas. Y es esa diferenciación del hombre respecto al animal lo que signará una serie de prácticas y discursos regularizadores de las diferentes formas de vidas humanas y lo que regirá los modos en que se trazan las distinciones entre las vidas a *proteger* y las vidas a *abandonar* (eje central de la biopolítica). El límite que define en estos casos quiénes ocupan qué lugar en los binarismos humano/animal, *bíos/zoé*, persona/cosa, vida reconocida/vida desnuda estará dado entonces por *lo animal*, por la vida animal que ha sido asumida como una vida sin valor, como una vida desechable. A partir de estas distinciones, que se convierten en uno de los objetos principales del poder soberano (en su concepción clásica occidental), se hace posible la gestión, jerarquización, *biologización* de los grupos

sociales cuyos cuerpos representan la instancia primera de control y violencia política; y es precisamente el animal quien ilumina ese territorio clave al condensarse en él la vida *eliminable pero in-sacrificable*.

El poder soberano¹⁸ se ha valido así de la intensa figura de *lo animal* para imponer ordenamientos de cuerpos mediante los que se trazan campos de degradaciones y diferenciaciones entre las vidas a cuidar, a *futurizar* (los cuerpos que se “hacen vivir”) y las vidas a desamparar, explotar, cosificar o exterminar (los cuerpos que se “hacen morir”). Tal será, por ende, el punto de partida de esta investigación que —si bien asume como principio el concebir al animal en tanto fenómeno anómalo que potencia las posibilidades del ser humano, en tanto mecanismo que desestabiliza todo tipo de ordenamiento y jerarquización de cuerpos y en tanto fuerza que permite pensar las vidas en términos de pluralidad, heterogeneidad, contagios y mixturas— acude a la literatura testimonial concentracionaria para examinar los modos en que determinados contextos represivos han hecho de la metaforización negativa de *lo animal* un dispositivo de degradación, bestialización, cosificación y violencia hacia ciertos grupos de seres humanos.

Al interpretarse como la indicación de una falta, una carencia, una negación respecto de una humanidad realizada, normativa e ideal, el animal indicaría para algunos el quiebre de lo que hace reconocible una vida como humana; el ser humano animalizado sería así “la metáfora de un *bios* que se pierde, es destruido, se deshace, para volverse pura *zoe*, indiferenciada, lo informe, en un *continuum* con lo animal. El animal indicaría la degradación de lo humano que se revela en el pueblo explotado, expropiado, humillado, etc.” (Giorgi, 2014: 180). Para dar cuenta de ese fenómeno, se ha seleccionado como corpus de

¹⁸ De aquí en adelante, todas las menciones que se realicen en torno al poder soberano hacen referencia a la noción clásica occidental de soberanía a la que habrían aludido, por ejemplo, Giorgio Agamben o Jacques Derrida; y no así a la concepción moderna foucaultiana de soberano o sociedades soberanas. El tema será abordado durante el capítulo teórico; no obstante, aclaramos que se asume la perspectiva agambeana de que la función originaria de la soberanía es ejercer una violencia impune sobre el *homo sacer* cuya existencia es reducida a una *nuda vida*, así como también la perspectiva derrideana que indica que el poder soberano: 1) se basa en un sujeto único (individuo o colectividad) que se caracteriza por la ipseidad, 2) es indivisible, 3) se ejerce sobre una totalidad que ella misma instaura y 4) se funda, directa o indirectamente, en un dispositivo de control, coerción y violencia (“la dictadura es siempre la esencia de la soberanía”, Derrida en *La bestia y el soberano I*).

análisis de la presente investigación tres obras testimoniales enmarcadas en los años de las dictaduras militares en el Cono Sur: *Cerco de púas* (1977) del chileno Aníbal Quijada; *Oblivion* (2007) de la uruguaya Edda Fabbri y *Su paso* (2011) del argentino Carlos Bischoff. Estas obras presentan varios elementos en común y uno de ellos es que todas han sido galardonadas con el Premio Literario Casa de las Américas en la modalidad de testimonio, lo cual les amerita un significativo reconocimiento por parte de la crítica literaria. Asimismo, los tres relatos elegidos logran reflejar el modo en que se manifestaron, durante aquellos contextos de represión, las interacciones especistas aludidas dentro de las que se animaliza a una de las partes mediante la degradación y violencia ejercida sobre los cuerpos.

Algunos de los elementos que han permitido rastrear dicho proceso de bestialización del otro lo constituyen: los escenarios y entornos de precariedad en los que se dieron tales experiencias, las particulares características de los sujetos, las condiciones en las que se vieron obligados a subsistir e incluso, la percepción deshumanizante que los individuos poseen sobre sí mismos generada a partir del trato de sus opresores. A través de los sucesos narrados en las obras, los elementos bestializantes sobresalen constantemente como oposición a los rasgos humanos que cada vez se vuelven menos visibles. La pérdida de esencias, a veces forzada y a veces como modo de sobrevivir a la aniquilación física y psicológica, va provocando el desmoronamiento paulatino de lo humano anclado a la prominencia de un comportamiento animal. De ahí que —a pesar de estar funcionando el antropocentrismo como el mecanismo fundamental de aquella maquinaria jerarquizante— en ese punto de encuentro entre lo humano y lo animal se produzca, también, un *continuum* entre ambas especies.

Además del análisis formal de los textos como experiencia de los individuos, interesa también en esta ocasión colocar el foco en esas corporalidades violentadas, deshumanizadas y animalizadas para comprender las causas del lugar físico y moral que han ocupado, así como el funcionamiento de la antropología binaria en un sistema de dominación que las subalterna y legitima su opresión. En los contextos ya aludidos donde se produce un encuentro, desafortunado en sus manifestaciones, entre el animal no-humano y el animal humano, el primero es sustituido por el segundo que ha sido deshumanizado y animalizado

(de forma peyorativa) al considerarse un ser inferior¹⁹. Es por ello que el paradigma aludido, si bien separatista, puede entonces ser cuestionado en momentos específicos donde se producen puntos de encuentro entre ambas especies y la relación de animalización se establece entre los propios seres humanos. En tales casos, la violencia y la tortura física y psicológica se convirtieron en los mecanismos fundamentales de una maquinaria dictatorial que era, además, especista, antropocéntrica y ontológicamente binaria. Dicho paradigma se basó en la invención de supuestos seres bestiales cuyas *nudas vidas* podían (y debían) ser exterminadas en nombre del ser nacional; se creaban cuerpos monstruosos para que fueran considerados como una amenaza al orden biopolítico impuesto y, con ello, justificar el exterminio desatado. La producción política de una subjetividad e identidad determinadas marcaron así el rumbo de la tortura a partir de una gestión de los cuerpos, de la vida y de la muerte. Este fenómeno explicaría por qué aquel proyecto de orden había traído a los hombres un aumento sin fin de la violencia al estar dirigida llanamente a sus vidas desnudas, desprotegidas y expuestas a la muerte.

Por último, reiteramos que la maquinaria dictatorial no producía, como creía hacer, una distribución simple entre humano y animal (tampoco borradora de su diferencia); es decir, no logra nunca establecer el dualismo oposicional que se proponía al segmentar, diferenciar y animalizar, ni tampoco trazar claramente el continuismo entre humano y animal que alimentaba su violenta lógica de distribución de los cuerpos. Lo que se originaría en realidad en aquellos escenarios —realidad que asumimos, además, como una de las hipótesis bases de este estudio, a pesar de que el mismo se centre en el funcionamiento de la máquina antropocéntrica durante contextos dictatoriales— sería una multiplicación de zonas de vecindad y de intercambio que no se dejaría capturar bajo los modelos previos de una vida animal y una humana, una zona en donde el soberano que animaliza al *otro* se arrastrará a sí

¹⁹Partiendo por el propio uso del lenguaje, se ha evidenciado una tendencia cotidiana a colocar al ser humano por encima de todas las especies, imponiendo de esta forma la construcción que ha hecho el mismo hombre en torno a la animalidad como carga o como dimensión incorregible de los seres humanos: “come como un animal”, “van apretados como sardinas”, “está loco como una cabra”. Estas frases que asocian lo animal a lo desagradable, a lo negativo y a lo rechazable representan una de las consecuencias de los mecanismos de codificación social impuestos por el biopoder (por la máquina antropológica) para crear identidades que enfrentan a ambas especies. Un ejemplo, asociado al contexto dictatorial, es el titular publicado el 24 de junio de 1975 por el diario chileno *La Segunda* para encubrir el asesinato de 119 miristas: “Exterminados como ratones”: <https://syr.us/S5F>

mismo hacia la animalización y en donde el detenido animalizado logrará reservar su humanidad en líneas de fugas y devenires que lo potenciarán en lugar de destruirlo. Si bien los testimoniados sobrevivientes llegaron a ser para las fuerzas represivas, en términos georgianos, no-personas o cuerpos cadáveres a quienes se trató de eliminar o de borrar como evidencia jurídica e histórica del pasado, si bien el biopoder pretendió hacer imposible la inscripción de estos sujetos en la vida de la comunidad, en sus lenguajes, sus memorias, sus relatos, no caben dudas que estas mismas *corporalidades otras* resistieron la pérdida de la identidad y apostaron por la reposición de la persona como forma de contestación a la violencia política. En estos casos los restos nunca desaparecen y las obras resultan ser los dispositivos formales para hacer perceptible esa permanencia del resto. Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta el momento, la presente investigación enuncia entonces sus dos hipótesis principales de la siguiente manera:

Hipótesis 1: La violencia y negación ejercidas desde la cultura humanista occidental hacia los animales no-humanos han sido tomadas como puntos de referencia para diseñar modos de opresión dentro de la propia especie humana. Desde ese ordenamiento de la otredad y alteridad animal es que los paradigmas biopolíticos han sistematizado y perfeccionado los mecanismos en torno a los cuerpos de seres humanos inscritos como “irregulares”. De ahí que las concepciones previas (y no positivas) sobre *lo animal* hayan servido de modelo al establecimiento de *signos políticos* que disputan, no tanto la noción de lo *humano* como conocimiento filosófico, sino la noción de eso “propriadamente humano” como jerarquía sobre el resto de lo viviente. El animal ha funcionado así como el instrumento de medición y selección de las vidas que deben ser políticamente reconocidas y protegidas (*bíos*) y las vidas expuestas a la violencia y la desprotección (*zoé*). De esta manera, la segmentación y segregación de cuerpos no debe comprenderse como un proceso naturalmente dado, sino que se asume como una ficción producida por el hombre para vaciar de significado a toda *nuda vida*, destituirle de su forma y convertirla forzosamente en una mera *zoé*. Los escenarios de extrema violencia como los campos de concentración o centros de detención clandestinos han resultado ser los espacios donde estas relaciones binarias, especistas, antropocéntricas y biopolíticas han alcanzado su expresión más elevada y estable. Los testimonios concentracionarios seleccionados como corpus de análisis del presente estudio dan cuenta de esto.

Hipótesis 2: A pesar de que las concepciones en torno a los animales no-humanos hayan sido limitadas, desarticuladas y adulteradas en nombre de un pensamiento humanista que profundiza los binarismos, a pesar de que el animal haya sido utilizado por regímenes estatales para *politizar* en lugar de *naturalizar*, a pesar de que los animales se hayan visto sometidos a marcar jerarquía y no diversidad, también ha resultado inevitable que los animales desestabilicen ese mismo *orden político de cuerpos* en el que han sido forzosamente inscritos. Es por eso que el animal y *lo animal* aparece también como modo de contestación y disputa a aquellos mecanismos ordenadores que pretenden perpetuarlo en una lógica ajena a su naturaleza; de ahí que, simultáneamente, desequilibren y hagan vacilar la legitimidad de todo sistema antropocéntrico y especista. De esta manera, el animal abre una dimensión alternativa de lo corporal donde el viviente funciona menos como *una realidad orgánica estable* que como un lugar de *junturas, intersecciones y mixturas*. Se trazan así fronteras inestables y bordes múltiples matizados por lo animal que impugnan el ordenamiento biopolítico sobre las vidas y los cuerpos. Desde ese lugar, el animal produce alternativas y reafirma, como siempre lo ha hecho, lo múltiple, lo heterogéneo, lo híbrido y rizomático del mundo viviente que escapa a todo encierro homogeneizador y que desborda los márgenes de cualquier sistema regulador de vidas y cadáveres. Las obras testimoniales seleccionadas dan cuenta, también, de esto otro.

Dado que el **Tema** principal de esta investigación es la “Articulación del binarismo antropocéntrico hombre/animal en el contexto de las dictaduras latinoamericanas a partir de tres obras testimoniales”, el **Problema de Investigación** central que nos planteamos sería entonces intentar responder la interrogante: “¿Cómo determinada literatura de no-ficción revela el funcionamiento de la máquina antropocéntrica durante las dictaduras del Cono Sur?”. De esta manera, el **Objetivo General** que se propone el estudio es: “Detectar los elementos que dejan al descubierto, en los testimonios concentracionarios seleccionados, la estructura y el funcionamiento de la maquinaria antropocéntrica dictatorial”. Asimismo, cada uno de los capítulos proyecta un acercamiento a determinados **Objetivos Específicos:**

I CAPÍTULO REFERENCIAL

➤ Trazar un breve recorrido por las principales características, tendencias y conflictos existentes en torno a la escritura testimonial.

- Describir la relación lenguaje-trauma manifiesta en los testimonios concentracionarios en tanto relatos articulados con los *restos de lo real*.
- Examinar las posibilidades de la experiencia, la subjetividad y la memoria como materia referencial del conocimiento histórico.

II CAPÍTULO TEÓRICO

- Referir los rasgos esenciales del paradigma humanista occidental y la máquina antropocéntrica que han delineado las relaciones binarias y especistas.
- Analizar determinados conceptos inmersos en la invención y posterior aniquilación de cuerpos “monstruosos”: bio-tánatopoder, *nudas vidas*, poder soberano, *homo sacer*.
- Profundizar teóricamente en los contagios, rizomas y líneas de fuga como realidad latente frente al intento de una generalidad indiferenciada.

III CAPÍTULO DE ANÁLISIS

- Reseñar contextual y formalmente las obras seleccionadas atendiendo a ciertas aristas como posición enunciativa del testigo, estrategias discursivas, uso de figuras literarias, tiempo narrativo y escritural, entre otras.
- Detectar en los relatos testimoniales las acciones instrumentalizadas y degradantes de los represores hacia los detenidos que dan cuenta del inicio de un proceso de deshumanización de los sujetos.
- Particularizar en la tortura física y psicológica descrita por los sobrevivientes como el mecanismo central de la maquinaria dictatorial para demostrar su poder, despersonalizar, hacer sobrevivir y animalizar(se).
- Establecer una comparación entre los centros de detención clandestinos y los mataderos, en tanto espacios de excepción normalizada e inmunidad institucional, a partir de las características de los escenarios represivos descritos por los testimoniantes.
- Localizar determinados pasajes que demuestran la realidad múltiple, rizomática y contagiosa de todo lo viviente durante los contextos aludidos a pesar de la preeminencia de la estructura binaria y antropocéntrica de la maquinaria dictatorial expuesta por los testigos.

Resulta importante aclarar que, si bien hemos planteado un problema medular a partir del cual derivan líneas específicas de abordaje, en lo absoluto la intención sería marcar un único

camino de análisis. La guía metodológica compartida no es más que una sugerencia para intentar seguir un itinerario coherente y lineal, cosa que, por demás, no siempre se consigue: el carácter descentrado, fragmentario e impreciso del objeto de estudio influye en la probabilidad de ofrecer una resolución definitiva sobre él. Las experiencias traumáticas que las obras seleccionadas cargan sobre sí reclaman al investigador que las interpreta asumirlas como lo que realmente son: acontecimientos límites de la memoria compartidos de forma desgarrada, titubeante, disgregada y a veces hasta de forma ficcionalizada. De ahí que, quizás en una especie de involuntaria e insospechada mimesis, el presente estudio pueda también parecer inexacto o incompleto, deshilachado, contradictorio; su objeto de estudio lo es.

El anhelo más realista y tangible sería, por tanto, ofrecer —desde todos esos fragmentos y múltiples perspectivas que en algún punto logran conectarse— no tanto un producto acabado y bien delimitado, no una verdad absoluta ni mucho menos incuestionable, sino, muy por el contrario, un producto que invite a repensar, a problematizar, a dudar; un producto que, en definitiva, ofrezca nuevos caminos de análisis. Las posibles interpretaciones que van emergiendo en torno a estas obras construidas con los *restos de lo real*, con lo inaprensible e irrepresentable, lo que alcanzamos a sospechar de estos relatos portadores de sentidos inacabados que destituyen cualquier prerrogativa de objetividad son, entonces, solo eso: aproximaciones, conjeturas, intentos, suposiciones y muy pocas certezas.

El presente estudio asume así la perspectiva de lo que Raúl Antelo sugiriera bajo el término de *crítica acéfala*²⁰; una crítica cuya enunciación se presenta sin jerarquías, sin principios sagrados y reguladores, sin las operaciones de poder que implicaría una política de la verdad. La crítica acefálica anteliana a la que aspiramos persigue la reconstrucción *errática y laberíntica*, y declara, como uno de sus puntos de partida, la resistencia a que sea enmarcada en teorías y categorías fijas de un pensamiento sistémico. La crítica acéfala se nos revela, al igual que a Antelo, como *la mesa de montaje* donde se “crea la escena” y donde lo leído aparece como un *artificio* cuya fuerza se encuentra, precisamente, en los rodeos, disgregaciones, laberintos temáticos, en la *torsión agónica* de las palabras, en los desenlaces inesperados, en las conexiones teóricas inadvertidas, en el *conocimiento paranoico*.

²⁰ Antelo, Raúl (2008): *Crítica acéfala*. Editora Grumo. Buenos Aires.

I CAPÍTULO REFERENCIAL

LITERATURA TESTIMONIAL CONCENTRACIONARIA: POÉTICAS Y POLÍTICAS DEL GÉNERO

1.1- Breve genealogía del testimonio literario latinoamericano

«¿Cómo, sin renunciar, lejos de eso, a pensar el secreto en el horizonte de la responsabilidad, cómo debemos dar con la cuestión del testimonio?»

Jacques Derrida

En 1970 el escritor y periodista argentino Rodolfo Walsh visita Cuba a raíz de su participación en el primer jurado de testimonio que, junto a Ricardo Pozas y Raúl Roa, se había conformado tras la inclusión del género como categoría en el Premio Literario Casa de las Américas. Víctor Casaus, quien fuera ese año Primera Mención del concurso, comparte la siguiente anécdota en su *Defensa del Testimonio*:

Contaba Rodolfo cómo la prensa cultural especializada de derecha en la Argentina recibió con beneplácito la publicación de un libro de cuentos suyo: le dispensó los honores de los espacios en las revistas y decretó así su admisión en el “gremio”. Pero cuando comenzó a publicar en la prensa de izquierda su extraordinario testimonio *Operación Masacre* —donde denunciaba por sus nombres a los asesinos—, esa “crítica especializada” (en casos como estos ya sabemos cuál es su “especialidad”) resumió así su nuevo criterio sobre aquel autor que había perdido de repente toda la inocencia original: *Rodolfo Walsh: 5 en literatura, 0 en política* (2010:50).

Evidentemente, las reacciones tras el conocimiento público de *Operación Masacre* (1957) demostraban la “utilidad, funcionalidad, eficacia y actualidad” (Casaus, 2010: 50) de aquella investigación considerada posteriormente por varios críticos literarios como una de las precursoras del género testimonial en el continente. No era casual que al argentino (Walsh) se le fuera arrugando día a día en un bolsillo tal historia luego de pasearla por Buenos Aires sin interesarle a nadie su publicación. No era casual que —al día siguiente de haber enviado aquella *Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar* de su país— fuera desaparecido y asesinado quien había asumido, desde hacía mucho tiempo, el fiel compromiso de dar testimonio en momentos difíciles.

No obstante, como apuntara la ensayista argentina Nora Strejilevich, *lo testimonial no surgió de la nada*: en el continente siempre había existido una tradición de escritura documental, ya fuera a modo de diarios de viajes, crónicas coloniales, ensayos costumbristas, biografías, memorias de campaña, novelas sociales-indigenistas o poesía popular narrativa. Y, si bien la obra de Walsh ha sido considerada como una de las principales predecesoras del género, lo cierto es que estas formas de escrituras habían venido dejando huellas en la literatura del continente desde hacía algún tiempo. La idea de su modernidad y actualidad quizás se deba, en parte, al proceso de institucionalización del testimonio en la década de los 70 y a su reconocimiento dentro de la crítica literaria.

Cabría entonces mencionar, en este punto, que en la década de los 70 se produjo un importante giro en la vida del relato testimonial; no solamente porque el género contó con excelentes exponentes, sino también por aquel reconocimiento que hace la crítica literaria. La “institucionalización” del género durante esa etapa estuvo fuertemente influenciada por el Premio Casa de las Américas que lo reconoció en su particularidad y lo incluyó en las bases de su prestigioso concurso anual. A este hecho se aludirá más adelante. Sin embargo, es importante mencionar en este breve recorrido que la institución fue una de las primeras en brindar un espacio donde los autores, conocidos o no, pudieran testimoniar sobre las particulares y complejas vivencias durante esos años en América Latina.

Algunas de las muchísimas obras testimoniales de Cuba que se pudieran mencionar en esta etapa son: *Girón en la memoria*, de Víctor Casaus, Mención en el Premio Casa de las Américas en su primera convocatoria de testimonio; *Conversación con el último de los norteamericanos*, de Enrique Cirules; *Todo es secreto hasta un día*, de Raúl González de Cascorro; *Contra viento y marea*, del Grupo Areíto; y *Los últimos peldaños de la muerte*, de Juan Carlos Pérez. Otras obras muy conocidas de esta etapa que han marcado un hito en la historia de la literatura testimonial del continente lo constituyen: *Operación Masacre*, de Rodolfo Walsh; *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, del antropólogo mexicano Ricardo Pozas; *La noche de Tlatelolco*, de la escritora mexicana Elena Poniatowska; así como *Relato de un naufrago*, de Gabriel García Márquez. Los testimonios de la boliviana Domitila Barrios de Chungara recogidos en *Si me permiten hablar*, y posteriormente en otros

textos como *Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* y *¡Aquí también Domitila!*, constituyen además obras fundacionales del género en Latinoamérica.

También tuvieron repercusiones en el campo de la crítica literaria latinoamericana: *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*, de Hernán Valdés, siendo uno de los primeros testimonios sobre las represiones de la dictadura militar de Augusto Pinochet publicado en 1978; *Recuerdo de la muerte* (1984), del periodista argentino Miguel Bonasso, quien obtuvo con este texto el Premio Rodolfo Walsh a la mejor novela-testimonio de tema criminal en 1988; y *Memorias del calabozo*, del escritor uruguayo Mauricio Rosencof en coautoría con el también escritor y periodista uruguayo Eleuterio Fernández Huidobro, publicado en 1989. Como es de imaginar, el relato carcelario, la lucha contra las dictaduras del continente, los horrores de las torturas, las contradicciones del discurso izquierdista, las guerrillas, los absurdos y los abusos, la problemática de la libertad, serían algunas de las temáticas recurrentes en los testimonios mencionados anteriormente; aunque también hubo otros que no pretendían, de manera directa, una denuncia social o política.

Por otra parte, varios investigadores coinciden en que es a partir de *Biografía de un cimarrón* y *Me llamo Rigoberta Menchú*, de Miguel Barnet y Elizabeth Burgos, respectivamente, que se construye una teoría del testimonio latinoamericano. No obstante, otros historiadores del género reconocen la obra que, anteriormente a estos dos autores, ya se venía perfilando desde los Estados Unidos. Dichos relatos a modo de historias etnográficas, que se desarrollaron en las ciencias sociales a partir de 1950 aproximadamente y alcanzaron gran popularidad, también constituyeron un punto de partida importante para el posterior auge del testimonio en el continente a partir de los años 70. *Los hijos de Sánchez*, *Cinco familias* o *Antropología de la pobreza* resultan ser algunos de los títulos más representativos del historiador y antropólogo norteamericano Oscar Lewis, quien introdujo como parte de sus estudios el concepto de *cultura de la pobreza* y, si bien ha sido blanco de diversas críticas, no se puede dejar de reconocer su aporte al género en desarrollo a partir de técnicas propias de las ciencias sociales.

El periodista peruano Juan Gargurevich señala como uno de aquellos primeros testimonios —de los cuales la mayoría eran redactados con fines periodísticos—, el artículo del británico nacionalizado en los Estados Unidos, Henry Morton Stanley que, escrito

íntegramente en primera persona, “resultó ser una noticia sensacional, a la vez que una obra maestra del género” (2006: 84). Se trata de sus vivencias cuando viajó al África en una expedición para buscar al Doctor David Livingstone, quien desde hacía varios años estaba desaparecido. El trabajo, publicado en 1871, fue un encargo del editor del *The New York Herald*, James Gordon Bennett, y sin dudas representó un hito en aquellos momentos.

Sobre el terremoto y posterior incendio de la ciudad de San Francisco en 1906 es también relevante el trabajo testimonial del escritor estadounidense Jack London, quien fue contratado por la revista *Collier's Weekly* para trasladarse hasta el lugar de los hechos el propio día en que ocurrieron y elaborar un relato sobre el acontecimiento. Pero la técnica testimonial estuvo bien definida, a consideración de Gargurevich, una vez se incluyó como método de investigación en las ciencias sociales. Esto ocurrió con la utilización de dicha práctica en la investigación *The Polish Peasant in Europe and America* (El campesino polaco en Europa y América), de W. I. Thomas y F. Znaniecki, publicado en Boston en 1918. Esta forma de narrar un acontecimiento social o vivencia personal se conoció posteriormente con el nombre de *historias de vida (life history)*²¹:

Lo interesante es que aquellas *life stories* norteamericanas tenían por entonces un cargado acento de denuncia social inevitable al mostrar de modo directo, descarnado, el drama de sectores sociales determinados, identificados por personajes representativos. Y luego de la Primera Guerra Mundial, fueron abandonadas para dar paso a otros métodos, especialmente estadísticos (Gargurevich, 2006: 84).

Explica el periodista peruano que, con el auge de las revistas ilustradas —*Life*, *Paris - Match*, *Stern*, *Look*, entre otras—, los testimonios de alto valor periodístico alcanzaron un reconocido lugar en el mercado de la información, estableciéndose incluso en los Estados Unidos hasta tarifas a pagar por ellos: “La carrera por la exclusividad de los testimonios exclusivos alcanzó su clímax cuando el *Times* de Nueva York denunció formalmente el trato que la revista *Life* había firmado con nada menos que 55 astronautas²²” (Gargurevich, 2006:

²¹ La ya mencionada obra de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote-biografía de un Tzotzil* (1952), es considerada como la primera gran historia de vida en Latinoamérica.

²² “El diario neoyorkino aseguró que la revista había asegurado a todos los astronautas en 100 mil dólares cada uno, comprometiéndolos a venderles sus relatos en exclusividad; recibirían además tres

88). A pesar de la denuncia y de la conmoción que esta noticia causó, el trato se mantuvo y los astronautas que habían sido elegidos, una vez concretado su regreso, se negaron rotundamente a cualquier tipo de declaración puesto que sus historias ya estaban compradas.

Algo parecido cuenta Gargurevich que ocurrió en América Latina en 1972. La revista alemana *Stern* compró a la joven alemana Juliana Koepke la exclusividad de su relato tras haber sobrevivido durante ocho días a un accidente de aviación en la selva peruana. Igualmente sucedió con los testimonios de los sobrevivientes uruguayos que, luego de un accidente aéreo en los Andes, lograron sobrevivir durante dos meses comiendo carne humana. Esta noticia ocupó la primera plana en los diarios y posteriormente una empresa editorial compró la exclusividad del relato para publicarlo en forma de libro (*Viven*).

Las crónicas de indias, diarios de campaña o historias de vida, si bien muy distantes unas de otras en el tiempo, habían venido perfilando un género que ya nacía con cualidades muy particulares. La función instrumental y de servicio a la sociedad son dos de los rasgos con los que se ha asociado este tipo de literatura. Al respecto decía José Antonio Portuondo que la literatura y la realidad latinoamericana se relacionan directamente pues, “en grado mayor o, al menos, de modo más ostensible y constante, la vida y la letra de nuestra América se sirven mutuamente, se estrechan y confunden de continuo en irrompible unidad” (Portuondo, 1975: 5-6). También se expresó sobre este fenómeno, en *Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana*, Roberto Fernández Retamar al señalar:

Dado el carácter dependiente, precario de nuevo ámbito histórico, a la literatura le han solido incumbir funciones que en las grandes metrópolis le han sido segregadas ya a aquella [...] No se han solido destacar suficientemente estos hechos, que obligan a replanteos, y por lo pronto a reconocer el predominio en nuestras letras de géneros considerados *ancilares*: crónicas como las del Inca Garcilaso; discursos como los de Bolívar o Fidel; artículos como los de Mariátegui; diarios de campaña [...], como el del Che Guevara; formas (sociográficas) como el Facundo o como muchos testimonios actuales: no es un azar, sino una

mil dólares anuales viajaran o no al espacio; los elegidos tendrían un pago extra de 16 mil dólares. A su regreso les pagarían 450 mil dólares por los relatos, 250 mil por un libro, otros 100 mil por los discos y una bonificación final de 250 mil. En opinión del diario, la operación global reportaría a Time-Life una utilidad de 4 millones de dólares” (Gargurevich: 89)

comprobación, el que Martí sobresalga soberanamente en estos géneros, y en otros cercanos como la carta (1981: 325).

De una forma u otra, según varios autores consultados de diferentes etapas, gran parte de la literatura de nuestro continente ha sido testimonial, pues si bien las obras no se inscribían intencionalmente al género aún desconocido en concepto, sí mostraban rasgos y características de una época, un personaje o un acontecimiento. Tanto las Crónicas de Indias como el testimonio, en su forma más contemporánea, constituyen relatos históricos donde los autores/protagonistas describen sus experiencias desde la subjetividad. “La diferencia radica en que las Crónicas surgen a menudo para justificar la empresa de conquista, mientras que el testimonio narra la rebeldía o la derrota de la resistencia” (Strejilevich, 2005: 23). De esta manera, la lucha contra la colonización y la posterior contra regímenes fascistas, los movimientos sociales y guerrilleros para la liberación nacional y demás movimientos revolucionarios de las masas por alcanzar el poder frente a las clases opresoras e intolerantes, constituyen a lo largo de la historia del continente algunos de los factores que motivaron el auge de la literatura testimonial contemporánea con fines democratizadores.

Dicho discurso testimonial surge, a consideración del boliviano Renato Prada Oropeza, debido al impulso que les comunica una colisión determinante entre el mundo que viene a imponer sus leyes —su concepción de lo real y verdadero— y el mundo de las culturas avasalladas —hegemonizadas por los imperios que las aglutinaban en una concordancia, más o menos implícita, de otra concepción de lo real y verdadero—. Por ello:

El momento del encuentro significa para ambos mundos la presencia, antes apenas vislumbrada por los ojos de la fantasía, de la distinción de la *otredad*. El hombre del mundo avasallante, el conquistador que llega a sentar sus *dominios*, que no son otros que los dominios del imperio feudal en expansión, tendrá que mostrar a los que le envían, a la clase dominante de la cual es la *punta de lanza*, el valor de sus acciones y demostrar (se) frente a una ideología escinda la legitimidad de sus acciones (Prada, 1986: 7).

La historia del testimonio se ve también anclada, apunta el crítico uruguayo Hugo Achugar, a la posterior degradación del discurso “monológico del sujeto central europeo, blanco, masculino, heterosexual y letrado que se da desde fines del siglo XVIII” (1992: 64). El escritor vincula así el testimonio a la modernidad y a las transformaciones que provocó en la vida social cotidiana, por ejemplo, la Revolución Industrial, que no solo repercutió en

las vivencias de los sectores hegemónicos sino también en las de los marginados. No obstante, esta relación que establece Achugar entre el testimonio y la modernidad la caracteriza como *ambivalente* ya que el género se apoya en uno de los aspectos de la misma para desmontar o des(construir) otro. Y añade:

La situación de enunciación histórica del testimonio está pautada por múltiples acontecimientos. Entre ellos: el amplio movimiento de ideas y de transformaciones sociales que fueron el Iluminismo del XVIII, la Revolución Francesa, la Guerra Civil Norteamericana, y sobre todo por la Comuna de París, la Revolución Mexicana, la Soviética y el movimiento de la Reforma Universitaria de Córdoba iniciada en 1918 y, mucho más recientemente, la Guerra Civil Española (1992: 65).

Asimismo, el investigador uruguayo propone tener en cuenta el derrumbe del último de los grandes imperios coloniales, ya que este dio lugar no sólo a la independencia de la India sino también a una serie de movimientos independentistas en África durante los sesenta. Agrega a su lista, la guerra de Argelia, la Revolución Cubana y el movimiento de los derechos civiles protagonizado por los afroamericanos en Estados Unidos, acontecimientos que abren la puerta a la circulación en Occidente, y particularmente en nuestra América, del discurso de los desposeídos o marginados. Por último, y para Latinoamérica de un modo particular, el desarrollo y la acción de la Teología de la liberación y las *comunidades de base* en favor de los marginados.

Si bien el relato testimonial como práctica no institucionalizada podría reivindicar antecedentes tan lejanos en el tiempo como las crónicas del siglo XVI, la mayoría de los historiadores o investigadores del género concuerdan en que es a finales del siglo XVIII e inicios del XIX donde se ubica la consolidación, tanto conceptual como formal, del testimonio latinoamericano. Es durante este período cuando la *historia oficial* de la América hispana se construye junto con la emancipación y consolidación de los estados nacionales. Por tanto, la *historia no oficial* surgirá como una respuesta a la historia hegemónica que silencia las versiones de la alteridad.

La reordenación del campo de estudios literarios latinoamericanos también permitió, de cierta manera, que prácticas discursivas como las memorias, biografías, autobiografías, historias de vida y posteriormente el testimonio, ocuparan un lugar central para la crítica del continente; ello, debido al interés por la oralidad que fue en aumento dentro del campo

intelectual del continente. Tal desplazamiento se explica, entre otros factores, por la transformación de los parámetros críticos y teóricos de las últimas décadas, la revaloración o nueva lectura de fenómenos antes descuidados en la literatura belletrística y la discusión y revisión del canon. A finales del siglo XX, aunque preeminentemente en los inicios del XXI, se producen en Norteamérica, Europa Occidental y algunos puntos de América Latina, ciertos debates alrededor del canon literario occidental propuesto por Harold Bloom. Tal contexto se da, esencialmente, por la urgencia de revisar un canon de carácter eurocéntrico que no reconocía importantes expresiones de la literatura latinoamericana como la oral, indígena, negra, popular o mestiza. Se destacan en dichos debates los estudios sobre literaturas indígenas del crítico peruano Antonio Cornejo Polar y los cuestionamientos sobre *la ciudad letrada* del escritor y crítico uruguayo Ángel Rama.

Volviendo a la paulatina “institucionalización” del testimonio, debe señalarse que se produjo en la sociedad un proceso de democratización de la enseñanza y de las transformaciones tecnológicas que sucedieron en los medios de comunicación. En ese aspecto, el progresivo y creciente acceso que a estos saberes experimentaron los sectores marginados hasta entonces estimuló luego el auge de textos de carácter testimonial. Se trataba así de redefinir lo que se entendía y defendía por *identidad de una nación* y de ser asumida esta como un todo articulado, heterogéneo, plural, en donde coexistieran intelectuales, campesinos, indígenas, burgueses, mujeres y todos fueran reflejados en la historia que sobre esa nación se escribía.

Para la canonización del testimonio como un *género literario* se desarrollaron, además, numerosos debates en los que se abordó la funcionalidad que tendría esta forma discursiva en la lucha por la democratización cultural de América Latina y en la defensa de los derechos humanos. La determinación del testimonio como un nuevo proyecto en el que se podía reconsiderar el *imaginario* latinoamericano en la década de los sesenta viene así aparejada al Triunfo de la Revolución Cubana, que no solo renovó un proyecto político para el resto del continente, sino que también estableció líneas precisas para el debate sobre el papel del intelectual y del escritor en la revolución. La Campaña de Alfabetización de 1961 fue el inicio de la conversión del pueblo —antes analfabeto— en protagonista y autor de su propia

historia. Esta, entre otras reformas, elevó el nivel cultural de la sociedad cubana y estimuló el avance cultural en el resto del continente:

El carácter épico de la realidad contada, cuya riqueza en acontecimientos y actores superaba en muchos casos lo que pudiera ser aportado por la ficción, sobre todo por la inmediatez de la epopeya vivida y la necesidad que sentían de expresarla sus gestores; la juventud de los que entonces se iniciaban como escritores en pleno proceso de formación como tales, sin una cultura literaria suficientemente asimilada y en la búsqueda de un estilo propio que maduraría en el propio ejercicio de la expresión escrita de vivencias y emociones, fueron sin duda elementos que favorecieron el auge del testimonio a partir de 1959 (Miranda, 2008: 508).

No obstante, el problema del analfabetismo era generalizado en toda Latinoamérica y esto limitó que fuera directamente ese sujeto del pueblo quien accediera a escribir dicha historia, o sea, la suya propia. Y es cuando, inevitablemente, debe intervenir el letrado. Quizá por eso Elzbieta Sklodowska (1990) —considerada como una de las investigadoras más rigurosas del testimonio— concluyera que este género representa más bien el discurso de las élites comprometidas a la causa de la democratización y no una reacción legítima y espontánea del sujeto multiforme frente a la condición postcolonial. Todos estos factores mencionados fueron madurando así la idea de un género que ha tenido, a lo largo de su trayecto, una estrecha relación con la lucha armada en el Tercer Mundo.

Ahora bien, como ya se adelantaba anteriormente, existe un hecho (en el ámbito más cultural) que impulsó considerablemente el auge y el reconocimiento en el espacio letrado del género testimonial: el Premio Literario Casa de las Américas. Y, teniendo en cuenta que la circulación pública de los tres testimonios que particularmente se abordarán durante la presente investigación se originó en su premiación y edición por la Casa de las Américas, sería significativo realizar un breve paréntesis para abordar la labor de esta institución durante el proceso de “institucionalización” del testimonio al incluirlo en las bases de su concurso en el año 1970:

El inicio de la producción testimonial que se desarrolla en el Cono Sur a partir de los setenta se selló en Cuba. Para esa época la revolución de los barbudos era paradigmática de la lucha que Latinoamérica en su conjunto encararía para crear al “hombre nuevo”, y en La Habana se reunían los intelectuales para marcar lineamientos y debatir las formas de la cultura contestataria en gestación. En este contexto, Casa de las Américas inaugura el Premio Testimonio en 1970 para poner

de relieve la existencia de un género que iba cobrando mayor vigencia y que iba siendo practicado por un sector más amplio de escritores, fueran o no profesionales (Strejilevich, 2005: 22-23).

Cuando el 4 de febrero de 1969 se reunieron en la Casa de las Américas jurados y organizadores del galardón²³ para realizar sugerencias y plantear cambios, como se suele hacer, probablemente pocos fueran conscientes de las repercusiones que tendrían las propuestas surgidas de aquel encuentro. Ángel Rama opinó entonces: “Hay una cosa muy importante [...]: yo no sé la experiencia que tienen los demás jurados, pero sí la que tuvimos nosotros en el campo de la novela. Existen, entre otras, buenas obras literarias [...] cuyo valor no está solamente en lo literario, sino en lo que testimonian del proceso de la América Latina” (1995: 122). En el debate —presenciado por Haydée Santamaría, Manuel Galich, Ángel Rama y Noé Jitrik como jurados en novela; Isidora Aguirre como jurado en teatro y Hans Magnus Enzensberger como jurado en ensayo, entre otros— se abordó como uno de los puntos esenciales la “creación” del género testimonio:

Entonces yo voy a sugerir una cosa, voy a sugerir a todos los jurados si nosotros podemos proponerle a la Casa que cree, que establezca una colección que se llame Testimonio Latinoamericano; es decir, una colección en la cual una novela, un ensayo, la poesía, el cuento, dé testimonio de lo que está pasando en la América Latina y de lo que se está realizando [...] tratar de mostrar la línea de la tarea y la lucha de la América Latina a través de la literatura. Claro que eso no aminora en nada nuestras ambiciones de hacer al fin una obra de arte, sino simplemente contribuir a expresar todo el proceso (Rama, 1995: 122).

Tal fue la repercusión de estas deliberaciones que en la convocatoria del año siguiente se incluyó el género testimonio en las bases del galardón y se contó como jurado en esa ocasión con el argentino Rodolfo Walsh, el mexicano Ricardo Pozas y el cubano Raúl Roa. Apareció así el 2 de marzo de 1970 —como parte de un boletín que la Casa preparaba mensualmente (y que, aunque no llevaba firma, era escrito por Manuel Galich)— una definición más

²³ Este premio parte en su primera edición en 1960 bajo el nombre de Concurso Literario Hispanoamericano, pero en 1964 adoptó el de Concurso Literario Latinoamericano con la inclusión de escritores brasileños; y a partir del año siguiente asumió el nombre definitivo de Premio Literario Casa de las Américas o Premio Casa de las Américas.

explícita del género que posteriormente se incluyó en el Diccionario de la Literatura Cubana preparado por el Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba.

Al conocer que la Casa de las Américas incluiría el testimonio como uno de los géneros a concursar en el premio, Walsh escribió en una carta enviada a la Institución que consideraba acertada dicha decisión pues era “la primera legitimación de un medio de gran eficacia para la comunicación popular” (en Fonet, 1995: 121). Inevitablemente, dado el contexto en el cual se tomó tal decisión, el testimonio surge con una connotación política muy marcada. Incluso, “el peligro más notorio era el de que se soslayara, a la hora de juzgarlo, los valores estéticos. Es por ello que, durante años, en las propias bases del Premio, después de explicarse qué se entendía por testimonio, se aclaraba: *la forma queda a discreción del autor, pero la calidad literaria es también indispensable*” (Fonet, 1995: 121).

Al parecer, las polémicas alrededor de la inclusión del género testimonio, que la Casa no creó, sino que “más bien se vio forzada a tomarlo en consideración” (Fonet, 1995: 120), surgieron también por la necesidad de legitimar aquellas obras que en ocasiones no encontraban un espacio coherente de acuerdo a los temas que abordaban y las estructuras que creaban o incorporaban. La renovación de las bases del galardón le ofreció así al testimonio, “al menos en nuestra lengua, una personalidad de la cual carecía” (Fonet, 1995: 120). Cuando Ángel Rama propone entonces el reconocimiento del género en el Premio pensaba, además de en “preservar la especificidad artística de la narrativa que en períodos de máximo interés político puede ser preferida” (en Gargurevich, 2006: 85), en una serie de obras que eran situadas al límite de la literatura y además excluidas de ella para situarlas en alguna ciencia como la sociología o bien como parte del periodismo, y no siempre del bueno.

Un cambio significativo que sucedió posteriormente en relación con la categoría del género aludido fue la refundación de lo que hasta entonces se conocía bajo el nombre de *testimonio* —donde se incluía, además del testimonio propiamente tal, otros géneros afines como las memorias, biografías o reportajes— en *literatura testimonial*: “No parece casual que sea esta isla, un país *trasculturado* y *sincrético* donde lo puro no existe, el lugar que admitió la *literariedad* de esta forma de contar, de este territorio fronterizo entre historia, antropología y literatura” (Riccio, 1990: 152-153). Va emergiendo así una escritura que, si bien parte de la realidad que cuenta, se nutre de elementos estructurales propios de otras

narrativas para generar en el lector un cambio de actitud que la novela, por ejemplo, no buscaba o no lograba como género puramente literario.

Para concluir el presente subtema es imprescindible mencionar, de manera particular, hechos fundamentales que ocupan un lugar central en esta investigación y que propiciaron la aparición de múltiples narrativas testimoniales: las dictaduras y totalitarismos que han tenido lugar en América Latina en las décadas de los 70 y 80. Desde hace varios años, la investigación comparatista ha puesto el foco de sus estudios en las relaciones entre determinadas *catástrofes históricas* y la literatura que ha surgido de tales experiencias, es decir, la literatura testimonial. Varios autores consultados señalan las experiencias en Auschwitz y la masacre judía, de manera general, como acontecimientos que marcaron un antes y un después para el hombre contemporáneo:

Las dictaduras europeas de los años treinta y los regímenes totalitarios en Latinoamérica de los años sesenta y setenta presentan una matriz de funcionamiento común que puede ubicarse en la lógica represiva organizada por el nacionalsocialismo alemán, cuyas consecuencias se advierten en el legado testimonial de los supervivientes. Las catástrofes históricas del siglo veinte —que son, por definición, políticas, sociales y culturales— han sometido a los sujetos a experiencias traumáticas que han dejado marcas indelebles en sus trayectos de vida (Simón, 2012).

Es desde mediados de los años sesenta, sin embargo, que se produce el inicio de lo que la historiadora francesa Annette Wieviorka denominó la *era del testigo* (1998). Este período, que se extiende hasta la actualidad, es caracterizado por el protagonismo que ocupa el sujeto en la escena social y tuvo su punto de partida, según analiza la investigadora, con el desarrollo del juicio al oficial nazi Adolf Eichmann. Durante este proceso se privilegiaron, precisamente, los relatos orales de los testigos como fuentes de información (a diferencia de lo ocurrido en los juicios de Nuremberg) y los testimoniantes se encargaron de democratizar las versiones oficiales e institucionalizadas del pasado.

Estos relatos, que presentan varias coincidencias con los surgidos posteriormente sobre las experiencias latinoamericanas, exponen las diversas formas de exclusión y violencia a las que estuvieron sometidos los sujetos testimoniales tanto en los campos de concentración o centros de detención clandestinos como en el exilio. Asimismo, han quedado al descubierto, mediante los testimonios de diversos testigos, los métodos represivos llevados

a cabo por los aparatos estatales durante dichos períodos que vulneraron las garantías constitucionales de los sujetos y su integridad moral y física. Es por ello que varios estudios sobre el testimonio latinoamericano coinciden en que estas prácticas narrativas se vinculan estrechamente con el tipo particular de escritura que se desarrolló en el siglo XX como efecto de las catástrofes históricas que tuvieron su punto climático en el exterminio nazi. A pesar de las diferentes circunstancias históricas, políticas y sociales que dieron lugar a las narrativas testimoniales latinoamericanas, el legado de la experiencia europea y sus narrativas se refleja en varios puntos, a decir de la investigadora argentina Paula Simón:

En primer lugar, la centralidad narrativa del *yo* que pone en discurso una vivencia significativa y traumática que ha marcado un quiebre en su historia personal; en segundo lugar, la evidencia de que la dislocación territorial sufrida en el campo de concentración y luego en el exilio ha repercutido en la desfiguración de una identidad que pugna por comenzar a ser recuperada y restaurada en la escritura; y por último, la particularidad de que el texto ha sido escrito con el ánimo de construir la memoria de un sector marginado que debe restablecer sus lazos con la sociedad (2012: 7).

En el contexto latinoamericano, específicamente, muchas de estas obras surgen bajo un “proceso de reorganización nacional” que impone una nueva vida cultural en los países del Cono Sur. El asilamiento cultural, la censura, la desinformación, la destrucción de libros, la persecución a intelectuales y escritores, y el exilio de otros, eran rasgos que formaban parte de la cotidianidad ciudadana. Estos cambios radicales en la vida de la sociedad influyeron en la producción literaria de los países y modificaron también las expectativas de los lectores. Y, a pesar de que la urgencia era “guardarse” y sobrevivir, no dejaron de emerger, al borde de la persecución, la muerte y la desaparición, obras y revistas literarias que exhibieran y denunciaran, también con urgencia, aquel “nuevo orden”.

Los relatos de los testigos que surgieron y se publicaron en pleno proceso dictatorial (algunos de manera clandestina desde el interior, los otros desde el exterior) “tenían por objetivo reforzar la conciencia común y la moral social en la que se asentaba una comunidad de izquierda que todavía resistía a la persecución, la tortura y el crimen” (Donoso, 2006: 35-36). Es decir, los textos resultaban ser los dispositivos mediante los cuales ciertos sectores continuaban la lucha contra el totalitarismo y sus narrativas representarían una extensión y una continuidad de esa lucha. En otras palabras, a partir de lo postulado por el sociólogo chileno Jaime Donoso, el testimonio resultaría entonces —al menos durante los primeros

años de las dictaduras— una práctica escritural en la que se modulaba una esfera pública alternativa operando al margen de los mecanismos de comunicación oficiales. Los sujetos que narraban sus experiencias dentro de tal contexto *se negaban a aceptar la derrota* y exponían mediante sus escrituras un *repliegue estratégico parcial* de las fuerzas resistentes frente a la devastadora y catastrófica intervención de los militares en política.

De esta manera, la práctica testimonial se presentaba como una práctica política que cuestionaba y resistía éticamente el golpe, como “la puesta en escritura del reportaje ético de la resistencia de una minoría política que la dictadura intentaba destruir, una mirada que trata de comprender que la catástrofe se debe a una evaluación errada de las concepciones políticas de la oligarquía” (Donoso, 2006: 38). De ahí que, en el particular contexto de represión, los testimonios surgieran también con una connotación política muy marcada dado el carácter de práctica contrahegemónica con la cual se imbrican inicialmente. Por ello se evidencia, en gran parte de estos primeros testimonios, que las narrativas se concentran en revelar y denunciar los crímenes que iban sucediendo a la par de la escritura, y no en la elaboración estética propiamente tal. La idea era que los testimonios estuviesen en consonancia con la situación del momento y que logran dejar al descubierto, sobre todo en el extranjero, las acciones tiránicas del régimen y su política de represión institucionalizada. Desde el exilio, y sin la posibilidad de acceder a los espacios tradicionales de expresión política, el testimonio se convertía en el arma principal de un nuevo tipo de combate: “El acto de escribir, entonces, es la continuación del acto de resistir y de sobrevivir, es la misma resistencia, ahora en palabras” (Dorfman, 1986: 196). Estos testimonios, a pesar de la particularidad inicial que los caracterizaba, fueron también creados en muchos casos con la intención de que, a largo plazo, sirvieran de referencia en la posterior reconstrucción política de cada país:

En algunos de ellos, como se criticaría en el futuro, el cliché de la consigna política y las rutinas discursivas del lenguaje de partido trababan ingenuamente la articulación de un relato eficaz y coherente de la vida en los campos. Pero lo cierto es que estos testimonios, aun los más torpes entre ellos, trataban de representar algo que hoy parece haberse olvidado: el carácter funcional de la violencia represiva y su vinculación a un proyecto de transformación inequívocamente capitalista que es el que finalmente la dictadura conseguiría imponer, y la Transición heredaría (Peris, 2015: 555).

Estos relatos lograron, igualmente, fundar un vocabulario, una sintaxis, una terminología y un repertorio gestual propios que les facilitó el proceso de circulación de aquellas denuncias y la credibilidad en las mismas. Además, estas formas específicas en las estructuras narrativas iniciales se fueron consolidando hasta convertirse en “un conjunto de reglas discursivas coherente y reconocible para hablar críticamente de la represión” (Peris, 2015: 565); a la par que articulaban esa crítica con la retórica de la reconciliación nacional que en un futuro se abordaría. De alguna manera, el uso cultural al cual estaría destinado un testimonio se vería así influenciado por los rasgos internos estructurales del mismo (dígase el lenguaje, los recursos del estilo, la retórica o la selección del material a organizar) y viceversa. Por tanto, entre aquellos elementos narrativos utilizados y los usos de los testimonios se produce una relación compleja y marcada por una *sutil reciprocidad*. El profesor y filólogo de la Universidad de Valencia, Jaume Peris Blanes, propone en uno de sus ensayos un ejemplo en el que se puede visualizar la idea anterior:

Un testimonio muy combativo, que articule la experiencia individual a una lectura política e ideologizada de la represión que acuse explícitamente a sus responsables, se integrará difícilmente en una lógica consensual, pues sus formantes internos podrían chocar directamente con ella; será fácilmente rentabilizado, en principio, por una lógica de denuncia. Sin embargo, un testimonio fuertemente subjetivado, que minimice los aspectos políticos y ponga todo el acento en la fenomenología de la experiencia extrema o en los meandros de la memoria personal, tendrá menos acomodo en una lógica denunciante, y una mayor facilidad para ser usado desde el paradigma de la memoria (2015: 552).

En la primera parte de la cita se pueden identificar gran parte de los testimonios surgidos durante los años iniciales de la represión, en el fragor de una lucha político-ideológica y, la mayoría de las veces, escritos desde el exilio. Como se mencionaba anteriormente, las estrategias discursivas de denuncia y el sentido de continuidad de la lucha constituían, por ende, rasgos propios de estos relatos primerizos. Algunos de los testimonios que se pudieran mencionar de esta etapa son, entre otros: *Relato del Frente Chileno* (1977), de Ilario Da; *Cerco de púas* (1977), de Aníbal Quijada Cerda; *Diario de un preso político chileno* (1979), de Haroldo Quinteros; *Si dulcemente* (1980), de Juan Gelman; *Preso sin nombre, celda sin número* (1981), de Jacobo Timerman; *Día de octubre en Santiago* (1982), de Carmen Castillo.

En los años posteriores a las dictaduras latinoamericanas la lucha ya es diferente. Y, por tanto, también las narrativas que expresan esa lucha. Los relatos post-dictatoriales que comienzan a aparecer a mediados de los años 80, y hasta la actualidad, ya no se identifican tanto con aquella resistencia inicial a través de la lucha ideológica, sino que van a inscribirse en un *registro novedoso* que hasta ese momento no había sido valorado en toda su potencialidad: el paradigma de la memoria. La transformación que experimenta este uso del testimonio se refleja posteriormente con la aparición de relatos donde la misma vivencia se asocia entonces al “nuevo” paradigma de la memoria. Dichas narraciones testimoniales, como bien se ejemplifica en la segunda parte de la cita de Peris Blanes, están cargadas de subjetividades individuales que destronan el carácter marcadamente político de las primeras.

Los relatos testimoniales sobre las experiencias de violencia y opresión de un mismo acontecimiento histórico ahora estarán permeados de altos niveles de emociones y afectos; y los usos de dichos relatos se abrirán a otras variadas posibilidades. A nivel individual, estas nuevas narraciones exponen las particulares experiencias de represión, violencia y exilio a las que han estado sometidos los sobrevivientes y apuestan por la re(composición) de los sujetos testimoniantes y por la superación del desafío de elaborar la vivencia traumática. A nivel colectivo, por otra parte, estos relatos han llevado a cabo una importante labor en el proceso de reivindicación de los grupos damnificados y de conservación de sus memorias.

Nora Strejilevich, ensayista y rigurosa investigadora del testimonio concentracionario, igualmente ha ofrecido valiosos puntos de vista sobre este proceso de recuperación de la memoria individual y colectiva de los relatos testimoniales. Strejilevich advierte en *El arte de no olvidar* que el imperativo de la memoria se asoció a una demanda de justicia, quedando así el testimonio expulsado del terreno literario y relegado, en muchas ocasiones, al espacio jurídico únicamente; con lo cual se restringe el campo del testimonio. Esto traería consigo varios efectos, siendo el más peligroso a consideración de Strejilevich que la narrativa testimonial escrita principalmente por militantes perdió su valor como reflejo de las luchas políticas de los sesenta. Asimismo, señala que solo se podría alcanzar un completo trabajo de la memoria si la experiencia se desprendiera de la exigencia de verdad que le impone el discurso jurídico y se elaborara en el ámbito simbólico que propicia la literatura:

Los testimonios, como aclaran Levi y Agamben, no tienen que ver con el establecimiento de los hechos con vistas a un proceso legal. En última instancia, no es el juicio lo que les importa. La verdad tiene una consistencia no jurídica, la *questio facti* no puede confundirse con la *questio juris*. Esto es, precisamente, lo que concierne al sobreviviente: el ámbito de la acción humana más allá o más acá del derecho, todo aquello que no entra en un proceso (Agamben, 2000). No es que los juicios no deban realizarse, pero el derecho no puede agotar el problema [...] La retribución jurídica de los actos aberrantes aplicada sobre individuos responsables de actos tipificados por el código penal (Kaufman, 2004) ha primado, como si eso pudiese bastar como elaboración del legado del horror (Strejilevich, 2005: 5).

Por otra parte, en esta narrativa concentracionaria post-dictatorial se destaca también como cualidad la tendencia a erigir al sujeto en tanto centro de la narración y existe una propensión del testimoniante a autoconstituirse como objeto de investigación. Con *El arte de no olvidar* y *El lugar del testigo*, por ejemplo, Nora Strejilevich no solo acerca a los lectores a su traumática experiencia personal, sino que también, ya a la distancia de 30 años de los sucesos, logra provocar reflexiones, debates y discusiones sobre tales procesos sociales y escriturales. Para la ya citada investigadora Paula Simón, la necesidad de superar la posición marginal que ocuparon los testigos y sus literaturas durante los años ochenta y noventa se canaliza en esta alternativa de estudiarse a sí mismos y de ofrecer este análisis a la comunidad. El protagonismo que experimentó el sujeto testimonial en los relatos de la post-dictadura originó así lo que Beatriz Sarlo denominara un *giro subjetivo* acompañado de un *giro lingüístico*; cambios que fueron provocados, en parte, por un proceso de reordenamiento ideológico y conceptual de la sociedad del pasado y sus personajes centrados en los derechos y la verdad de la subjetividad. El *giro subjetivo*, para Sarlo:

Coincide con una renovación análoga en la sociología de la cultura y los estudios culturales, donde la identidad de los sujetos ha vuelto a tomar el lugar que, en los años sesenta, fue ocupado por las estructuras [...] En consecuencia, la historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada (2005: 22).

A Sarlo, sin embargo, le cuesta un poco aceptar el valor de *verdad irrefutable* que se le otorga a esa subjetividad del testigo. De ahí que se cuestione: ¿Podemos creer todo lo que la subjetividad nos narra? ¿Se puede aplicar el mismo método que en otros documentos históricos para verificar la verdad de la subjetividad? Por ello sentencia que *es mejor*

entender que recordar. En ese sentido, proponemos contrastar el concepto de la investigadora argentina con lo que el filósofo chileno Humberto Maturana denomina la “objetividad entre paréntesis” (1990). A partir de lo explicado por Maturana en *Emociones y lenguaje en educación y política*, aquello que el sujeto entiende por subjetividad hay que concebirlo como un campo de operaciones cognitivas desde el cual ese sujeto va creando su horizonte explicativo y dando forma a su mundo a través de un lenguaje siempre móvil. Todo sujeto contiene una subjetividad que, coincidente o no con la del otro, es igualmente verdadera. La afirmación cognoscitiva de alguien, según los presupuestos de Maturana, resulta ser entonces una invitación al Otro a entrar en un cierto dominio de coherencias operacionales. Pero quien realiza dicha afirmación sabe que hay otras afirmaciones cognoscitivas igualmente legítimas en otros dominios de realidad que el Otro puede preferir:

En este camino explicativo, las discrepancias revelan que los que discrepan están en dominios de la realidad diferentes y que pueden juntarse o separarse como resultado de su discrepancia, según quieran o no permanecer juntos. Si no quieren estar juntos, la discrepancia resulta en su separación responsable, si quieren estar juntos, la discrepancia se convierte en una oportunidad para la creación de un nuevo dominio de realidad, también de manera responsable (Maturana, 1990: 27).

En el camino de la *objetividad entre paréntesis* propuesto por Maturana no hay verdad absoluta, sino muchas verdades diferentes en muchos dominios distintos y “todos son legítimos en su origen, aunque no iguales en su contenido, y no igualmente deseables para vivirlos” (22). Dentro de los sistemas lingüísticos, cognoscitivos, explicativos, la *verdad* se encuentra siempre en evolución, nunca estática; y lo que se entiende por realidad está en constante reformulación y no es más que la percepción e interpretación del sujeto experiencial. Las relaciones humanas que se desarrollan en el camino de la *objetividad sin paréntesis* no ocurren, por tanto, en la aceptación mutua. Esto no significa que Maturana niegue la objetividad, sino que más bien la relativiza.

Memorias contra el olvido (1987), de Rosario Rojas de Astudillo; *Recuerdos de una Mirista* (1988), de Carmen Rojas; *Chile: la memoria prohibida* (1989) (varios autores); *En estado de memoria* (1990), de Tununa Mercado; *Una sola muerte numerosa* (1996), de Nora Strejilevich; *Oblivion* (2007), de Edda Fabbri; *Su paso* (2011), de Carlos Bischoff, representan solo unos pocos ejemplos de esos testimonios que llevaron a cabo el

desplazamiento aludido respecto a los textos publicados durante los años de dictadura. En estas obras “no se trataba ya de denunciar una situación existente a la que se exigía un fin, sino de conjurar la amenaza de su olvido y, para ello, de incorporar a su representación todos los elementos traumáticos que se habían asociado a su recuerdo” (Peris, 2015: 565). De esta manera se abrió paso a un imaginario de la memoria en el que las experiencias de los sobrevivientes, *testigos accidentales de la Historia*, contaban con la voz legítima para narrar dicha realidad. Y el testimonio, por su parte, prometía ser ese lugar donde la Historia se humanizaba. Esto provocó también un proceso de “abstracción de la violencia” donde la tortura debió extraerse de su contexto político para ser comprendida en su inhumana verdad:

La evolución de los discursos de denuncia desde los años setenta hasta la actualidad muestra una tendencia que, quizás por obvia, no ha sido suficientemente resaltada: la absorción progresiva de todas las representaciones de la violencia militar en las reivindicaciones y las luchas por la memoria. Es éste un paradigma de intervención novedoso, cuya emergencia estuvo ligada a reivindicaciones sociales específicas y fuertemente politizadas, pero que con el tiempo ha ido aglutinando prácticas, discursos y estrategias muy dispares y que, a medida que iba ganando legitimidad y aceptación en el espectro político, perdía potencial de confrontación y profundidad crítica (2015: 566).

Resulta indiscutible que ese movimiento de subjetivación y humanización de la Historia a través de la literatura testimonial obtuvo una buena acogida en la nueva sociedad y en el nuevo paradigma de la memoria. Sin embargo, lo cierto es que, para no pocos estudiosos del tema, esa propia representación afectiva de las consecuencias de la violencia resultaría ser uno de los grandes problemas de la cultura de la memoria en la actualidad. Uno de los argumentos que avalan esta afirmación destaca que dichas subjetividades carecen de marcos generales de interpretación a los que sujetarse y dentro de los cuales puedan tener, a la vez, sentido global, histórico y político. Por otra parte, la fuerte carga emocional que inevitablemente caracteriza a la mayoría de las narrativas post-dictaduras ha provocado, contra su intención, un *efecto paradójico* en la recepción de los testimonios: “han desplazado toda la atención hacia la experiencia de la violencia extrema y hacia las dificultades de la memoria subjetiva para afrontarla” (Peris, 2015: 573). Los relatos, separados un tanto del contexto histórico, se han visto despojados del profundo sentido político que en ocasiones es indispensable para la comprensión de la Historia y han preferido el enfoque psicológico y terapéutico de la escritura:

Despojada la violencia de sus particularidades políticas e históricas, su representación subjetivada se convertía en universal, ya que aludía a una violencia intemporal, inhumana y carente de sentido que no valía la pena intentar explicar. Lo único que interesaba era, pues, la respuesta humana a esa violencia universal, la reconstrucción del sufrimiento de las víctimas y la narración de hombres comunes sometidos a circunstancias extremas (Peris, 2015: 573).

Esa es, para Peris Blanes, la paradoja central de las políticas de memoria en la actualidad y los usos que de ella hace el testimonio. Pues si bien destaca la importancia de dichas políticas en la dignificación de las víctimas y en la reconstrucción de la memoria, reitera que eso no debería servir para apartar la mirada de la funcionalidad política y social de esa violencia y de su vinculación con la economía neoliberal implantada durante las dictaduras: “Mientras esa relación, que es la que conecta las luchas del pasado con los conflictos del presente, no sea el centro de las memorias públicas sobre la represión, el recurrente grito de *Nunca Más* continuará fracasando como hasta ahora” (Peris, 2015: 578).

Para la ya citada investigadora Nora Strejilevich el tema, sin embargo, desborda lo académico. Por tanto, a la también sobreviviente de la dictadura argentina le resulta un tanto frívolo e inconducente dimensionar lo monstruoso del acontecimiento a partir de teorías o análisis que no impliquen un examen desprejuiciado de la historia reciente: “El testimonio no respeta las exigencias del aparato académico porque no pertenece al ámbito del conocimiento, no puede hablar sin perder su rastro justamente porque nombra una destrucción intolerable” (Forster, 2005:77). Por esta misma línea, Strejilevich nos recuerda que el sobreviviente, en ocasiones, solo alcanza a dar testimonio sobre la imposibilidad de testimoniar. De ahí que nos planteé a todos la pregunta: *¿acaso se puede tratar esta problemática con la distancia del discurso teórico?*:

Ese espacio fuera del mapa oficial donde el poder experimenta con la condición humana, el *campo*, no es un hecho aislado sino una de las claves de nuestro mundo contemporáneo, la forma en que la soberanía se ejerce hoy en su forma más radical. Habría que prestarle oído, entonces, a los que traen de ahí sus recuerdos y sus marcas. Cada testimonio es un dolor reflexivo que confronta, como puede, sus heridas. No todos los sobrevivientes llegan a comprender el terror que los atravesó, pero el conjunto de sus voces puede, al menos, indicar en qué terreno se juega la partida destinada a borrarle a los humanos su identidad para inyectarles vacío (Strejilevich, 2005: 5).

1.2- Ficción, verdad y estructura del sentir

«Un estruendo: la verdad misma se ha presentado entre los hombres en pleno torbellino de metáforas»

Paul Celan

Desde la institucionalización del testimonio en la década de los 70, los estudios críticos sobre esta categoría se han encargado de generar disputas sobre su concepción o no como hecho literario. Ese esfuerzo nos obliga un poco a incluir al testimonio en dichos debates donde resulta ineludible, entre otras tantas problemáticas, la relacionada con la función social que estos textos ejercen dentro de los espacios en que circulan. Se trata, en rasgos muy generales, de relatos provenientes casi siempre de una vivencia personal traumática como puede ser, aludiendo directamente al objeto investigativo del presente estudio, la experiencia de reclusión, opresión y deshumanización de los sujetos sobrevivientes de dictaduras y totalitarismos. El presente subtema se propone, entonces, un acercamiento y un aporte al análisis del género testimonial, y de la literatura concentracionaria específicamente, en lo relacionado con determinados aspectos como su vinculación a la literatura y la ficción, el uso de recursos estilísticos propios de otras narrativas, la compleja relación con la verdad o el proceso de intervención de un profesional en la adecuación técnica de un testimonio oral.

Los debates entre los intelectuales sobre los vínculos del testimonio con la sociedad-realidad no se han hecho esperar. Por una parte, la propia naturaleza de servicio social que caracteriza al testimonio lo hace pensar solo con ese fin para el cual se privilegia el contenido por encima de la forma. Mientras que, por otra parte, están las percepciones que defienden su condición estética al ver en el arte de la palabra un reflejo también de la realidad social. Pero, independientemente de los aspectos formales, estructurales y del lenguaje desde los cuales se ha caracterizado el testimonio, lo cierto es que en todos los casos subyace siempre la idea de su inclusión o no dentro de la *literatura culta*. Es en estas direcciones, esencialmente, donde se han dirigido las disputas entre los investigadores. No obstante, a pesar de las tantas polémicas, una característica ha quedado bien definida ya en este tipo de relatos y, sobre todo, en los que particularmente se analizan en esta investigación: la condición de *textos periféricos*, tanto en lo sociocultural como en lo literario, con la que nacen asociadas las obras testimoniales. Primero porque se trata de discursos provenientes

de sujetos o grupos sociales que han sido enajenados y que intentan recuperar la voz. Y segundo porque la crítica literaria especializada se resiste a reconocer, bajo la denominación de *testimonio*, a un grupo diferenciado de textos literarios. El ambiente de emergencia con el que surge el género hace que quede inscrito en el imaginario narrativo como un discurso social, colectivo, también político, que lo excluye de los terrenos de la literatura y dificultan su establecimiento como un género literario.

Otro de los aspectos que obstaculizó este proceso de inclusión, aún pendiente, fue la estricta representación de lo real que se impuso el mismo género y que también le exigió la crítica sin permitirle(se) siquiera la utilización de estructuras narrativas propias de las retóricas literarias. Esta negativa a incluir las leyes de la representación artística se originó, en parte, por el temor de que entonces los testimonios no fueran acogidos con la veracidad y seriedad que se proponían. Por encima de las concepciones estéticas, el género siempre demandó, al menos en un inicio, la autenticidad y el realismo del hecho narrado. De ahí que, a pesar de ser asumida la idea de la imposibilidad de los testimonios de narrar el trauma fidedignamente, los relatos post-dictadura, por ejemplo, fueron incluidos en el ámbito jurídico y se alejaban así, una vez más, de lo que podría considerarse un *hecho estético*.

Todo este conflicto en el proceso de construcción del testimonio parte entonces, además de su carácter heterogéneo, del intento de muchos de ajustarlo a un molde teórico cuando el testimonio estaba siendo pensado en dimensiones históricas, políticas y sociales, pero también literarias. Tal molde requería entonces registrar al discurso testimonial en la *tradición literaria latinoamericana* y presentarlo al mismo tiempo en su “capacidad de subversión como contra discurso histórico (es decir, más allá de la literatura)” (Palazón, 2010: 27). Esto no significa que sus límites sean a estas alturas claros y precisos. Simplemente quizás es muestra de que “en el mundo de hoy hay experiencias vitales que no pueden ser representadas adecuadamente en las formas tradicionales de la literatura burguesa, que en cierto sentido serían traicionadas por éstas” (Beverley, 2002: 22).

A pesar de la gran diversidad de formas y temáticas presentes en las obras testimoniales, es posible observar funciones pragmáticas usuales relacionadas con los impulsos o necesidades escriturales de las mismas; sobre todo, en aquellas surgidas y publicadas en los últimos años en torno a los contextos represivos ya aludidos anteriormente. Estas

motivaciones comunes han estado imbricadas con las denuncias al régimen opresor, así como con la continuidad de la lucha y, posteriormente, la reivindicación de las memorias individuales y colectivas. De manera más general, estos rasgos están asociados al carácter contra-hegemónico del testimonio, a la circulación de una historia alternativa a la oficial y a la emergencia de voces silenciadas.

La investigadora cubana Diana Iznaga considera que el testimonio se vincula estrechamente con la realidad y con su tiempo, “ya que parte de ellos, para describirlos y analizarlos, pero siempre para transmitirlos, siendo este otro de sus rasgos funcionales característicos: su fin de comunicación” (1989: 11). Señala además que, en muchas ocasiones, el valor histórico de las obras pertenecientes a este género supera su valor literario al narrar una acción determinada en la lucha de un pueblo por su liberación nacional o bien al favorecer el esclarecimiento de determinados rasgos socioculturales de una sociedad. “La denuncia social y política es por lo tanto el elemento constitutivo del género, por lo cual la forma termina supeditada al contenido” (Forné, 2014: 219). No obstante, la Doctora en Letras por la Universidad de Lund (Suecia), Anna Forné, añade que, si bien los contenidos testimoniales por un lado suelen responder a una urgencia contextual específica asociada a las luchas sociopolíticas, por otra parte, tanto los repertorios narrativos como las tramas interpretativas del género se organizan según una serie de criterios poéticos residuales más difusos.

Casaus comparte algunas de las consideraciones de Iznaga y Forné al creer que “las obras del género testimonio, en su variedad y por diversos caminos estilísticos, evidencian, entre otras verdades comunes, la vocación de este género como revelador de los mecanismos de la historia”; y que además el testimonio “incide, por su inmediatez y por la conciencia de su funcionalidad, de manera más frecuente y consciente en la realidad de la que parte” (2010: 59). De esta manera, la inmediatez y el afán de comunicación constituyen también para Casaus dos elementos característicos del género, el cual realiza la importante función de rescatar la memoria colectiva de nuestros pueblos a través de sus diversas líneas creativas. No obstante, el autor no deja de lado lo relacionado con las cuestiones estéticas de este *género literario acentuadamente contemporáneo* que, no solamente propicia una eficaz comunicación con sus interlocutores, sino que además es capaz por esto de “ofrecer al mismo

tiempo la satisfacción estética de su lectura y la proposición de un abordaje analítico de la realidad que nos transmite” (2010: 59-60).

En lo referido a la problemática de la clasificación genérica del testimonio y sus límites con la ficción y la literatura, esta narrativa ha sido tan halagada como ninguneada por su carácter “parasitario” y expropiatorio de otros géneros. Los relatos testimoniales han sido asociados a la novela, la autobiografía, la historia, la antropología, a la crónica, la memoria, en fin, tanto al discurso no ficcional como al ficcional, al discurso de las ciencias humanas como al imaginativo. Las definiciones que han derivado de estas asociaciones también son escurridizas. De ahí que surgieran categorías y expresiones como: novela de no-ficción, novela-documental, nuevo periodismo, historia de vida, novela-testimonio, socioliteratura, literatura de resistencia, literatura carcelaria, memoria, literatura factográfico, literatura del presente o post-testimonio. De esta manera, el momento histórico de la creación de un texto y su relación con el evento descrito determinará “el grado de urgencia y cuál de las modalidades se destaca más. Si alguna modalidad y/o elemento sobresale desproporcionadamente más que otros, el texto se desborda de los parámetros de lo que constituye tradicionalmente un testimonio” (Bijos, 2019: 4-5). En esa misma línea, el investigador uruguayo Hugo Achugar habría señalado que:

El análisis que la lectura letrada ha hecho del testimonio latinoamericano demuestra no sólo la ausencia de una noción precisa y universal —hecho que se objetiva en la propia ambigüedad e indeterminación del corpus—, sino también la imprecisión de los límites del espacio o formación discursiva que esta práctica presupone. Si además intentamos pensar el problema en relación a, o desde la categoría de género, las fronteras del testimonio se vuelven, aparentemente, aún más porosas [...] Porosidad no implica pastiche ni tampoco multiplicidad de estrategias discursivas o una incertidumbre a nivel referencial, apenas señala una cierta indecisión lógica del estatuto genérico y discursivo del testimonio (1992: 63).

Esta renuencia del género a ser clasificado se debe, en parte, a su maleabilidad para asumir, según lo requiera, caracteres propios de otras estructuras narrativas asociadas más a lo estrictamente literario. No obstante, esa propia dificultad para catalogarlo forma parte de la razón de ser del testimonio y constituye, quizás, su mayor riqueza actual y perspectiva. Hugo Achugar también considera que el testimonio no implica ausencia de literatura; sino que es literatura pues circula *como si fuera literatura*. Esta no se identifica, en tal caso, con

lo ficcional, sino más bien con una elaboración ideológico-formal que, en gran parte de los testimonios, está mediada por una formalización precisa. No obstante, esta formalización puede variar y desplazarse desde el efecto de oralidad/verdad (con simples correcciones gramaticales) hasta llegar a la inclusión de recursos y estructuras propias de la narrativa de ficción *más sofisticada* (flash back, ritmos, estribillos, comienzos *in media res*). Asumiendo una postura totalmente diferente, el escritor boliviano Renato Prada Oropeza señala como una de las características del discurso-testimonio:

La ausencia del empleo o, mejor dicho, de la manipulación de mecanismos literarios, más o menos refinados, propios de otros discursos (como el cuento o la novela) o de mecanismos propios de otros sistemas comunicativos (la televisión, el cine): desembragues, traslados de focalizaciones, rupturas de planos temporales, planos metapragmáticos, montaje. Los mismos registros del habla (monólogos, diálogos) si se presentan, es solo como parte del hecho narrado, es decir en función documental; esto confiere al testimonio una ausencia de pretensión estética: entre la verdad (su versión de verdad) y la belleza, este discurso elige la primera (1986: 13).

El crítico literario John Beverley (2002) apunta que muchas veces el testimonio aparece como una forma *extraliteraria* o *antiliteraria* y que esta noción es, paradójicamente, la base de su efecto estético. No obstante, aclara que, si bien el género ha sido situado al margen de lo que se considera literatura, es evidente al mismo tiempo que constituye un nuevo género literario post-novelesco. Ante tanta polémica, vale retomar algunas de las interrogantes sugeridas por la investigadora Paula Simón en su ensayo “El Testimonio, un texto en busca de definición...”:

¿Cómo debería valorarse un testimonio desde el punto de vista de la elaboración artística para decidir su inclusión o no en el mundo literario? ¿Dónde radica, entonces, lo literario? ¿En la intención del autor de construir un texto que se precie de tal, en la lectura que se efectúa del texto, en la plasmación de recursos literarios o en la introducción de elementos ficcionales? (2014: 69).

Para dar respuesta a estas incógnitas, Simón alude en un primer momento a la necesidad de suspender los criterios estéticos y focalizar los estudios sobre las narraciones testimoniales (específicamente aquellas surgidas de vivencias traumáticas: campos de concentración, exilio) a partir de otros aspectos. Uno de ellos sería, por ejemplo, las estrategias de representación lingüística a través de las cuales el sujeto testimonial relata una experiencia dramática; es decir, organización y distribución del material narrativo, lagunas,

desplazamientos o transformaciones. La autora también señala, como otro de los aspectos esenciales a tener en cuenta, la función que en el espacio social cumplen los discursos testimoniales, así como el rol de los mismos en el proceso de construcción de las memorias. Concluye así que:

A grandes rasgos, el corpus de esta literatura se compone de textos con diversos grados de ficcionalización, que van desde lo que podría denominarse el grado cero de la escritura, es decir, la representación tendiente a la máxima referencialidad; hasta la total elaboración ficcionalizada o la realización estética de la experiencia, en la que el autor filtra algunas marcas autobiográficas (2014: 225).

Asimismo, para Rossana Nofal, investigadora y académica argentina, el testimonio “se apropia de zonas de la condición literaria, de sus tramas retóricas, de las condiciones de la ficción” (2011: 59). La especialista en literatura latinoamericana basa esta lectura del género en la necesidad de liberar nuevos núcleos de sentido en torno a una escritura paradigmática y fundacional como lo es el testimonio. Es por ello que considera a la literatura testimonial como una construcción permeable a la ficción y a sus retóricas. No obstante, Nofal no excluye de sus postulados las retóricas propias del realismo que el género testimonial adopta como cánones estéticos particulares, proponiendo así leer al testimonio como un género específico con marcas de un realismo que se inscriben en la tradición del sistema literario. De ahí que la argentina concluyera que los relatos testimoniales forman parte de las representaciones simbólicas de la literatura en tanto “no sólo representan una realidad, sino que intentan disputar un espacio de interpretación de la misma” (Nofal 2002: 19).

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento, es evidente que se ha producido una transformación, y un avance reconocible, respecto a la categorización e interpretación del testimonio como género. “La llamada ficción cada vez va perdiendo más consistencia” (en Jara y Vidal, 1986: 101), apuntaba Miguel Barnet en su artículo “La novela testimonio: socio-literatura”; mientras que, un poco antes, ya Walsh había asegurado en una entrevista con Piglia que “es probable que la ficción esté llegando a su esplendoroso final”. Sin embargo, a pesar de ese rechazo inicial a la ficción con que se origina el testimonio, una revisión a las obras de los últimos años inscritas bajo este género haría notar que no existe entre testimonio y literatura una relación incompatible; si es que esta última se asume en base a su empleo característico de la lengua y no en base a su carácter imaginario o

novelístico. Se trata de una escritura que tiene “algún vínculo con cierta noción de belleza o de dimensión estética no siempre precisa” (Nofal, 2015: 842). Por tanto, la *literariedad* que sirve de instrumento a los relatos post-dictatoriales, que son los que se estudian particularmente en esta ocasión, tiene que ver más con la forma de narrar la experiencia traumática que con la invención/creación de escenarios, personajes, o situaciones.

La literatura testimonial reciente, específicamente, da cuenta así de la experiencia “de lo imposible o lo no razonable mediante la capacidad de cierta forma artística para poner en cuestión cualquier certidumbre” (Dalmaroni, 2004: 128); teniéndose en cuenta que la complejidad de aquellas vivencias se estrecha inevitablemente con la complejidad escritural de representarlas. Por ello se podría decir que la literatura testimonial concentracionaria está en parte desprovista de esa rigurosidad científica que a veces se le exige al testimonio y que *el carácter vital de la ficción* se puede manifestar en ella desde muy diversos planos.

Como parte de la red de reflexiones que se ha entretelado en los últimos años sobre esta “lenta transformación del estatuto de *lo literario*” (2009: 15) —en parte, por la emergencia de nuevas formas escriturales que de alguna manera cuestionan el concepto canónico de *literatura*— se encuentran los estudios de la investigadora argentina Florencia Garramuño. La autora de *La experiencia opaca: literatura y desencanto* (2009) profundiza en las razones y direcciones de dichas mutaciones y en los desplazamientos conceptuales y formales que también ponen en entredicho la idea de una obra como autónoma. Los cambios se van materializando, desde la perspectiva de Garramuño, a la par de la creciente y gradual invasión de las fronteras de *la ciudad letrada* que, en algunos casos extremos, se concretará en un trabajo con lo real. Esta noción —desarrollada precedentemente por la crítica literaria de origen británico y también pionera en los estudios culturales latinoamericanos— plantea originalmente que: “Lo que cuenta como literatura ha cambiado porque ya no se confina a categorías que separan ficción y realidad. Híbridos de ficción y vida real, de verdad e historia inventada, de viaje y literatura y novela borran esos límites. Hay nuevas posibilidades y nuevas limitaciones” (Garramuño, 2009: 16).

Esta nueva literatura que trabaja con *los restos de lo real* tiene su mayor exponente, a decir de Garramuño, en las narrativas de los años 70 y 80. La periodización propuesta que, aclara la autora, no pretende ser taxativa, marca solo el inicio de ciertas transformaciones

que “no han dejado de revelarse y profundizarse en la literatura más contemporánea” (2009: 15). Las narrativas de aquel período cuestionan entonces fuertemente las convenciones de la estética “hasta decretarse una rotunda *suspensión de la estética*” (2009: 25). Con este gesto se desautoriza lo que tradicionalmente era aceptado como literatura y se presionan los límites entre los géneros al producir obras muy híbridas que mezclan diversos procedimientos y modalidades discursivas. Estos hechos intentan ubicar a la literatura en un *campo expandido* donde la distinción entre literatura y vida, personajes y sujetos, narradores y *yoes* parece resultar irrelevante. No obstante, aclara la ensayista argentina, no se trata de una escritura *descarada, desprolija o resueltamente abyecta*, aunque a veces utilice estos recursos para manifestarse, sino de una escritura *intensamente poética* y con un nivel de *lirismo* que podría llegar a confundirse con la *novela del lenguaje*. Pero, de cualquier forma, desde uno u otro extremo, se alude a textos construidos sobre la base de numerosas interrupciones e interferencias que, unidas también a la incapacidad para apresar lo *idiosincráticamente inapresable*, se oponen a la idea de *objeto literario acabado*.

Florencia Garramuño tiene también en cuenta, como parte de los desplazamientos en las definiciones de *lo literario*, las variadas transformaciones que ha sufrido el concepto de *experiencia* a lo largo de los años y su relación con la literatura: el género y la forma que adopta esta última para hablar de la experiencia, la manera en que literatura “constituye” experiencia y los roles y funciones de la literatura en la sociedad. De ahí que la investigadora plantee algunas interrogantes a tener en cuenta para un estudio más profundo: “¿Hasta qué punto determinadas concepciones de la experiencia privilegian ciertas formas literarias para ser narradas y no otras? ¿De qué forma la literatura incide en la construcción de una determinada concepción de la experiencia y, a su vez, de qué modo un determinado concepto histórico de experiencia precipita en formas literarias que se le adecuan?” (2009: 34).

Por otra parte, la noción de *autonomía* de la obra literaria, comprendida como autorreferencialidad y centramiento exclusivo en el lenguaje, es otra de las cualidades en las que ahonda Garramuño para dar cuenta de las mutaciones que estudia. Estos rasgos quedan suspendidos en los nuevos textos que desplazan la noción de valor estético y enfatizan lo que afecta al lector o espectador. Como consecuencia, se logra palpar una pérdida del *valor trascendental* de la literatura que, a decir de la autora citada, ya no se va a definir por su

relación o divorcio con la experiencia, sino por el desconocimiento y desautorización de las fronteras entre estos espacios en tanto esferas diferenciadas.

Otro de los obstáculos que ha tenido que enfrentar la narrativa testimonial en su largo camino hacia el reconocimiento literario, es el relacionado con el efecto de *realidad/verdad* que poseen estas narraciones. Dicho aspecto ha sido asumido positivamente por el campo de lo jurídico, la historiografía y la sociología; disciplinas que amparan al testimonio en su calidad de prueba, documento o fuente y destacan el valor de *veracidad* de lo contado. El género, no obstante, reclama desprenderse de aquella noción de *veracidad* y de *prueba* que lo encierra en el ámbito jurídico y lo distancia cada vez más de la representación simbólica literaria del pasado. Esta especial relación entre el testimonio y la verdad ha sido estudiada por el filósofo italiano Gianni Vattimo, quien ha señalado al respecto que: “el testimonio evoca el *pathos* con el que el existencialismo ha considerado, a partir de Kierkegaard, la irrepetible 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). Además, se sabe que es imposible que un sujeto pueda apresar toda la realidad de la cual ha sido testigo; pues, como mencionara el investigador René Jara, más que una interpretación de la realidad, el testimonio es una huella de lo real, de esa historia que, en cuanto tal, es inexpresable:

Un testimonio bien podría fijar y escudriñar sus huellas, trazar su imagen, proyectar la inmediatez de su inscripción, re-presentar aquello que por su lejanía —geográfica, histórica, corporal— amenaza con volverse inaccesible. Substituto de la memoria el testimonio puede inventar —en el sentido latino de *in-venire* (hacer venir)— la memoria (Jara, 1986: 2).

A partir de una perspectiva similar, Elzbieta Sklodowska considera que sería ingenuo asumir una relación de homología directa entre la historia real (el suceso) y el texto: “El discurso del testigo no puede ser un reflejo de su experiencia, sino más bien su refracción debido a las vicisitudes de la memoria, su intención, su ideología” (1982). En ese caso, el relato del testigo deviene en una “escritura de rastros, de huellas quemantes de una realidad que el testigo (de)codifica en cuanto actor e intérprete” (Jara, 1986: 2), mientras que, al mismo tiempo, la imagina, la revive y la actualiza. Para Jorge Narvaez, “la función testimonial es un recurso de reproducción completa imaginaria de la realidad mediante

elementos histórico-verdaderos” (1986: 240). Y, a criterio de John Beverley, lo que está en juego en sí no es el simple hecho de señalar las diferencias del discurso testimonial con la realidad, sino más bien la naturaleza particular del efecto de realidad que ese discurso sea capaz de sostener: “Si lo que produce el testimonio no es real, al menos esa sensación de experiencia de lo real que transmite, es lo que produce determinados efectos en el lector que no logran ni el documental ni la ficción más realista” (en Carr, 1992: 89).

Achugar añade que para que dicho efecto de realidad se produzca es imprescindible una cierta convención, una voluntaria aceptación de la verdad y una suerte de natural confianza del receptor que no permita la sospecha ni el descreimiento en el discurso recibido. Esta confianza, si bien es sentida por el receptor como natural y espontánea, resulta realmente parte de una operación ideológico-cultural debido al propio hecho de ser una convención. De ahí que, como apuntara Achugar, el receptor del testimonio acepta lo narrado *como una verdad* y no *como si fuera verdad*. Asimismo, debe cumplirse el pacto referencial al que alude Miraux y a través del cual el relato queda inscrito en el campo de la expresión de la verdad; no la verdad que cuestiona la existencia real de lo contado (que, a fin de cuentas, ¿se podría verificar a cada minuto?), sino la verdad del texto, la verdad dicha por el texto. Cuestión de autenticidad, señala Miraux, y no de exactitud:

El pacto referencial es, pues, ese contrato que cierra el lector con el texto autobiográfico cuya lectura emprende, admitiendo que el propio fundamento de su relación será la autenticidad, en tanto sea la verdad del texto, de la imagen del narrador mientras hace la pintura de sí mismo y de la imagen que quiere dar de lo que él era en tal o cual etapa de su vida (Miraux, 2005: 23).

La ley de este género es la ley de la sinceridad, como señala Rousseau, pues el texto reproducirá a conciencia lo que le parece verdadero al escribiente. Sin embargo, en el origen del gesto autobiográfico el autor “traviste la realidad porque perfora la hermética frontera entre la interioridad secreta del yo y la peligrosa exterioridad del afuera. Al escribir su verdadera vida, la disfraza” (Miraux, 2005: 90). Y es aquí donde se vuelve dolorosa, según el teórico francés, la paradoja autobiográfica. Si bien el testimonio se propone entregar a los lectores la verdad interior del sujeto de manera espontánea, la escritura, además de constituir instrumento de la transparencia, se presenta como un obstáculo para ella. Pero, a pesar de todas estas dificultades, testimoniar se convierte en la urgencia del testigo y la “verdad”, tan

propensa a cuestionamientos, solo aparece como horizonte utópico de la propia subjetividad escritural:

El movimiento de la escritura sigue al movimiento de la subjetividad interior que experimentan los hechos, los actos, los sentimientos, como verdaderos, como conformes a lo que el yo quiere evocar. Lo que garantiza una forma de verdad a los acontecimientos relatados es la certeza de haberlos vividos como tales, de haberlos percibido como tales; más aún, de haberlos recordado como tales (Rousseau en Miraux, 2005: 55).

Por otra parte, varios autores aseguran la imposibilidad de lo apócrifo en un discurso testimonial, puesto que “lo apócrifo supone la desnaturalización del testimonio” (Achugar, 1992: 76). Además, el hecho de que estos textos se produzcan y circulen como testimonio elimina cualquier posibilidad de que sean apócrifos, entre otros motivos, por la propia relación institucional que los autoriza y respalda. Paula Simón se ha referido también a la tan recurrente problemática de la “verdad” en los relatos testimoniales declarando que, independientemente del nivel de reelaboración literaria que ejerzan sobre el material narrativo, los autores de testimonios —en asociación con la autoridad que la experiencia les confiere— asumen sus textos como discursos de la *verdad*, no renuncian a esta exigencia y lo hacen explícito en los usos que estos han adquirido. Dicha *verdad* es comprendida por la autora como una versión que contradice, que se opone —o al menos complementa— al discurso histórico hegemónico.

Primo Levi, escritor italiano de origen judío y sobreviviente de Auschwitz, recuerda en una ocasión la advertencia de un guardia alemán a los prisioneros: “la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar, el mundo no le creería” (Levi, 2000: 5). Lo que sucede entonces es que tal vez, en consonancia con las reflexiones de Strejilevich, los sobrevivientes que testimonian intentan “traducir” la experiencia de los campos al lenguaje del mundo *exterior* al que han regresado. Esa es la manera en que sienten que pueden garantizar la credibilidad del testimonio. Los sujetos tienen que crear una versión *inteligible* para el mundo “normal”. Tienen que traducir las palabras, la terminología del campo, pero también “los gestos, los matices capaces de connotar la siniestra cotidianeidad del mundo concentracionario” (Strejilevich, 2005: 10).

Aun así, asegura Nora Strejilevich, todavía existe cierta distancia entre la forma en que los testimonios logran decir su verdad y las expectativas que los lectores u oyentes tienen en relación a qué es la verdad y cómo debe transmitirse. La sociedad le atribuye siempre un uso práctico al testimonio y espera que este sirva de evidencia. Incluso, se siente con el derecho de condenar aquellos relatos que no coincidan con ciertas pruebas logradas por otras vías. “En este punto sus limitaciones saltan a la vista y la palabra del testigo se transforma en falible, inadecuada” (2005, 11). Strejilevich alude en su texto a un pasaje relatado por Dori Laub, sobreviviente de la Shoah y psicoanalista que estudia el caso de una mujer que relata sus memorias del levantamiento de Auschwitz del cual había sido testigo:

De golpe vimos cuatro chimeneas explotando en llamas. Las llamas estallaron en el cielo, la gente corría. Era increíble. Laub menciona que más adelante, en una conferencia de historiadores, psicoanalistas y artistas, su testimonio generó debate. Según los historiadores no era exacto, ya que el número de chimeneas era incorrecto, de modo que su relato no era confiable debido a que la exactitud era un factor crucial. Desde su perspectiva *los límites del conocimiento de la mujer ponían en cuestión la validez de todo su testimonio.* Laub no estuvo de acuerdo [...] *Su testimonio no versaba sobre el número de chimeneas sino sobre la resistencia, sobre la afirmación de la sobrevivencia, sobre la ruptura del marco de muerte* (2005: 11-12).

Lo que se obvia en ocasiones es que el testimonio no tiene que *demostrar* nada. Los testigos solo se disponen a *mostrar* y documentar “ciertos aspectos del alma humana” (Levi, 2002: 3). Los relatos de estas experiencias, si bien parten de un hecho real y pueden compartir en cierta medida información en tal sentido, eso no significa que estén obligados a hacerlo ni que sea ese su fin. La objetividad y rigurosidad científica se le puede exigir (cuestionablemente) a la Historia, pero no al testimonio. La reconstrucción de la experiencia no permite ese milimétrico saber. Y, menos aún, la reconstrucción de la experiencia en los campos. Si se desconocen o no se aceptan estos hechos, aquel *pacto de verdad* entre el autor y el lector, con el cual también Philippe Lejeune definiera el género, puede provocar ciertos conflictos a pesar de la aparente aprobación del mismo.

Por una parte, el lector reclama una forma “marcada por las estrategias a la que lo han acostumbrado los medios de comunicación, es decir, que el testigo lo muestre todo, lo exponga todo (si es posible con una pizca de melodrama)” (Strejilevich, 2005: 16). Pero, por otra parte, como explica la sobreviviente y testimoniante de la dictadura argentina, para el

sujeto es imposible ser preciso y exponer todo el horror que difícilmente logra filtrarse entre las líneas de un relato que a menudo suena distante y hasta desprovisto de emoción. Por eso, si en algún caso se descubren inexactitudes en el testimonio del sobreviviente, este no solo corre el riesgo de ser acusado por falta de ética, sino que también llega a sentirse culpable de esa imposibilidad de testimoniar con total certeza sobre los hechos vivenciados. De ahí que el *pacto de verdad* entre el autor y el lector se quiebre, pues ni el pacto ni el lector aceptan que también en las narraciones basadas en hechos reales tiene cabida la interpretación: “Los acontecimientos siempre aparecen interpretados en el habla humana y cualquier hecho histórico se presta a múltiples lecturas. Sin embargo, insistimos, se espera que los testigos digan exactamente lo que les pasó, con lo que quedamos atrapados en un círculo sin salida” (Strejilevich, 2005: 17). Por eso, a la hora de testimoniar, los testigos se ven enfrentados a un sinnúmero de dificultades que muchos ignoran. Las vivencias en los campos y centros de detención, por ejemplo, aparecen casi siempre como recuerdos de *una experiencia irreal* que pone *en jaque* la posibilidad de una rememoración nítida:

Para que un recuento de ese tipo pueda manifestar su verdad tiene que darle su lugar a memorias que irrumpen en desorden con discontinuidades, blancos y silencios. Las imágenes pueden ser de olores y de sonidos, las escenas pueden aparecer y desaparecer como en un sueño, las conexiones con la vida cotidiana pueden faltar [...] Por eso el sobreviviente intenta establecer puentes entre el aquí y el allá, a través del relato de lo que no puede recuperarse a nivel teórico sino vivencial. Quizás la voz poética sea, por esta razón, la más apta para transmitir las huellas de la tortura, que incluye la reclusión, el maltrato, y la liberación a un mundo al que raramente le interesa registrar este tipo de discurso (Strejilevich, 2005: 12).

Con estas ideas como premisa, se podría postular que las obras de la post-dictadura en el Cono Sur se inscriben dentro de la *estructura del sentir* conceptualizada por el crítico Raymond Williams. Por esa línea, los relatos reflejan el sentir de una época mediante las emociones y subjetividades de los testigos quienes, individualmente, pero a partir de una experiencia y sentimiento colectivos, reformulan un espacio propio. Para Williams, la *estructura del sentir* está compuesta por la esencia aun no conceptualizada de una época que permanece más o menos sutil e impalpable pero que a la vez orienta las significaciones y los sentidos. Lo esencial se centra en “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente” (2000: 155). Las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales son variables (incluso históricamente variables, asegura Williams) en una escala

que va desde un asentimiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas:

Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado [...] En consecuencia estamos definiendo estos elementos como una *estructura*, como un grupo con relaciones internas específicas, entrelazadas y a la vez en tensión. Sin embargo, también estamos definiendo una experiencia social que todavía se halla en proceso, que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrásica e incluso aislante (Williams, 2000: 155).

Una definición alternativa sería la de *estructura de la experiencia*. En cierto sentido, a partir de lo planteado por Williams, esta ofrece una palabra mejor y más amplia, pero con la dificultad de que uno de sus sentidos involucra ese tiempo pasado que *significa el obstáculo más importante* para el reconocimiento del área de la experiencia social. Por eso el investigador piensa más bien en una experiencia no acabada que aún se vive en el presente y que permanece en un constante proceso de reactualización y transformación donde lo individual juega un papel esencial. En ese sentido, las *estructuras del sentir* van mutando también a la par de la experiencia personal y social.

Por otra parte, es en la obra de arte (la obra literaria en este caso) donde ese *sentir de una época* se concentra y es el medio que conduce hacia las subjetividades. Es en estos espacios reducidos donde se condensa la manera de sentir de una época y de una generación. Comprender entonces a esta generación como parte de la *estructura del sentir* es comprender también que sus literaturas se hallan atravesadas por emociones y subjetividades, más allá que por una estricta *verdad*. Las emociones del sujeto narrador, que en algún momento fueron motivo literario, ahora se infiltran, inevitablemente, en su obra de arte. Esta perspectiva de Williams, desde la cual pensamos también a la literatura testimonial concentracionaria, facilita la comprensión de dichos relatos desde el terreno de las emociones y de lo subjetivo sobre lo cual se ha venido aludiendo durante el presente subtema. Por ende, resultaría igualmente provechosa en un análisis de la memoria, de la *verdad* y de otros aspectos más abstractos que apuntan a las complejidades de los sujetos y sus experiencias.

No hay memoria sin interpretación, como tampoco puede existir un testimonio escrito sin una estructura narrativa que lo organice. Esos “ruidos” que puedan existir en el proceso de elaboración y circulación del relato, esa disonancia que media lo ocurrido y lo narrado, probablemente formen parte de la genealogía del género y son muestra de la compleja relación entre la experiencia y su representación. Tendremos entonces que preguntarnos, como hizo Jacques Derrida (1996: 18), si el concepto de testimonio es compatible con algún valor de certeza, de seguridad, inclusive, de conocimiento como tal; pues, si el testimonio aparece confirmado y se vuelve una verdad teórica, señala el filósofo francés, este corre el riesgo de perder su valor o su sentido, su estatuto de testimonio:

Lo que distingue un acto de testimonio de la simple transmisión de conocimiento, de la simple información, de la simple constancia o de la mera manifestación de la verdad teórica, es que alguien se compromete a decir o a manifestar para otro, para uno o varios destinatarios, algo, una verdad, un sentido que se hizo o se hace de alguna manera presente al testigo, pero al testigo único e irremplazable que no hay otra opción que *creer o no creer*, puesto que la verificación o la transformación en prueba pertenecen a un espacio extraño, heterogéneo al espacio y al momento propios del testimonio (Derrida, 1996: 19).

La mediación de un profesional en la traducción, compilación o estructuración de un testimonio oral también ha dificultado la relación de este tipo de escritura con la tan cacareada *verdad*. Y es aquí donde surge otra de las tantas problemáticas alrededor de dicha forma discursiva: ¿Podría la función “compiladora” de profesionales a través de la grabación, transcripción y redacción de una narración oral, infringir la fidelidad de esta? La académica Rossana Nofal señala que la tipología discursiva del género se organiza de acuerdo a dos corpus textuales: el testimonio letrado y el testimonio canónico (2011: 69). El primero acarrea menos conflictos ya que, como explicara la investigadora, es el relato de una experiencia personal de cautiverio. Es decir, narrador y narrado coinciden. En el testimonio canónico, por otra parte, dado el carácter iletrado del testigo, se requiere de la escritura de un profesional que compila y organiza los recuerdos.

Lo que sucede, explica Beverley, no es que lo subalterno no pueda hablar, habla mucho (la oralidad es una de sus características); sin embargo, “lo que tiene que decir no posee autoridad cultural o epistemológica, en parte precisamente porque está circunscrito a la oralidad. No cuenta para nosotros, es decir, para la cultura letrada” (2002: 10). Y es

precisamente la producción y recepción del testimonio lo que le otorga esa autoridad apremiante a aquello que comunica el sujeto subalterno para poder ser transformado así en un libro lo que Beverley llama una narrativa pre o paraliteraria. Indudablemente, ningún profesional podría *representar* nunca a los grupos oprimidos ni *hablar por ellos*. No obstante, la intermediación del letrado en la traducción o adecuación técnica de un testimonio no siempre debe ser vista negativamente ya que, si bien “desvirtúa” en algún sentido el testimonio original, esta “intromisión del mediador” supone “un grado equis de adecuación sintáctica que haga posible la circulación del testimonio entre la comunidad letrada que es, en definitiva, el receptor, si no natural, presupuesto” (Achugar, 1992: 77).

Estas narrativas, lo quieran o no, se lo propongan o no, se alejan así de toda responsabilidad con los mecanismos del conocimiento que reducen el campo de la verdad según las exigencias y las prescripciones de la certeza. Es en la *encriptada* y compleja relación del testimonio con la trama metafórica de la escritura poética donde encuentra la voz el titubeante poeta-testigo. Es en ese *torbellino de metáforas* anunciado por Paul Celan al inicio de este subtema donde la verdad del testimoniante —con la cual él y solo él está totalmente comprometido (Vattimo)— se manifiesta:

El testigo no apela a las pruebas, su palabra testimoniante no necesita de ninguna documentación, él se instala en el juramento, en la palabra que lo compromete con lo sagrado y desde ese lugar narra lo acontecido. Y el testimoniante, el testigo que intenta pronunciar una palabra, está solo y sin prueba no puede ser autorizado por un tercero o por otro testimonio; esa soledad es, también, la de lo indescriptible, la de quien es testigo sin testigo, la del portador de una soledad sobrecogedora (Forster, 2005: 12).

La relación entre el testimonio y la verdad comprendida en él siempre será un tema complejo y extenso a debatir. Estas breves cuartillas iniciales solo demuestran que, a pesar de las novedosas posturas surgidas en años más recientes, los debates están lejos de darse por concluidos. El testimonio es un género que se mantiene en constante transformación práctico-teórica; y las lagunas comunes que compartimos investigadores y testimoniante puede que nunca sean llenadas en el espacio extraño y heterogéneo de la verificación y la prueba. No queda más elección entonces, como bien señalara Derrida, que decidir entre creer o no a ese único e irreemplazable *testigo sin testigo*. Yo, personalmente, pongo la *objetividad entre paréntesis* (Maturana) y opto por la primera propuesta derrideana: la de creer.

1.3- Narrar lo indecible: ¿cómo contar el trauma?

«El método expositivo de la verdad se basa en el camino del rodeo, el desvío, la digresión»

Walter Benjamin

Demarcando cada vez más el objeto de estudio de la presente investigación, recordemos que la literatura testimonial concentracionaria a la cual nos dirigimos da cuenta de dos experiencias específicas, en rasgos más generales, que se han vuelto recurrentes en este tipo de discursos: las vivencias en los centros de detención y las vivencias en el exilio. Ambas situaciones, que instalaron al sujeto en una posición de dislocación y enajenación territorial, dieron pie a un tipo de narración tan anómala como la propia experiencia. Y los rastros de aquella vivencia que amenazó la integridad moral, física y sentimental de los sujetos, quedan al descubierto, de muy diversas formas, en los textos que las reconstruyen. Por las particularidades propias de la narrativa testimonial concentracionaria, los relatos que de alguna manera se enmarcan en esta categoría han sido abordados por diversas disciplinas. Desde el psicoanálisis, por ejemplo, han surgido disímiles e interesantes estudios que analizan la relación entre lenguaje y trauma a partir de la literatura testimonial. Estas propuestas, además de novedosas, resultarían casi imprescindibles en un análisis más completo de cualquier obra testimonial proveniente de la experiencia aludida.

Dominick LaCapra y Cathy Caruth son dos de los investigadores que se han destacado en los estudios del trauma como *un problema crucial para el pensamiento moderno* cuyas secuelas sintomáticas “plantean problemas acuciantes para la representación y la comprensión de la historia” (LaCapra, 2005: 17). Para Caruth, por otra parte, los traumas transmiten una *verdad* personal e histórica (1995: 4), vinculada con los límites de la experiencia y del conocimiento, que debe ser tomada en cuenta y analizada profusamente. Si bien las teorías desarrolladas por los autores parten desde diversas perspectivas analíticas, ambos coinciden en la relevancia que posee el estudio del trauma como parte esencial de la historia contemporánea. Asimismo, tanto Caruth como LaCapra destacan la apropiación de esta categoría proveniente del discurso psicoanalítico como un instrumento que facilite y enriquezca el estudio del pasado reciente.

Para Caruth, quien describe al trauma como una *estructura de experiencia* con manifestaciones en amnesia y flashback, el suceso *abrumador y horroroso* nunca se llega a insertar en los esquemas de entendimiento o cadenas asociativas de significado (1995: 153); así como tampoco logra presenciarse plenamente en el momento que ocurre. Por tanto, el sujeto pocas veces alcanza a comprender conscientemente lo que le sucedió y el trauma queda fuera de la memoria del mismo. Es decir, para el sujeto no será posible conocer qué fue lo que exactamente originó el trauma debido a la ausencia en el momento del evento. De esta manera, la vivencia traumática genera un vacío memorístico y no tiene lugar ni en el presente ni en pasado, con lo cual el sujeto puede llegar a cuestionarse la realidad de lo sucedido. Esta dificultad para asimilar y reconocer el trauma está paradójicamente asociada, señala la investigadora, a la imposibilidad de olvidarlo. Los flashbacks involuntarios aparecen así, incesante e inacabadamente, para remarcar las condiciones del trauma.

LaCapra alude a este proceso denominado como *vuelco compulsivo y repetitivo o compulsión de repetición* (2005), con lo cual ejemplifica una de las ambigüedades del trauma: no existe una oposición absoluta entre olvidar y recordar. Así como tampoco hay una delimitación binaria entre curarse o permanecer dentro de la compulsión repetitiva:

No hay mención alguna de formas de elaboración que frenen o contrarresten la compulsión a la repetición pero que no equivalgan a un dominio total ni a una clausura definitiva. ¿Acaso está uno confinado a dos extremos —el dominio total y el efecto demoledor de una incesante compulsión a la repetición— que revelan el predominio de una lógica del *todo o nada*? ¿están condenadas la teoría crítica y las concepciones de la performatividad a un duelo imposible...?” (2005: 91-92).

La curación del trauma, como bien han señalado LaCapra y Caruth, nunca será completa y el evento traumático puede llegar a convertirse en una condición permanente del sujeto. De ahí que también la escritura del trauma se convierta en un proceso doloroso, complejo y paradójico: “Puede suceder que nunca sea posible superar o trascender la posesión por el pasado y que la elaboración solo permita, en el mejor de los casos, tomar cierta distancia o adquirir una perspectiva crítica con enorme dificultad, y nunca para siempre” (LaCapra, 2005: 90). Por otra parte, la conversión del evento traumático en un relato implica, *necesariamente* apunta Caruth (1995: 154), una reducción de la precisión y la fuerza de la vivencia. Es decir, si la experiencia que ha generado el trauma desea inscribirse dentro de

los parámetros existentes del lenguaje, una parte de ella deberá *ceder sojuzgada* a la no-representación; más aún cuando media un tiempo demasiado corto entre dicha experiencia y su reconstrucción a través de una narrativa. Esta reducción del trauma puede significar para el sujeto testimonial una ofensa a la verdad de la experiencia traumática o bien hacia la víctima no sobreviviente con quien se ha creado un vínculo afectivo:

El trauma señala una demoledora ruptura o cesura de la experiencia que tiene repercusiones tardías. Escribir el trauma sería una de esas reveladoras secuelas dentro de lo que llamé escritura traumática o postraumática (o quehacer significativo en general). Implica *acting out*, repaso y, en alguna medida, elaboración, cuando se analiza y se *da voz* al pasado, procesos todos que implican avenirse a las experiencias traumáticas, los sucesos límite y sus efectos sintomáticos, y que se articulan en distintas proporciones y en formas híbridas (LaCapra, 2005: 192).

Pero, si bien representa un proceso sumamente complejo para el testigo que relata, la escritura o la narración oral del trauma pueden constituir un punto de partida importante en el intento de superación del evento traumático. Cuando el pasado accede a la evocación de la memoria y cuando el lenguaje aporta cierto grado de *control consciente, distancia crítica y perspectiva*, se puede iniciar el dificultoso proceso de repaso y elaboración del trauma. Ese lenguaje habitual quizás no logre trascender del todo el *acting out*²⁴, pero sí puede dar cabida a otros procesos, sugeridos por LaCapra, relacionados con el juicio, con una responsabilidad limitada y con un agenciamiento ético: “Tales procesos son indispensables para dejar en paz a los fantasmas, distanciándonos de los aparecidos que nos asedian, reavivando el interés por la vida y recobrando la capacidad de comprometer la memoria en un sentido más crítico” (LaCapra, 2005: 108). No obstante, esto no significa que se atribuya culpa moral alguna a quienes, *poseídos trágicamente por el pasado*, reviven constantemente el sufrimiento al punto de que sus responsabilidades se tornen imposibles. Así como tampoco significa que exista la posibilidad de dominar totalmente el trauma ni lograr una *superación dialéctica* de los sucesos pasados a través de una *narrativa redentora*.

No obstante, estas potencialidades de la escritura, y de la testimonial especialmente, para reconstruir y enfrentar curativamente el trauma representa un hecho relevante en los análisis

²⁴ “El acoso de los aparecidos y la experiencia de volver a vivir el pasado con toda su demoledora intensidad” (LaCapra, 2005: 108).

de la literatura concentracionaria. El acto de escribir, como bien recordara Caruth, abre la ventana a una *experiencia enigmática* donde resulta viable hilvanar fragmentos de recuerdos reprimidos y desasociados para que accedan a la consciencia. Es por ello que, para la disciplina psicoanalista, la escritura no solo representa un medio efectivo frente a la recomposición individual del sujeto sobreviviente, sino que se convierte en un *proceso necesario* para superar el trauma provocado por la experiencia vivida que, generalmente, *es reprimida por el sujeto y no se ajusta en su relato de vida*.

La tarea, sin embargo, es mucho más compleja de lo que parece. La experiencia que ha provocado un quiebre traumático en la persona aparece, por lo general, de manera fragmentada, incompleta, transformada o, como apuntara LaCapra, a veces desfigurada y disfrazada. Los sucesos han provocado una alteración en la vida de los testigos y, por tanto, también en los moldes referenciales sobre los cuales han construido su identidad y su relato de vida. De ahí que las narraciones de los sobrevivientes se muestren con lagunas y silencios que no denotan, precisamente, una elusión por parte de los testimoniados, sino que dan cuenta de los huecos que la vivencia provocó en el habla de los mismos. La reconstrucción del pasado se lleva a cabo entonces, también, con lo no dicho, con lo no recordado, con los agujeros de la memoria, con esa zona oscura que permanece oculta en la psiquis del sujeto pero que se manifiesta de diversas formas durante el proceso escritural-reconstrutivo.

Para avanzar en el análisis del testimonio y, especialmente, del concentracionario, la ya citada Paula Simón propone dos interrogantes a partir de las cuales pensar estas narrativas: “¿por qué encara el testigo la escritura testimonial y cómo se cuenta la experiencia traumática?” (2014: 69). Las respuestas a estas preguntas, añade la investigadora, involucran las estrategias de representación discursiva que se ponen en marcha en el texto e, independientemente de las particularidades formales de cada testimonio, existe un rasgo que se vuelve recurrente en casi todos los casos: la *indecibilidad*. Varios estudiosos coinciden, como ya se ha señalado en subtemas anteriores, que la experiencia de la Shoah y sus literaturas han constituido directrices fundamentales en el acercamiento a otros eventos concentracionarios. Tras aquel suceso la crítica literaria instituyó un marco teórico para analizar este tipo de narrativas en el cual resultan relevantes las ideas desarrolladas por el filósofo italiano Giorgio Agamben.

Guiado por la obra precedente de Primo Levi, Agamben fue el primero en establecer como rasgo propio del testimonio concentracionario su *indecibilidad* argumentando que “el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los supervivientes” (2005: 34). Pero, como ya vimos con Peris Blanes, esa imposibilidad de testimoniar está anclada, paradójica e inevitablemente, al imperativo moral de hacerlo. Sin embargo, la *indecibilidad* a la que Agamben asocia el testimonio no está referida precisamente a la imposibilidad de narrar después del trauma vivido, ni a los huecos de la memoria, ni a las lagunas en el proceso narrativo-reconstructivo. Agamben no ubica en estos puntos la imposibilidad de narrar; sino que tal indecibilidad la coloca, más bien, en la imposible voz de *los verdaderos testigos, los testigos integrales* que son, para el investigador, aquellos que no habían testimoniado ni que hubieran podido hacerlo. La indecibilidad solo queda reservada, según apuntara Agamben, a los que *han tocado fondo, a los hundidos* o, en el lenguaje del Lager, a *los musulmanes*²⁵, a los que no han logrado sobrevivir, a quienes nunca volvieron de una cámara de gas o de un vuelo de la muerte. Ese destino del *prisionero común* no lo ha podido contar nadie, porque nadie ha vuelto de esos lugares para contarlo. Por tanto, el testigo clásico por definición, el que ha sobrevivido, narra sobre el Otro; pero ese Otro, que es *el testigo integral*, no ha hablado ni podrá hacerlo:

Lo repito, no somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos. Esta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco [...] Los

²⁵“A todos los Lager era común el término *Muselmann*, atribuido al prisionero irreversiblemente exhausto, extenuado, próximo a la muerte. Se han propuesto dos explicaciones poco convincentes: el fatalismo, y los vendajes de la cabeza que podían asemejarse a un turbante. Tiene su reflejo exacto, incluso con su cínica ironía, en el término ruso *dochodjaga*, literalmente *llegado a su fin, concluido*. En el Lager de Ravensbrück (el único exclusivamente femenino) el mismo concepto se expresaba, según me dice Lidia Rölf, mediante dos sustantivos gemelos *Schmutzstück* y *Schmuckstück*, respectivamente *inmundicia* y *joya*, casi homófonos y uno parodia del otro” (Levi, 2000: 42).

“El denominado *Muselmann*, como se llamaba en el lenguaje del Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía” (Agamben, 2005: 41).

sobrevivientes somos una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que, por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo; son ellos, los musulmanes, los hundidos, los testigos integrales, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción (Levi, 2000: 35).

Agamben propone así en *Homo Sacer III*, a partir de las ideas de Primo Levi, reflexionar sobre este tipo de lagunas que ponen en tela de juicio el propio sentido del testimonio y la identidad y credibilidad de los testigos que hablan por el Otro. Cuando se intenta hablar por los muertos, apunta, este tipo de narración pone en escena la exclusión más radical, ya que los testigos de la máxima destrucción no pueden dar testimonio: “Los que lograron salvarse, como seudotestigos, hablan en su lugar, *por delegación*: testimonian de un testimonio que falta. Pero hablar de delegación no tiene aquí sentido alguno” (2005: 34). De ahí que Agamben concluyera que quien asume la carga de testimoniar por *los verdaderos testigos* sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Estos hechos alteran definitivamente, como bien adelanta el investigador, el valor del testimonio y demandan buscar su sentido en una zona imprevista.

Para Primo Levi, en cambio, hablar *por delegación*, *por cuenta de terceros*, no conduce necesariamente a la exclusión del Otro. Si bien la voz quebrada de los testigos sobrevivientes no da cuenta de la experiencia de quienes han tocado fondo, sí logra acercar esas vivencias que han presenciado y que también han dejado huellas en ellos: “Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor discreción, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los *hundidos*” (Levi, 2000: 35). Esto no significa que todo aquello que ha quedado fuera de la vivencia individual pueda ser representado en un relato, sino que *los testigos clásicos* intentan profundizar, a veces, en esas zonas donde lo oscuro ha sido aún más oscuro. Por ello, lejos de pretender reemplazar la voz de *los hundidos*, Levi testimonia como testigo de *los verdaderos testigos* sabiendo de antemano que no hay nadie que pueda contar sobre *la demolición terminada*, sobre *la obra cumplida* o sobre la muerte:

Los *hundidos*, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de

recordar, de apreciar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación. No podré decir si lo hemos hecho, o lo hacemos, por una especie de obligación moral hacia los que han enmudecido, o por librarnos de su recuerdo, pero lo cierto es que lo hacemos movidos por firme y persistente impulso. No creo que los psicoanalistas (que se han arrojado con avidez profesional sobre nuestros conflictos) sean capaces de explicar este impulso (Levi: 2000: 35-36).

Tanto desde la perspectiva de Agamben como la de Primo Levi, el testimonio es motivado por un rasgo común e inherente de todos los testigos sobrevivientes, directos o no, de ciertas vivencias traumáticas. Y ese rasgo es la *huella*. Algunos transformaron esas huellas en letras apenas pudieron. El chileno Aníbal Quijada (1977), uno de los testimoniados claves de esta investigación, constituye claro ejemplo de ello. Otros, sin embargo, no hablaron ni escribieron hasta más de treinta años después de los sucesos. Edda Fabbri (2007) y Carlos Bischoff (2011), también protagonistas del presente estudio, son muestra de esto otro. Lo que ocurre, explica la socióloga argentina Elizabeth Jelin, es que, si bien la necesidad de contar puede ser insaciable, al mismo tiempo el sujeto puede sentirse traicionado por la falta de palabras adecuadas o por los insuficientes vehículos para transmitir sus vivencias. De ahí que la mayor parte de los testimonios sobre experiencias concentracionarias no hayan sido transmisibles o integrables a la par de las experiencias que reflejaban: “Solo con el paso del tiempo se hizo posible ser *testigo* del testimonio, como capacidad social de escuchar y de dar sentido al testimonio del sobreviviente” (Laub en Jelin, 2002: 84). Y es aquí donde se instala, según señala Jelin en *Los trabajos de la memoria*, una de las paradojas del trauma histórico que apunta a otro de los huecos de la narrativa testimonial concentracionaria: la imposibilidad de construir un relato dada la existencia, en muchas ocasiones, de un vacío dialógico:

El testimonio incluye a quien escucha, y el escucha se convierte en participante, aunque diferenciado y con sus propias reacciones. En este contexto, el testimonio en una entrevista se convierte en un proceso de enfrentar la pérdida, de reconocer que lo perdido no va a retornar, sólo que esta vez, con una sensación de que uno no sigue estando solo —que hay alguien que acompaña—... alguien que dice... *Yo soy tu testigo* (Jelin, 2002: 85).

Pero esta empatía, esta proximidad y afinidad del profesional hacia el testimoniado y su palabra no siempre existe. Y, “si la experiencia concentracionaria constituye un caso límite de toda experiencia humana, las experiencias testimoniales no lo son menos” (Pollak, 1990:

186). En el caso de que autor y testigo no coincidan y el relato *canónico* en proceso de elaboración incluya la participación de un oyente que solicita al sobreviviente hablar de *recuerdos humillantes*, la dificultad para hacerlo, observa el periodista francés Michael Pollak, puede fácilmente crear un sentimiento de obligatoriedad de testimoniar y de tener que justificarse con relación a los hechos evocados. Esto traería consigo que el testimoniante, lejos de sentirse como un testigo, se perciba como un acusado. Varios estudiosos, desde diversas disciplinas, se han referido a la necesidad de que la experiencia de testimoniar se construya en base a un proceso empático. Ya lo han señalado Pollak (periodista) y Jelin (socióloga), si esto no ocurre, el contar podría convertirse en un *volver a vivir* el acontecimiento. El psicoanalista israelí-estadounidense Dori Laub también ha profundizado en el tema al señalar que:

La ausencia de un oyente empático o, de manera más radical, la ausencia de un otro a quien dirigirse, un otro que puede escuchar la angustia de las propias memorias y, de esa manera, afirmar y reconocer su realidad, aniquila el relato. Y es precisamente esta aniquilación final de una narrativa, que no puede ser escuchada y de un relato que no puede ser presenciado o atestiguado, lo que constituye el golpe mortal (1992: 68).

La profundización en el tema desde la perspectiva psicoanalista enriquece el estudio y aporta nuevas perspectivas al mismo; sin embargo, esto no llega a cubrir totalmente las necesidades dialógicas de los testimonios del trauma. Si bien los profesionales de esta rama se especializan en aquel proceso empático de la escucha, por lo general este se lleva a cabo de manera individual y con un fin terapéutico. Varios testimoniante coinciden en que es necesario, además, que existan proyectos sociales de escucha, entrevistadores sociales, *emprendedores de la memoria* (Strejilevich, Jelin) que rescaten el valor de los testimonios, que se sientan comprometidos con preservar las memorias de los sobrevivientes y que, al mismo tiempo, cuando sea el caso, se muestren respetuosos y empáticos frente a los procesos subjetivos de quienes acceden a compartir los recuerdos. Esta relación “con un/a otro/a, que pueda ayudar, a través del diálogo desde la alteridad, a construir una narrativa social con sentido” (2002: 95) constituye para Jelin uno de los dos elementos esenciales involucrados en el proceso de *reconstrucción de sí mismo* que el testigo experimenta mediante la escritura o la narración oral de la vivencia. El otro rasgo imprescindible para desarrollar dicha tarea reconstructiva es la relación, de acercamiento y distanciamiento simultáneamente, que se debe establecer con el pasado: “Regresar a la situación límite, pero también regresar de la

situación límite” (Jelin, 2002: 95). *Regresar a* no significa re-vivir el suceso ni volver del todo a él, esto sería imposible, sino más bien observarlo desde el presente. Por otra parte, sin la segunda posibilidad (*regresar de*), tan peligrosa y necesaria como la primera, el relato corre el riesgo de tornarse imposible.

Siguiendo esta misma línea, la ya citada investigadora argentina Florencia Garramuño define a las narrativas de estos períodos como discursos ensamblados en torno a motivos alegóricos que trabajan con *los restos de lo real*. Aquellos fragmentos recuperados y reelaborados por el sujeto durante el proceso de acercamiento-distanciamiento que propone Jelin, desde la perspectiva de Garramuño se van a centrar en la subjetividad y tactilidad del recuerdo al quedar alojada en la indecibilidad y en lo inenarrable la verdadera experiencia del terror. De esta manera, frente a la violenta fragmentación experimentada por los sobrevivientes testimoniales, la escritura responderá intensificando los estados emocionales y las subjetividades paradójales que esa fragmentación engendra. La ensayista dedica un capítulo de su texto *La experiencia opaca: literatura y desencanto* a explicar de qué manera las nuevas prácticas escriturales surgidas de los años 70 y 80 se relacionan con lo real en base a *la experiencia del desencanto moderno*. Este último es caracterizado, a su vez, por la conciencia de lo fragmentario o *los restos de lo real* que son los que constituirán, precisamente, los nuevos materiales de indagación en la obra escritural. Garramuño advierte así que en dichas prácticas artísticas se manifiestan y establecen una serie de relaciones problemáticas entre la obra y su *afuera o exterioridad* (experiencia-realidad).

La explosión de la subjetividad, la proliferación de formas híbridas y *textos anfibios* que se sostienen en el límite entre realidad y ficción, constituyen algunos de los rasgos con los que Garramuño ejemplifica aquella oposición al concepto de obra de arte y de literatura como forma autónoma y distanciada de lo real. Las nuevas narrativas de los 70 y 80, en cambio, “se reconocen abiertas, permeadas por el exterior y resultan atravesadas por una fuerte preocupación por la relación entre arte y experiencia” (Garramuño, 2009: 38). La fragmentación del sujeto y la escritura de *lo real despedazado* posibilitan entonces pensar a estas literaturas, según lo planteado por Garramuño, como una forma de experiencia diferente más cercana al tacto que al conocimiento o la representación. Estas nuevas formas narrativas proponen realidades alternativas que facilitan una redención de la experiencia

fracturada, dudosa, abrumadora y siempre en devenir que manifiesta. Por ello las *operaciones de interrupción* de la memoria nunca se perciben como finales cerrados, sino que se mantienen ubicuas en los textos y prácticas testimoniales:

Tanto en narrativas como en poesías de la época, son varios los dispositivos que conspiran contra la idea de una obra contenida, regida por un principio estructurante de rigor formal. En su lugar, proponen una concepción de escritura como puro devenir, que no sólo desarma la idea de obra, sino que a menudo se dirige incluso explícitamente a cuestionar la posibilidad de enmarcar o de contener dentro de una obra la pura intensidad que la escritura, en tanto escritura de una experiencia, pretende registrar. La escritura aparece más cercana a una idea de organismo vivo, irracional, que respira, que a la de una construcción acabada u objeto concluido que se expondría, incólume y soberano, ante la mirada de los otros (Garramuño, 2009: 23).

No obstante, añade la investigadora argentina, si bien se trata de un tipo de escritura que hace evidente los restos de lo real, estos discursos se desprenden violentamente de la intención de pintar una *realidad completa* regida por un principio de totalidad estructurante. Y es aquí donde observa una de las cualidades “problemáticas” de este tipo de expresiones escriturales también detectada ya por otros autores: no es que la literatura no pueda o no quiera representar lo real, sino que lo real es irrepresentable. La imposibilidad de representar la experiencia, esa inaccesibilidad e inconmensurabilidad llegan a ser, incluso, el argumento central de algunas obras testimoniales. La funcionalidad de aquellos *residuos del exterior* o *restos de lo real* con que se arma el discurso testimonial de la experiencia traumática —y que aparece entrelazada con las nociones de experiencia y autonomía propuestas anteriormente por Garramuño— tiene que ver más con las interrupciones de la experiencia y la memoria que “con el final de las antiguas novelas realistas que veían a la experiencia como figura de una verdad luminosa, (acentuando) esa condición efímera e inapresable de la experiencia que estos textos intentan articular” (2009: 243). Esta nueva literatura con *sentido inacabado* es así tributaria de una experiencia que destituye cualquier prerrogativa de certeza objetiva.

Walter Benjamin ya lo adelantaba en su breve ensayo *El Narrador* (1936) cuando, refiriéndose a los soldados que volvían de la Primera Guerra Mundial, interroga: “¿No se advirtió que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? No más rica, sino más pobre en experiencia comunicable” (2008: 60). El filósofo alemán confirmaba dicho mutismo en

la imposibilidad de la experiencia como algo narrable. De ahí que formulara la inquietante teoría de que *el arte de narrar llegaba a su fin*. Para el teórico, quienes aspiran a contar la catástrofe son post-narradores que apenas alcanzan a transmitir aquello que es inenarrable. El lenguaje, desde la mirada benjaminiana, solo logra transmitir una *esencia espiritual* que no se comunica *a través* de él, sino *en* él. Esta premisa adelantaba lo que años después sería profundizado por diversos investigadores, entre ellos Garramuño: el texto y la narración no pueden existir como objetos literarios autónomos y distantes de otras áreas, sino como instancias privilegiadas para analizar y registrar “la catástrofe de la experiencia del mundo moderno” (9). Esto no significa que la obra literaria se convierta en un pretexto expositivo o en simple instrumento de transmisión, sino que “permite tener una noción rigurosa de lo que, en esencia, se juega en el ejercicio narrativo” (Benjamin, 2008: 9).

La insistencia en la primera persona del singular o plural, aún cuando estas narrativas *desestiman toda pulsión biográfica* (Garramuño), constituye uno de los rasgos que ilustran la centralidad de la escritura en el proceso de reconstrucción del pasado traumático del sujeto narrador. Si bien dicha posición enunciativa puede variar en disímiles casos, esta recurrente condición discursiva hace ostensible la cualidad terapéutica de la escritura en la sutura del trauma, aunque no así en la resolución definitiva del mismo. Dicha forma de representación podría ser uno de los puntos bases sobre los cuales desarrollar un análisis común de las dos temáticas testimoniales mencionadas, sin perder de vista las particularidades de cada una:

La literatura testimonial coloca la figura del testigo superviviente en el centro de su interés y el argumento se organiza en torno a la experiencia personal de este sujeto. Por eso, una de las problemáticas principales que presenta el análisis de este corpus es la construcción del narrador y las estrategias discursivas que se disponen para la representación literaria. A pesar de la fortaleza con la que el narrador en primera persona se instala en el discurso, son frecuentes los desplazamientos arbitrarios hacia la tercera persona que busca un relato más distanciado de los acontecimientos vividos o menos subjetivo (Simón, 2014: 227).

Los desplazamientos hacia una tercera persona, o bien el uso de la primera del plural para hablar de un *nosotros*, da cuenta también del carácter colectivo de los testimonios que recuperan, además de la experiencia individual, las memorias de un grupo invisibilizado en la Historia oficial. Por eso, a pesar de que el motivo narrativo sea una vivencia personal, los textos suelen asistir a una narración colectiva que los conecta con la comunidad a la cual

pertenecen y representan. De ahí que los testigos sobrevivientes testimonien *por delegación*, como apuntara Primo Levi, para dignificar también de algún modo las memorias de los que tocaron fondo, para *devolverles la palabra* (Semprún) o para que *no mueran por segunda vez* (Fernández). El testimonio se traslada entonces a un plano donde lo individual y lo colectivo se encuentran y se funden en un mismo territorio:

En el momento del hecho traumático, por su intensidad e impacto sorpresivo, algo se desprende del mundo simbólico, queda sin representación y a partir de entonces ya no será vivido como perteneciente al sujeto, quedará ajeno a él. Le será difícil o imposible hablar de lo padecido, no se lo integrará a la experiencia y sus efectos pasarán a otros espacios que él no domina (Kaufman, 1998: 5).

Se trata de *lo inhabilable* (Elie Wiessel), aquello que no puede ser escuchado, transmitido o narrado en la misma dimensión de lo padecido. La vida del sujeto ha quedado quebrada por la violencia física y psicológica que se manifiesta en el presente a través de los huecos y las lagunas respecto a la experiencia. Asimismo, lo borrado, anulado, omitido o ignorado intencionalmente de las memorias y escrituras constituyen mecanismos de defensa frente a lo difícilmente transmisible: “La fuerza del acontecimiento produce el colapso de comprensión y la instalación de un vacío o agujero en la capacidad explicativa de lo ocurrido” (Kaufman, 1998: 6). De ahí que los restos de lo real, donde conviven miedos, culpas, incomprensiones, se exprese más en un lenguaje impreciso, esquivo, ambiguo, inacabado, lleno de vacíos y huecos que son los que realmente develan el lado más oscuro del horror. No obstante, se instala aquí otra de las paradojas testimoniales: si bien los huecos y vacíos constituyen las *cajas negras* que dificultan la elaboración del relato, estos representan, al mismo tiempo, su parte más esencial.

La relación entre el trauma y la capacidad para reconstruirlo se manifiesta entonces así en el terreno de la discursividad al convertirse el lenguaje en un sistema simbólico restringido que impide representar la experiencia. Respecto a este fenómeno, el profesor e investigador holandés Ernst Van Alphen señalaba que la incapacidad semiótica para exponer la vivencia se debe a lo traumático del acontecimiento que imposibilita dicha elaboración escritural en los términos del orden simbólico disponible. Y el silencio es la muestra fehaciente de la propia imposibilidad de representar cierta experiencia o, al menos, cierta subjetividad relacionada con ella; es el “punto muerto entre la narrativa y la experiencia personal” (Bijos,

2019: 15) que se manifiesta en la forma textual de la narración, en su estructura, en aquello que ha quedado justo al medio de lo vivido y lo escrito.

La no linealidad temporal en la manifestación y reconstrucción de ciertos procesos sociales constituye también otra de las formas en las que se expresaría la relación trauma-escritura. Esta no linealidad se debe, en parte, a que la organización cronológica del evento llevada a cabo por el sujeto testimonial presenta grietas, roturas, avances y retrocesos que no se logran ordenar en el paso del tiempo. Se trata de procesos intersubjetivos que han quedado fuera de las vivenciales normales y habituales a las que está acostumbrado el sujeto, tanto desde la perspectiva territorial (lugar) como de la secuencial (tiempo). Por tanto, la re-vivencia no presenta una temporalidad predecible, sino que, como diagnosticara Kaufman, puede aparecer repentinamente de manera desordenada en cualquier instante de la vida del sobreviviente. Esta atemporalidad, concluye la psicóloga, ocasiona una forma particular de *presencia latente*. A su vez, el proceso de narrar y estructurar la experiencia en un relato organizado y coherente temporalmente se torna imposible. La *presencia latente* de la vivencia se vuelca en un relato dinámico, alterado e impreciso frente a la ausencia de una referencialidad temporal. A partir de lo estudiado por LaCapra, este rasgo de *latencia* presente en el devenir del trauma se debe, en parte, al hecho de que es imposible localizar el trauma como una experiencia *discreta y fechada* (2005: 192), aún cuando la vivencia traumática esté relacionada con un suceso particular.

La investigadora y profesora de filosofía en la Universidad de Toronto, Agnieszka Bijos, ha estudiado profundamente el elemento de la distancia temporal en una serie de obras testimoniales sobre experiencias concentracionarias en el Cono Sur. Bijos apunta, como una de sus tesis, que la *experiencia devastadora* demanda un cierto tiempo para poder ser procesada, entre otros factores, porque la víctima debe primero recuperar la voz que ha perdido a causa de la *disociación corporal* sufrida durante los sucesos. La tortura, explica la ensayista, destruye el contenido mental y el lenguaje del sujeto, al mismo tiempo que quiebra la relación entre su cuerpo y su mundo:

Ante la inmediatez y el pasmo del shock traumático, la víctima no asimila todo precisamente por la cercanía física y temporal al evento y, por consiguiente, la violencia de la experiencia perturba la posibilidad de expresarse a través del lenguaje

formal. En otras palabras, la repentina destrucción del mundo del sujeto inhibe la capacidad de reconocer, identificarse y describir el nuevo orden (Bijos, 2019: 49).

El procesar el trauma requiere entonces de ese tiempo que le permita al sujeto aceptar, recordar e incorporar la experiencia en la consciencia y en el lenguaje. Solo entonces, el sujeto logra recuperar la autonomía del cuerpo y puede volver a construir su mundo. La evolución que pueda tener el trauma a través del tiempo transcurrido, así como la magnitud de la distancia temporal entre los sucesos y la escritura constituyen elementos determinantes, a partir de los estudios de Bijos, en la posterior manifestación de los silencios, huecos, lagunas o ausencias en el relato testimonial. La autora demarca su estudio referido al tiempo escritural a partir de tres ejes temporales de producción que se ajustan, a su vez, a tres procesos de la memoria: durante (codificación), después (almacenamiento) y mucho después (recuperación-evocación). Dicho modelo psicológico, explica Bijos, cobró popularidad al ser formulado por el psicólogo norteamericano Arthur Melton en 1963.

A partir de la explicación teórica del mismo, el proceso de *codificación* alude a la preparación de la información para que esta sea acopiada en el proceso siguiente. En esta primera etapa influyen la concentración, atención y motivación del individuo. El *almacenamiento*, a su vez, puede darse de varios tipos al pasar a la memoria a corto, mediano o largo plazo. La *recuperación-evocación*, última etapa, se refiere a la capacidad de encontrar la información, es decir, traerla a la memoria. Cada uno de estos procesos depende del anterior, por lo que, si alguno de los precedentes muestra imperfecciones o fallas, la evocación final de la memoria puede llegar a ser un hecho trunco, incompleto e inexacto. Estos dos aspectos (contexto temporal y estado del trauma), concluye Bijos, están intrínsecamente vinculados y determinan el carácter y la forma del texto.

Nos enfrentamos de esta manera a un tipo de literatura que demanda, a través del tiempo o de ciertos recursos del lenguaje, evocar una memoria fragmentada y escurridiza que escapa a la representación, lo cual explicaría, en parte, por qué también la escritura devendrá en un todo carente de continuidad y a veces de cierta coherencia en cuanto a la ordenación de los hechos. Esa “debilidad narrativa” a la que se han referido numerosos investigadores, más que un fracaso estético revela entonces en realidad dos cuestiones fundamentales: “que la experiencia de los campos se presentaba totalmente fragmentada a los supervivientes; y que, al elaborar narrativamente esa experiencia fragmentada, la mayoría de ellos no consiguió

integrar esos elementos disgregados en una narración unitaria” (Dorfman, 1986: 193). El lenguaje habitual se vuelve insuficiente para contar la experiencia o, en palabras del ya aludido Donoso, el lenguaje excedería la propia experiencia. A los sobrevivientes no les faltan las palabras, sino que les sobra el lenguaje.

Los cortes sintácticos, las traslaciones de la temporalidad, los desplazamientos constantes en la posición enunciativa, los cambios repentinos de escena, las dispersiones estilísticas, entre muchísimos otros, constituyen algunos de los rastros detectados en las narrativas testimoniales concentracionarias. Asimismo, la fragmentariedad se re-totaliza en el relato e instauro un dominio siempre desestabilizado, fenómeno que complejiza aún más el análisis crítico sobre la manera en que se articula estructural y narrativamente la experiencia. El filósofo y teórico francés, Maurice Blanchot, ha dedicado varios de sus estudios a indagar en los límites de la escritura fragmentaria vinculada con extremas experiencias humanas a partir de lo que él denomina *el desastre*:

El desastre es desconocido, el nombre desconocido que, dentro del propio pensamiento, se da a lo que nos disuade de ser pensado, alejándonos por la proximidad. Uno está solo para exponerse al pensamiento del desastre que deshace la soledad y rebasa cualquier pensamiento, en tanto afirmación intensa, silenciosa y desastrosa de lo exterior. Una repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia, regreso no deseado; entonces ¿no será el desastre repetición, afirmación de la singularidad de lo extremo? El desastre o lo no verificable, lo impropio [...] El olvido inmóvil (memoria de lo inmemorable): así se des-escibe el desastre sin desolación, en la pasividad de una dejadez que no renuncia, que no anuncia sino el impropio regreso [...] Es menester repetirlo: el desastre des-escibe. Ello no significa que el desastre, como fuerza de escritura, esté fuera de escritura, fuera de texto (1990: 13-14).

La fragmentación o lo fragmentario, explica Blanchot en *La escritura del desastre*, más que la inestabilidad, la no fijación, promete el desconcierto, el desacomodo, y el efecto de rareza le será algo propio: “Cuando todo está dicho, lo que queda por decir es el desastre, ruina de habla, desfallecimiento por la escritura, rumor que murmura: lo que queda sin sobra, lo fragmentario” (1990: 35). Lo fragmentario no representa tampoco *un sistema disperso*, “sino el despedazamiento (el desgarrar) de lo que nunca ha preexistido (real o idealmente) como conjunto ni podrá juntarse en alguna presencia de porvenir” (56). Y la escritura fragmentaria sería, apunta Blanchot, el riesgo mismo de lo fragmentario. No se trata de escribir con fragmentos a menos que el fragmento sea, a su vez, un signo de lo fragmentario:

la interrupción de lo incesante es lo que resultaría propio de la escritura fragmentaria. En ese sentido, la escritura sería, además, violencia en tanto acontezca en ella “el desgarramiento de lo desgarrado, aguda singularidad, punta acerada” (45-46), en tanto suceda en ella la ruptura, el quiebre, el desastre.

La escritura da cuenta de lo fragmentario cuando ya todo ha sido dicho. Para que esto ocurra, explica Blanchot en *El paso (no) más allá*, sería preciso el agotamiento del habla y por el habla, el fin de todo (de la presencia como todo) como logos, para que se pudiese remarcar la escritura fragmentaria (73). Por otra parte, esta escritura nunca será pura, sino que estará profundamente alterada, con una alteración que no podría ser definida ni fijada en función de una norma específica: “La escritura de acuerdo con lo fragmentario pone en escena, sobre un fondo de ausencia, remedos de frases, restos de lenguaje, imitaciones de pensamientos, simulaciones de ser. Mentira que nada verdadero sostiene, olvido que no supone nada olvidado y que está desligado de toda memoria: sin certezas, jamás” (Blanchot, 1994: 83).

A partir de lo fragmentario sugerido por Blanchot, escribir y leer cambian de función. Cualquier texto, por importante, ameno e interesante que sea (y mientras más lo sea), explica el autor, está vacío, no existe en el fondo y solo podrá ser entendido si el lector cruza un abismo, *si se da el salto*. La lectura se convierte en abismo, en angustia. Por tanto, la lectura final de la obra es lo que sostendrá o amenazará lo escrito. La lectura reducirá o alterará el texto. No se trata, argumenta Blanchot, de sustituir la escritura por la lectura, ni tampoco de privilegiar esta última en detrimento de la primera, sino de reduplicarlas para que la ley de la una sea el entredicho de la otra. La experiencia traumática tiene entonces que acontecer al lector; este debe ir, como un *excavador*, tras las fisionomías que se entrevén en las superficies rugosas del texto y que se muestran a su ojo furtivo en un estallar luminoso: “El movimiento de la interpretación es como una avalancha que se nos viene encima, vemos algo en ella, se nos produce una imagen, pero no podemos decir nada sobre ella, se escapa a la simbolización” (Donoso, 2006: 150). Se trata, comenta el sociólogo chileno, de un acontecimiento en el cual solo accedemos a las intensidades, de un pensamiento que actúa desde el afecto, de una escritura regresiva en la que devenimos animales.

1.4- El testimonio entre la imagen del pasado y su reconstrucción

*«El hecho histórico relevante, más que el propio acontecimiento en sí,
es la memoria»*

Alessandro Portelli

El trauma y sus consecuencias nos vinculan, inevitablemente, a la historia de los hechos. Y, en ese sentido, los sujetos del trauma y sus narrativas pueden ser vistos como *síntomas de la Historia* (Kaufman). Esta conclusión obvia y sencilla en apariencia ha sido resultado, sin embargo, de largas, complejas y conflictivas discusiones sobre las relaciones pasado-presente y memoria-historia como parte de las lecturas históricas actuales. Los debates, a veces confinados en el seno de la academia y a veces con repercusiones públicas *más o menos sonadas* (Zamora), parten esencialmente del protagonismo que se le ha otorgado en las últimas décadas a la categoría de *memoria* en la teoría de la cultura, el discurso político y las ciencias sociales: “En estos momentos se puede decir, sin miedo a exagerar, que se trata de un tema de dimensiones inabarcables” (Zamora, 2011: 502); lo cual dificulta en gran medida un abordaje preciso y completo del mismo. No es posible, por tanto, una recapitulación cerrada y acabada de los análisis que se han suscitado a lo largo de los años en torno a la *memoria*. Lejos de eso, el presente subtema retoma solo algunas de las propuestas más sobresalientes que se conectan, directa o indirectamente, con la literatura testimonial abordada en esta investigación.

El tema acerca de las relaciones entre memoria e historia, al parecer, no es nuevo en el campo de las reflexiones teóricas. La investigadora argentina María Inés Mudrovcic desarrolla en su obra *Historia, narración y memoria: Los debates actuales en filosofía de la historia* (2005), un importante y extenso recorrido por las principales teorías iniciales sobre los alcances del conocimiento histórico. Dichos estudios, fechados en el siglo XVIII, estuvieron motivados por “la preocupación de separar a la historia de las *belles lettres* y por legitimar el uso de la razón por sobre el de la memoria en la selección de los hechos” (Mudrovcic, 2005: 6). Desde el Renacimiento, explica la también historiadora argentina, la historia fue considerada una cuestión de retórica antes que una empresa científica; incluso, hasta la segunda mitad del siglo XVIII fue considerada como un género literario, una rama de las *belles lettres*. A partir de ese momento, sin embargo, “el concepto iluminista de

historia inicia el paulatino distanciamiento entre literatura e historia, proceso que se completa en el siglo siguiente” (10). Este desplazamiento de la historia hacia la *empresa científica* trajo consigo que la reflexión sobre dicho campo de estudio se centrara en las problemáticas del conocimiento histórico y que, muy rara vez, se abordaran los temas relacionados con los modos de escritura de la historia. La estructura discursiva era entonces considerada subsidiaria del objetivo de conocer lo real pasado que se planteaba la disciplina histórica.

De ahí que la definición moderna de historia naciera, por una parte, en el intento de priorizar la verosimilitud de los hechos por encima de la *elegancia* de la escritura; y, por otra parte, en un esfuerzo por debilitar la filiación que la historia tenía con la memoria desde sus orígenes griegos en favor de una mayor incumbencia de la razón en la operación historiográfica: “Dos siglos después, ambas cuestiones, la escritura de la historia y la relación de la memoria con la historia, retornan como ejes de las discusiones llevadas a cabo en los últimos tiempos en torno a la disciplina historiográfica” (Mudrovic, 2005: 6). Y son estas dos aristas, esencialmente, las que abordaremos en esta ocasión: la primera centrada en la manera en que debe escribirse la historia (según los criterios de autores reconocidos) y la segunda relacionada con los límites del conocimiento histórico luego de la toma de conciencia de la centralidad de las disciplinas humanas en los avances de dicho conocimiento.

Los presupuestos de Voltaire expuestos en *Enciclopedia* defienden una de las posiciones teórico-filosóficas del problema de la representación y el conocimiento histórico a partir de la *creencia*. Sin profundizar mucho en las concepciones volterianas específicamente, dichas ideas parten del papel tutelar que el filósofo francés otorgara a la razón en los temas históricos, con lo cual desnaturaliza a la religión sometiéndola a la filosofía. De esta manera, los milagros, que no se ajustan a leyes naturales, tampoco pueden ser considerados en un discurso de lo real. Voltaire establece así los límites entre lo posible y lo imposible a partir de las diferencias que determinara entre lo histórico y lo religioso: “El criterio utilizado es el derecho de la razón a tratar cualquier testimonio sobre el pasado a la luz de los avances científicos alcanzados” (Mudrovic, 2005: 8). Esto lleva implícito, apunta la académica argentina, un nuevo concepto de historia que rompe con la tradición que la emparenta con la memoria. Frente a las teorías volterianas, que amparan una ruptura entre la memoria y el

discurso histórico, aparece la propuesta de David Hume que respalda la *creencia* como parte del conocimiento histórico y del rol de la memoria en los procedimientos historiográficos. Pero Hume era, entre los filósofos, “solamente el alumno de Voltaire”. Por lo que, si bien el programa del historiador y filósofo escocés aparece más sólidamente formulado, como bien señalara Mudrovcic, este carecía aún, paradójicamente, de la eficacia del pensamiento de su maestro.

No obstante, las teorías humeanas resultan de gran interés para el tema del presente estudio. Hume se propone sentar las bases de la nueva *ciencia del hombre* —en tanto “único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias” (Hume, 2001: 17)— en la experiencia y la observación. Por ello se plantea, en *Tratado de la naturaleza humana*, formular los principios de la naturaleza humana y justificar la validez del conocimiento histórico en su uso como base empírica de la nueva disciplina. De ahí que sus teorías sobre la historia se encuentren estrechamente relacionadas con los contenidos de la memoria.

Para Hume, todo hecho histórico se basa en el testimonio de quienes “fueron testigos oculares y espectadores del suceso” (2001: 76). Las ideas, argumentos o conexiones reestablecidas por la historia se hallan fundadas en un principio que, sin la autoridad de la memoria, el razonamiento del ser humano sería totalmente quimérico o bien carecería de fundamento: “Cada eslabón de la cadena estaría enlazado en este caso con otro, pero no existiría nada fijo en los dos extremos de ella capaz de sostenerla en su totalidad, y, por consecuencia, no existiría ni creencia ni evidencia” (76). La memoria conserva la forma original en la que sus objetos fueron presentados, aseguraría Hume. Por tanto, en algún momento el recuerdo garantizó la verdad del testimonio utilizado por la historia. No se puede entonces razonar sobre el pasado, apuntan las teorías humeanas, sin recurrir a las impresiones y percepciones de las que surgieron tales razonamientos, pues aún suponiendo que dichas impresiones se hayan borrado de la memoria, la convicción de lo que produjeron subsiste y es tan cierta como cualquier razonamiento:

Así, resulta, en resumen, que todo género de opinión o juicio que no llega a ser conocimiento se deriva enteramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en el espíritu lo que llamamos *creencia* en la existencia del objeto. Esta fuerza y vivacidad son más notables en la memoria y, por consiguiente,

nuestra confianza en la veracidad de esta facultad es la mayor imaginable e iguala en muchos aspectos a la seguridad de la demostración (Hume, 2001: 125).

Ahora bien, esta relación entre la memoria y el mundo real, que el discurso histórico debe respetar (Mudrovic), no puede ser comprendida como una *conexión a priori* entre testimonio y realidad: “Por el contrario, es el fruto de inferencias, cuyo resultado será más o menos probable según sea la conformidad entre el testimonio y la experiencia. No hay ninguna *necesidad* en la historia más allá de la determinada por las inferencias” (Mudrovic, 2005: 37). Y en la literatura específica que aborda la presente investigación esta tesis resulta fundamental. Recordemos el subtema anterior donde se ahondaba en los rasgos de una literatura testimonial concentracionaria marcada por lo fragmentario, por lo silencios, los huecos, las lagunas, por lo *indecible*. Esto conecta directamente con la propuesta humeana de colaboración regular entre la memoria y la imaginación respecto al conocimiento histórico. Pero la imaginación vista como suplemento de la memoria, como respuesta al *cuál pudo haber sido el caso*, y no como la invención de hechos o sujetos.

Para el historiador, la imaginación desempeña un rol diferente en el discurso histórico y el discurso de ficción en relación con el objeto propio de cada uno. Incluso, en el discurso histórico puede que ni siquiera desempeñe algún papel en lo que se refiere a la ontología del discurso pues, como ya vimos, la memoria será la base del relato histórico al preservar *la forma original en que se presentan los objetos*. Sin embargo, en cuanto a la coherencia del relato, la imaginación desarrolla una función similar en ambos discursos mencionados. Y es aquí donde Hume plantea un punto de convergencia entre el discurso histórico y el de ficción, un punto de encuentro entre memoria e imaginación. El teórico comprende y asume la imposibilidad de un relato testimonial y, por tanto, también histórico totalmente fiel a la realidad de la que parten. La memoria y los sentidos que dan origen al hecho histórico carecen de la posibilidad de repetir o duplicar *la serie de acciones en su orden inicial*. Como consecuencia, el historiador que persigue tal entelequia tratando cada eslabón de la cadena reconstructiva se enfrenta inevitablemente a aquellos silencios y huecos que debe, quiere o tiene que llenar. Se ve obligado a suplir *por conjetura* aquello de lo que no tiene conocimiento. En estas circunstancias es donde imaginación y memoria se complementan otorgando coherencia al relato histórico.

Si la oposición entre *verdad* y *falsedad* correspondía anteriormente al binomio *hecho recordado/hecho inventado*, comenta Mudrovcic respecto a las teorías humeanas (2005: 35), el calificativo de *probable* o *improbable* es aplicado ahora a la composición narrativa cuya unidad se debe a la coherencia que le otorga la imaginación. Estos supuestos sobre la memoria y la imaginación, concordamos con Mudrovcic y otros críticos, resultan insuficientes en un análisis de las representaciones históricas; sin embargo, constituyeron un importante punto de partida en los estudios que posteriormente se desarrollaron sobre el tema. Por otra parte, las teorías humeanas instituyeron, sobre todo, “la fundación epistémica de la *creencia* basada en un criterio intersubjetivo que posibilita la diferente actitud asumida ante un texto de ficción y otro de historia” (Mudrovcic, 2005: 38), actitud que debe ser entendida también como un acuerdo tácito, implícito y sobrentendido. Es decir, Hume plantea que la *creencia* (asociada al pacto de verdad) en el discurso histórico, así como su ausencia del discurso de ficción se debe, esencialmente, a convenciones epistémicas.

Debemos notar, en coherencia con las teorías humeanas, que no existen propiedades distintivas, semánticas o sintácticas que diferencien al texto histórico y al de ficción: si dos personas comienzan a leer un mismo libro, explica el filósofo, y una lo toma por obra de ficción y la otra por historia real, ambas personas van a recibir *las mismas ideas y en el mismo orden*. No hay rasgos internos que faciliten al lector identificar si se trata de una ficción o de una historia real. Ni la incredulidad de un lector, ni la credulidad del otro, añade el teórico, impiden que ambos atribuyan al autor del libro el mismo sentido. *¿Por qué creemos entonces a los historiadores y no a los escritores de ficción?* Es una pregunta que constantemente se hace Hume a lo largo del *Tratado*. Su respuesta, extendida a través de la obra, pudiera comprenderse en una sola frase: “porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este suceso este tiempo y lugar precisos” (2001: 75). Es decir, con el aviso precedente de que estamos frente a un texto escrito por un historiador, el lector presupone que lo que allí encontrará son afirmaciones comprobadas y ya pasadas por el filtro de la “prueba”²⁶. Por tanto, lo que

²⁶ Independientemente de las distancias y particularidades de cada experiencia escritural, esto podría explicar, en parte, por qué algunos testimoniantes de experiencias traumáticas han considerado pertinente señalar en elementos para-textuales que sus narraciones sobre el horror son reales o, al menos, reproducciones genuinas de la experiencia. De esta manera insisten en el carácter

cuentan son los *motivos y acciones* del autor de uno u otro relato, las intenciones a la hora de estructurar una narración. Es obvio que un historiador, más allá de los errores que puedan filtrarse en la reconstrucción del pasado, no pretende mentir cuando examina y recompone un hecho. No es esa su intención al menos; “respetar ciertas condiciones que reglamentan su actividad” (Mudrovic, 2005: 35). Un poeta, en cambio, no se siente sujeto a esa obligación moral ni pretende que los lectores le crean del todo. Esta *intención* del escritor es lo que determina, para Hume, las *cualidades* del discurso que compone. Y la unión de ambos, motivos y acciones, intención y cualidades, es lo que influye verdaderamente en el lector.

En ese pacto del que ya hemos hablado, donde participan tanto el autor como el lector, se halla la posibilidad de la convención epistémica del discurso histórico; lo cual nos lleva, como apuntara Hume, a depender de la *veracidad del historiador* y a percibirlo desde un punto de vista *estable y general*. “El principio general de este acuerdo que rige para el discurso histórico, es que las palabras (el texto), que despiertan en nosotros ideas, se correlacionan con el mundo. Y esta es la convención que es rota en las ficciones” (Mudrovic, 2005: 36). El error de Hume, comenta la crítica argentina, se encuentra en la descripción que realizara sobre la experiencia que vive el lector de ficciones respecto, específicamente, a la *confrontación defectuosa* entre los términos de ficción y mentira al no distinguir entre un autor de ficción y uno que miente:

La conversación de los que han adquirido el hábito de mentir, aunque no sea en asuntos de importancia, jamás nos produce satisfacción [...] Los poetas mismos, aunque mentirosos por profesión, tratan siempre de dar un aire de verdad a sus ficciones, y cuando olvidan esto totalmente, sus obras, aunque ingeniosas, no serán capaces de producir mucho placer. En resumen, podemos observar que [...] la verdad y la realidad son necesarias aún para hacerlas gratas a la imaginación (Hume, 2001: 102).

testimonial del relato para evitar ambigüedades, expresan el deseo de que su narración sea recepcionada por el lector con total credibilidad y previenen la minimización del impacto del horror cuando este es asumido como ficticio. Un ejemplo de ello es la obra del chileno Hernán Valdés, *Tejas Verdes*. En el prólogo a la primera edición del libro su autor expresa la molestia hacia ciertos lectores que lo felicitan por su nueva *novela* cuando se sabe que se trata de una historia *real*. Si bien Valdés ya era considerado como un escritor consagrado antes de la experiencia carcelaria, ahora se resiste a tal calificación y reclama que se le lea como testificante. Por ello aclara en la segunda edición de la obra que *Tejas Verdes* fue concebido al *calor de la memoria* y sin mayor elaboración literaria.

Pero lo que realmente distingue a las ficciones de las mentiras, señala Mudrovic, es que el autor de las primeras no tiene intención de engañar, sino que participa de una convención diferente que le permite escribir algo que él sabe que no es real; por tanto, autor y lector de ficciones saben de antemano y *a primera vista* que los hechos narrados tienen que ser admitidos como “ficticios y mero producto de la fantasía” (Hume, 2001: 102). El mentiroso, por el contrario, intentará que creamos lo que dice o escribe a pesar de que “viola a sabiendas los principios que rigen cualquier discurso con pretensión de realidad, el histórico incluido” (Mudrovic, 2005: 36). Es decir, expresa su discurso con la *intención* de que este sea creído aún cuando sabe que dicho discurso no presenta conexión alguna con la realidad. Se opera un corte, explica Mudrovic, en el enlace del discurso con el mundo que rige en la convención que regula lo verdadero.

Si bien las teorías humeanas no encontraron cabida en su tiempo debido, en parte, a la exclusión de la historia de las *belles lettres* y su inserción en el campo científico, a inicios del siglo XIX se reinicia una polémica que tendrá como eje principal la dimensión literaria de la historiografía. En la década de los 70 “la estructura narrativa de la historia, sujeta a diversos análisis literarios, semánticos y retóricos, pasa a ocupar el centro de la disputa” (Mudrovic, 2005: 9-10). Los *ataques contra el realismo histórico* otorgaron protagonismo al rol de la subjetividad en el proceso del conocimiento histórico y pusieron de relieve la naturaleza lingüística de las narraciones históricas. De esta manera, explica la historiadora argentina, el objeto histórico comienza a considerarse como un constructo lingüístico antes que una entidad extratextual que el discurso refleja.

Desde la filosofía y la historiografía comienzan entonces a emerger voces que enfatizan en la relevancia de la escritura artística en el discurso histórico como modo de aprehensión de la realidad. Para los teóricos que defenderían esta posición, la literatura y la historia ya no serían vistas como dos espacios narrativos distantes, sino como dos espacios con caracteres propios que se complementan el uno al otro: la historia no solo será el testimonio o la recomposición estricta de lo acontecido, sino que se forjará bajo ciertos esquemas narrativos; asimismo, los textos literarios se muestran en diálogo con las historias de las épocas que reflejan: “A partir de allí, la filosofía de la historia abandona, explícitamente, la perspectiva epistemológica que la había caracterizado hasta entonces, para transformarse en

una filosofía del lenguaje” (Mudrovic, 2005: 10). El teórico y filósofo francés Roland Barthes fue uno de los que insistió en la naturaleza lingüística del texto histórico y criticó la tendencia a considerar al texto como una copia de una existencia situada en un campo extralingüístico denominado *lo real*:

Para Barthes, la historia es una forma de literatura, y la única diferencia que existe entre un historiador y un escritor de ficción es que este último es consciente de las estrategias lingüísticas y retóricas que utiliza para lograr que su discurso tenga *efecto de realidad*. Como todo discurso con pretensión realista, el discurso de la historia cree posible un discurso semántico con dos términos: el referente y el significante, pretendiendo olvidar el significado, término fundamental de las estructuras imaginarias. Lo real es, entonces, pura ficción, resultado de los recursos discursivos de la narración, ya sea esta histórica o no (Mudrovic, 2005: 79).

En ese sentido nos resulta esencial y relevante la obra del historiador norteamericano Hayden White, quien ha sido considerado como el responsable del punto inaugural del *giro lingüístico* de la filosofía de la historia hacia la literatura con su texto *Metahistoria* (1973). White, basándose en su criterio de que tanto el relato histórico como el de ficción exponen acontecimientos reales o imaginarios, se opuso a la distinción entre ambos relatos, lo que provocó conflictivos debates que aún perviven entre los historiadores. Esta obra es quizás, apunta Mudrovic, la que mayor rechazo ha despertado al introducir lo ficticio en la configuración de lo real. Pero también se ha considerado que pocas expresiones han tenido un efecto tan profundo en las ciencias sociales como las postuladas por Hayden White. La teoría que guiará las diversas obras de este autor —*Metahistoria* (1973); *El texto histórico como artefacto literario* (1978); *El contenido de la forma* (1987)— se fundamenta en la idea de que nuestro vínculo con el pasado es emotivo y, por tanto, la dimensión poética-literaria de la narración histórica resulta determinante.

Antes de la aparición de las propuestas de White, la discusión se había centrado, como vimos con Mudrovic, en la evaluación del alcance de la narrativa en la problemática de la objetividad y validez de la historia en tanto discurso con pretensiones de cientificidad (75). White, por el contrario, propone la perspectiva de la narración histórica como *una configuración poética de carácter cognitivo*, con lo cual la función cognitiva se desplaza del contenido a la forma. Estos planteamientos fueron claramente rechazados por los historiadores quienes, acostumbrados a pretender alcanzar el *pasado real* sin tener en cuenta

las mediaciones discursivas, vieron amenazados, bajo el acento en la dimensión poético-cognitiva, “los límites estrictos de la ciencia histórica reduciéndola a un nuevo género literario” (2005: 75). ¿El testimonio?

Con las teorías de White, y otros filósofos, se ponía entonces en juego el principio de realidad de la historiografía y se cuestionaba la legitimidad de la palabra *realista* de los historiadores quienes, preocupados por defender la objetividad científica y referencial de su disciplina, se oponían a cualquier principio que destacara la dimensión textual del discurso histórico. No reconocían el desfase existente entre el *pasado real* y el *pasado construido* mediante la escritura, cosa que sí hace White. Este desfase es lo que posibilita al historiador norteamericano la comprensión del relato histórico como un *discurso intelectual* y no como una mimesis directa (calco) de la realidad.

Hayden White asevera que entre lo *real pasado* y los escritos historiográficos está mediando la lingüística. Por ello considera a la obra histórica “como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” (White, 1992: 9). El autor reconoce que en la historia y en las filosofías de la historia se combinan datos y conceptos teóricos; pero sostiene que también existe un contenido estructural profundo que es de naturaleza poética en general y de naturaleza lingüística de manera específica. Dicho contenido estructural sirve como *paradigma precríticamente aceptado* de lo que debe ser una interpretación “histórica”. Es decir, los datos se vuelven significantes cuando se articulan en una narrativa. Para White, el historiador realiza un acto *esencialmente poético* (1992: 10) al prefigurar el campo histórico y constituirlo como un dominio sobre el cual aplicar las teorías específicas que explicarían “lo que en realidad estaba sucediendo”. Dicho acto de prefiguración, declara el investigador, puede adoptar una serie de formas caracterizadas por los modos lingüísticos en que se presentan: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Estos cuatro tropos del lenguaje poético distancian a la narración histórica del discurso literal científico y la acercan al lenguaje figurativo.

En *El texto histórico como artefacto literario*, White utiliza el término de *mitos* para referirse a aquellos elementos literarios presentes en el relato histórico; siendo la estructura de la trama mítica el elemento ficcional en dichas narraciones: “Es obvio que este encuentro de la conciencia mítica y la histórica ofenderá a algunos historiadores y molestará a aquellos

teóricos literarios cuya concepción de la literatura presupone una oposición radical entre historia y ficción” (White, 2003: 109-110). Esto porque, en cierto sentido, lo histórico es el opuesto de lo mítico, y le sonaría ligeramente insultante a un historiador el decirle que lo que da forma a su libro es un *mito*. Pero ningún conjunto de acontecimientos históricos puede por sí solo construir un relato, “lo máximo que podría ofrecer al historiador son *elementos del relato*” (2003: 113). Luego esos elementos deben ser *incorporados* en una narración a través de diversas técnicas escriturales como la supresión, subordinación, énfasis, caracterización, repetición, variaciones de tono y puntos de vista; en resumen, mediante técnicas que usualmente se esperan encontrar en una obra de ficción. No obstante, aquel *ideal* que habría inspirado el escrito histórico desde la época de los griegos, y que presupone una oposición entre mito e historia, es para el historiador norteamericano tan problemático como venerable.

El único acceso entonces a lo *real pasado* es mediante la *realización* del historiador que incluye, excluye, acentúa o subordina elementos en la conformación del relato histórico. Los presupuestos de White no solo acentúan el distanciamiento y desfasaje entre lo real pasado y la realización: también enfatizan en que las dimensiones o grados de dicho desfasaje dependen única y directamente de la acción del historiador en el proceso de construcción escritural, es decir, en el proceso de *ficcionalización* (en el sentido que le otorga White). Con estos argumentos el teórico echa por tierra, una vez más, la tan pretendida y venerada objetividad histórica y el principio de realidad que ahora se encuentra sujeta a la trama elaborada por el historiador-escritor:

Las teorías textuales rechazan, aunque de manera diferente, el realismo histórico tal como es usualmente entendido. De un modo u otro niegan que nuestro conocimiento sea de la realidad más bien que de relatos acerca de la realidad. Las narraciones históricas no representan el pasado real en forma directa y, al ser analizadas desde esta perspectiva meramente lingüística, pierden todo vínculo con su soporte factual. Sin embargo, este tipo de teorías han señalado la naturaleza constrictiva del lenguaje en la prefiguración de la realidad histórica y han llamado la atención sobre la naturaleza retórica de las representaciones históricas como clave para acceder a las pretensiones de realismo que demandan los historiadores (Mudrovic, 2005: 84).

Pero, como también ha previsto la crítica argentina, una cosa es lo que el filósofo pueda afirmar acerca de la práctica histórica y otra muy distinta es lo que el historiador, en tanto

historiador, considera como condición de posibilidad de su propia disciplina. El principio de lo real pasado es lo que autoriza a la disciplina histórica, es la *convención obligada* de los historiadores para mantener a la historia dentro de márgenes seguros y precisos. Es, para los profesionales de esta disciplina, un *imperativo ético*. De ahí que gran parte de los historiadores rechazaran las teorías textuales de White en las que diagnosticaban un ataque a la noción de historia científica y una amenaza a los límites entre historia y ficción, entre historia y literatura. No obstante, si bien la mayoría de los historiadores se suscribían a los principios del pasado real y de la prueba, “muy pocos defenderían la idea de que sus textos reproducen el pasado *tal cual fue*” (2005: 85).

Una vez superada la fase estructuralista de las discusiones que se desarrollaron en torno a la filosofía narrativista de la historia aparecen los debates sobre el reconocimiento de la memoria como *materia misma de la historia*: “Los trágicos acontecimientos acaecidos en el siglo pasado han conducido a re-evaluar la importancia que reviste una indagación filosófica del tema de la memoria, señalando, a su vez, el carácter problemático y fundamental de su relación con la historia” (Mudrovic, 2005: 13). De esta manera, tanto la memoria individual como la social comenzaron a ocupar un lugar central para la historiografía. Con la aparición de los testimonios sobre la experiencia de la Shoah se coloca el foco del análisis en las llamadas historias orales como *desafío particular para la historia del presente*, lo que, a consideración de Mudrovic, ha puesto en tela de juicio la concepción tradicional de representación. De ahí que se evidenciara una transición del estatuto de testimonio que el recuerdo posee: si en un inicio era referente de *lo que realmente pasó*, luego se convalida la importancia de la *falibilidad* del recuerdo para una historiografía que comienza a ocuparse, cada vez más, de los diferentes sentidos con los que los actores sociales resignifican el pasado.

A este proceso que forma parte de la historia oral se le ha denominado como *giro interpretativo* para diferenciarlo de la historia oral *reconstructiva*. La relación entre historia y memoria que ahora se coloca sobre la mesa de los historiadores obliga así, en interés de un conocimiento histórico objetivo, a examinar las suposiciones iniciales que consideraban la ruptura con el pasado. Y la ya tensionada y problemática representación histórica se complejiza al retomarse interesantes cuestiones sobre lo que se entiende por conocimiento

histórico. Dentro de estos debates, como suele suceder, se distinguían dos posiciones que Mudrovcic ha denominado como *tesis ilustrada* y *tesis clásica*. La primera, inclinada hacia la construcción de una historiografía científica, defiende la relación de *ruptura* entre la historia y la memoria y está representada, entre otros, por Halbwachs, Yerushalmi, Le Goff y Nora. La segunda ampara la idea de *continuidad* de la memoria con la historia y la representan autores como Hutton, Gadamer, Hirsh y Ricoeur.

Siguiendo las conceptualizaciones de Halbwachs, Mudrovcic apunta que el recuerdo puede ser caracterizado como “un proceso de reconstrucción imaginativa en el cual se integran imágenes específicas formuladas en el presente en particulares contextos identificados con el pasado” (2005: 116). Las imágenes recordadas constituyen una representación del pasado, más que una evocación sobre él, es decir, lo que se imagina en el presente que ocurrió en el pasado. Esto no significa, aclara Mudrovcic, que los testimonios orales carezcan de toda referencia a la realidad, sino que pone de relieve el carácter de dichas fuentes como recursos interpretativos. Se acepta, por tanto, el componente interpretativo del recuerdo en tanto reflejo de la *evolución adaptativa* de la memoria cuando articula presente y pasado. Si algo destacan los trabajos provenientes de las *tesis ilustradas* es que la memoria individual es una instancia de una forma social de recordar. Y, en ese sentido, es admitido que “el testimonio oral, al igual que cualquier otro tipo de documento, está siempre situado en un campo históricamente limitado de convenciones y prácticas, por lo que el recuerdo en tanto práctica lingüística está mediado socialmente” (Mudrovcic, 2005: 115).

Al atribuirse estatuto de documento al recuerdo, este debe ser comprobado con otras fuentes que corroboren el contenido de lo que transmite. Si no existen otras fuentes independientes y verificables, el recuerdo se transforma en fuente secundaria de información, al menos, para las teorías de la *tesis ilustrada*. En este caso, como bien ha diagnosticado Mudrovcic, el problema más urgente parece ser el de poder determinar qué creer o no cuando no existe la posibilidad de comparar la información que se posee. Lo que no se ha tenido en cuenta en estas teorías es que la memoria es más un mecanismo *selectivo* que un mecanismo de *registro*. Y la selección, señala Mudrovcic, cambia constantemente dentro de ciertos límites. Si se asume, por otra parte, la crítica que los representantes de la *tesis clásica* hicieron a la noción tradicional de documento —apuntando que en este también

se deposita la finalidad de conmemorar el pasado— entonces “el tratamiento del recuerdo como fuente de la historia permite considerar bajo una nueva luz las condiciones de la producción histórica y su intencionalidad” (Mudrovic, 2005: 118). En ese caso sería inútil negar, en aras de una pretendida objetividad, el peso del pasado reciente como objeto intencional de la memoria generacional que intenta reconstruirlo:

Ninguno de los dos modos con los que una sociedad construye significados articulando el presente con el pasado —es decir, memoria e historia— se excluyen mutuamente. La memoria es el substrato y condición de posibilidad del pasado objetivado por la investigación histórica, ya que la historiografía emerge de la misma como una forma específica de práctica humana [...] Dado que el substrato de donde emerge es esta necesidad de orientación temporal de los grupos, en su origen está inserta su dimensión práctica, es decir, su función orientativa y su articulación directa con el grupo a quien está dirigida (2005: 119).

Como parte de estos debates en torno a la relación memoria-historia resulta imposible dejar de aludir a un filósofo cuyas ideas son relevantes en el contexto de la polémica. Se trata del francés Paul Ricoeur, quien dirigió su atención al rol de los testigos y sus relatos en la reconstrucción narrativa del pasado histórico. En una de sus obras más célebres, *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur retoma la noción de narración histórica. Para el filósofo francés, los postulados de Hayden White continúan siendo, a pesar de las críticas, la principal contribución a la exploración de los recursos retóricos en la representación histórica; tanto por las interrogantes que suscitó, como por la pertinencia de sus análisis en aras de ensanchar el campo de conciencia de los lectores. Por ello Ricoeur vuelve a los postulados de la imaginación histórica de White y reitera que es en las estructuras del discurso donde la imaginación es aprehendida. De tal manera, el relato histórico y el de ficción pertenecen a una misma clase: la de las *ficciones verbales*.

Para Ricoeur, no obstante, las posturas narrativistas presentan una percepción equivocada, un error en cuanto a la referencialidad del discurso histórico cuando cierran el texto a toda posibilidad extralingüística referencial; es decir, cuando se desentienden del referente: “dimensión irreductible de un discurso dirigido por alguien a alguien sobre algo” (Ricoeur, 2003: 332). Tal precisión, específica Ricoeur, ayuda a controlar la relación de la historia con la ficción y no disminuye en nada la importancia del proyecto narrativista. Si en

la estructura del discurso se hace imposible, sintáctica y semánticamente, tal diferenciación, como ya vimos con White, entonces habría que buscar fuera del texto.

El problema se complejiza entonces al imbricar la representación histórica con el uso de la memoria en la narración historiográfica. *¿Cómo mantener la diferencia de principio entre la imagen de lo ausente como irreal y la imagen de lo ausente como anterior?* Desde el punto de vista escritural y receptivo, la respuesta se halla en el término acuñado por el propio Ricoeur como *representancia*, fenómeno asociado al pacto establecido entre el lector y el autor del texto. Desde el punto de vista cognitivo, la pregunta se resuelve cuando Ricoeur asume que no existen diferencias entre la memoria y la imaginación, sino que la distinción se encuentra en *qué* se recuerda; es decir, si se logra reconocer y recuperar el recuerdo, se trata de una memoria, si el recuerdo se aleja de lo real e involucra entidades de ficción, hablamos de imaginación. Pero ambos, memoria e imaginación, “poseen como rasgo común la presencia de lo ausente” (Ricoeur, 2003: 67), y como elemento diferencial la posición de una realidad anterior (recuerdo), en el primer caso, y la suspensión de cualquier posición de realidad y visión de lo irreal (imagen), en el segundo caso.

Todos los problemas vinculados a la dimensión referencial del discurso histórico, asegura el filósofo, se pueden abordar y resolver a partir de esta nueva clasificación. El problema es que esta operación de *desacoplamiento* o separación trae aparejada ciertas dificultades pues el retorno del recuerdo “sólo puede hacerse a la manera del devenir-imagen” (Ricoeur, 2003: 23), es decir, a través de la imaginación; con lo cual la respuesta a la interrogante inicial deja de parecer sencilla. La amenaza permanente de confusión entre rememoración e imaginación que provoca este devenir-imagen afecta, como bien advirtiera Ricoeur, la pretensión de fidelidad en la que se resume la función veritativa de la memoria y, por ende, su incursión en la pretendida objetividad histórica. Sin embargo:

No tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello. La propia historiografía —digámoslo ya— no logrará modificar la convicción, continuamente zaherizada y continuamente reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado, cualquiera que pueda ser la significación de la *paseidad* del pasado (Ricoeur, 2003: 23).

No se pueden obviar, además, las condiciones históricas en las que es requerido el deber de memoria, apunta Ricoeur haciendo referencia a los *acontecimientos horribles* de

mediados del siglo XX. No se puede hablar de forma responsable sobre dichos eventos sin haber alcanzado “la región de los conflictos entre memoria individual, memoria colectiva, memoria histórica, en ese punto en que la memoria viva de los supervivientes se enfrenta a la mirada distanciada y crítica del historiador, por no hablar de la del juez” (2003: 118). Pero es en ese mismo punto de fricción donde Ricoeur detecta que el deber de memoria resulta particularmente cargado de equívoco. El teórico explica que la exhortación a recordar corre el riesgo de ser entendida como una invitación, dirigida a la memoria, a *cortocircuitar* el trabajo de la historia. Por ello prevé tal peligro y declara que su obra constituye un alegato en favor de la memoria *como matriz* de la historia. Y resalta, en contraposición a la idea de considerar a la memoria como un simple objeto de la historia, que el debate sobre la memoria se gesta en la necesidad de *reconciliarse con el pasado* (frase que toma de Adorno). Dicha reconciliación viene aparejada con el *perdón* que, “si tiene un sentido y si existe, constituiría el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido” (2003: 595).

En su ensayo *Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado*, Ricoeur enfatiza en esta problemática que para él resulta esencial dejar aclarada. Señala entonces que, si aboga por la cuestión de la representación mnemónica en historia por encima de la representación del pasado, esto no significa que se coloca con ello del lado de los defensores de la memoria contra los de la historia. Este propósito, insiste, le es totalmente ajeno. Lo que intenta transmitir es que “el problema de la representación, que es la cruz del historiador, se encuentra ya establecido en el plano de la memoria e incluso recibe allí una solución limitada y precaria que no será posible traspasar al plano de la historia” (2000: 3). En ese sentido, la historia se hace heredera de un conflicto que se plantea por debajo de ella, es decir, en el plano de la memoria y el olvido. Por tanto, sus dificultades específicas no hacen sino sumarse a las inherentes de la experiencia mnemónica.

Y es precisamente en el distanciamiento del campo mnemónico (privado o público) con la inscripción donde se problematiza la representación historiográfica. Este distanciamiento, no obstante, solo se hace efectivo una vez instituido el archivo como *primerísima exteriorización* de la memoria tomada en el campo declarativo y narrativo: “Alguien se acuerda de algo, lo dice, lo cuenta y da testimonio de ello. Lo primero que dice el testigo es: Estuve allí” (Ricoeur, 2000: 12). El testigo se establece, así, como *tercero entre los*

protagonistas cuando relata un evento al cual debe haber asistido, aunque no necesariamente, según Ricoeur. La declaración, recuerdo, imagen, se convierte, a la vez, en el referente de una realidad factual y en la certificación de la información otorgada por el testigo quien, apelando a la autoridad del escucha frente al que testimonia, insiste: *estuve allí, créame o no; y si no me cree, pregúntele a otro.*

Esta acreditación, comenta Ricoeur, abre la alternativa de la confianza o la duda, quedando constituida de esta manera la “estructura fiduciaria del testimonio” (12). El testigo está dispuesto a repetir el testimonio que considera como una promesa concerniente al pasado. El testimonio se convierte en institución. Pero no existe un solo testigo, ni un solo testimonio, ni una sola memoria, por lo que “la cosa escrita va a proseguir su curso más allá de los testigos y sus testimonios” (2000: 13). Y el relato del testimoniante, a falta de un destinatario designado, se va a quedar en situación de texto *huérfano*. Sin embargo, independientemente del grado de fiabilidad del testimonio, reitera Ricoeur, no tenemos nada mejor que él para decir *ocurrió algo a lo cual alguien dice haber asistido*. Y aquí aparece, como fiel acompañante fantasmal del testimonio, la cuestión de la verdad, la prueba, la confianza. Coincidimos con Ricoeur en que los testigos son los más importantes; pero probablemente también todos nos preguntemos alguna vez: *¿ocurrió tal como dice que ocurrió?* Documental, dice el filósofo, es la palabra clave.

Por último, entonces, haremos referencia a un eje de la obra del autor que atraviesa y guía la evolución de sus pensamientos en torno a la representación histórica de la memoria: el *pacto de verdad* sobre el cual, supone, reposa la escritura de la historia *¿Puede ser respetado tal pacto? ¿Hasta qué punto?* La pragmática de la memoria, coincidimos con el autor, hereda ciertas dificultades a la epistemología de la historia a través del acto de recordar. La memoria *impedida*, la memoria *manipulada* y la memoria *forzada* (temas que quedamos debiendo) aparecen como obstáculos de una memoria difícil sobre la cual la historia debe construir el conocimiento. Estas dificultades que *jalonan el recorrido del recordar* se interponen y dificultan la representación de los historiadores. Sin embargo, la memoria goza también de un privilegio que, advierte el teórico, la historia no posee. Ese privilegio es la pequeña felicidad del reconocimiento: “¡Es ella! ¡Es él! ¡Qué recompensa, a pesar de los sinsabores

de una memoria difícil, ardua!” (Ricoeur, 2000: 10). El *reconocimiento* aparece como el pequeño milagro, dice Ricoeur, de la memoria feliz.

Al no conocer ni reconocer la historia tal felicidad, la disciplina intenta convertir en *reconstrucciones*, sus *construcciones* sobre el pasado a través de una representación que se afana en hacer cumplir el pacto de verdad. Teniendo en cuenta tanto las dificultades como los privilegios de la memoria, ¿podría entonces cumplirse el pacto de lectura? Sí, sugiere Ricoeur, sí puede cumplirse hasta cierto punto si nos colocamos a favor de la *intencionalidad reguladora* de la investigación histórica; “la intención de apuntar, y si fuera posible alcanzar, tal como fue el caso, el acontecimiento” (2000: 25). Es en estas circunstancias cuando Ricoeur propone el término de *representancia* para apuntar a la fuerza que debe tener, o que tiene, tal *intención/preensión* en la representación histórica del pasado.

Pero, ¿hasta qué punto se cumpliría entonces dicho pacto de verdad? Para dar respuesta a la interrogante relacionada con el grado de credibilidad y verosimilitud del relato histórico es necesario, afirma Ricoeur, un juicio de comparación que se desarrollaría en dos campos o escenarios diferentes. La primera paridad se establece en el campo histórico propiamente tal, y se trata de la comparación entre dos o varios textos referidos al mismo *topos*. El autor propone en este caso que se tome como referencia un hecho que para él resulta sorprendentemente revelador: el de la *reescritura* en historia; reescribir, dice, es como volver a traducir. Así como al traducir un texto original se declara el deseo, el tormento y el placer de ese acto, “asimismo, es al reescribir cuando se muestra el deseo del historiador de acercarse cada vez más a ese extraño original que constituye el acontecimiento en todas sus facetas” (2000: 26). De esta manera puede quedar al descubierto la *verdad pretendida* de un texto y, apunta Ricoeur, la de un dossier completo de controversia.

La segunda comparación se plantea fuera del campo de la historia y se ubica en el punto de articulación entre la historia y la memoria: interpretación y verdad ahora se enfrentan para intentar acercarse a la solución del problema de la representación del pasado que, para Ricoeur, no comienza con la historia, sino con la memoria:

Lo que se dispuso entonces no fue sólo un enigma, el de la representación presente de algo ausente que existió antes, es decir antes de ser contado, fue además un esbozo de una resolución limitada y precaria del enigma, sin paralelo del lado de la historia, a

saber, la pequeña felicidad, el pequeño milagro del reconocimiento y su momento de intuición y creencia inmediata. En historia, nuestras construcciones son en el mejor de los casos reconstrucciones. Referente a tales reconstrucciones hemos declarado ya, más arriba, nuestra intención, pretensión, deseo, midiendo ahora su grado de fiabilidad al unir la interpretación a la intención de verdad. Interpretación: el difícil vocablo está lanzado (2000: 26).

Asumir y presumir la solidaridad entre interpretación y verdad en historia supone un paso de avance en el mero adosamiento inicial de objetividad y subjetividad. La interpretación, a consideración del filósofo, aprecia y considera el deseo de verdad en historia en todas sus aristas. Y ello a razón del voto de fidelidad que la historiografía le otorga a la memoria aún cuando haga de ella solo uno de sus objetos. Se hace entonces necesario, explica Ricoeur, marcar el carácter epistémico de la interpretación si lo que se pretende no es solo *psicologizar* o *moralizar* la intención en historia subrayando intereses, prejuicios y pasiones del historiador o celebrando sus virtudes de honestidad, modestia y humildad. Hay que clarificar conceptos y argumentos, identificar puntos de controversia, plantear tales preguntas a tales documentos, elegir tal modo de explicación antes que tal otro, privilegiar giros en el lenguaje. Claro que estos cambios, estas acciones, no siempre aparecen de modo desinteresado. A tan alto precio, señala Ricoeur, la historia puede tener la ambición de compensar la ausencia del momento de reconocimiento del que sí goza la memoria. Esa *pequeña felicidad* es la que hace que la memoria continúe siendo, a pesar de ser reducida por la historia a un simple objeto, la matriz de dicha disciplina.

De esta forma, Ricoeur deja abierta la incómoda cuestión sobre las competencias entre la memoria y la historia en la representación del pasado: si bien la memoria posee la ventaja del reconocimiento de lo que ha sido, a la historia le corresponde ampliar la mirada en el espacio y en el tiempo, la fuerza de la crítica en el orden del testimonio, la explicación, la comprensión, el dominio retórico de la narración y, más que nada, enfatiza Ricoeur, el ejercicio de la equidad respecto de las reivindicaciones de los distintos bandos de memorias heridas y a veces ciegas a la desgracia de los demás: “Entre el voto de fidelidad de la memoria y el pacto de verdad en historia, el orden de prioridad es imposible de decidir” (2000: 27). El lector, el ciudadano, es el único habilitado para ello.

II CAPÍTULO TEÓRICO

ANIMALIDAD Y BIOPOLÍTICA: EL HUMANISMO BESTIAL CONTRA LAS BESTIAS

2.1- *Humanitas* vs *Animalitas*: el conflicto esencial

«El hombre es un animal político y es un animal metafísico. Por ser lo uno y lo otro es un animal poético, una metáfora andante»

Octavio Paz

La literatura testimonial concentracionaria, como hemos visto, ha incursionado relevantemente en estudios de diversas disciplinas dada la gran heterogeneidad de cuestionamientos que suscita. Los conflictos en torno a la relación testimonio/verdad y los pactos de lectura que dicha relación involucra, las complejidades en la representación del pasado, las inquietudes respecto a las políticas de la memoria, la violencia y el trauma, constituyen solo algunas de las temáticas abordadas en el capítulo anterior referido a este tipo de narrativa. A esta lista de inquietudes sumamos el que sería el tema neurálgico del presente estudio; se trata del conflictivo binomio humano/animal y las mutaciones que este puede sufrir en determinados contextos socio-políticos.

El antropocentrismo humanista, preocupado por establecer líneas separatistas entre humanos y animales, ha desarrollado simultáneamente un papel protagónico en las relaciones jerarquizadas y diferenciadoras dentro del propio género humano. Los mismos criterios que funcionaron alguna vez para subyugar y someter a los animales no-humanos como especie inferior y desprotegida, ahora sirven de modelo para segregar y discriminar a determinados grupos humanos. Y es aquella división del mundo viviente lo que ha hecho eclosionar una política de naturalización del crimen y la muerte hacia los animales-no humanos y humanos al reservarse un lugar desde la ética que justifica la matanza, como señalara el filósofo Jacques Derrida, sin que esta sea considerada un crimen.

La literatura testimonial surgida de contextos dictatoriales da cuenta de lo anunciado anteriormente, donde la línea que tantos se han empeñado en marcar entre seres humanos y animales no-humanos se muestra ahora difusa e imprecisa. Varios investigadores han ubicado en estos escenarios de represión el punto climático de la tensión entre animalidad y

humanidad al producirse un desplazamiento en el binarismo señalado que apunta a una deshumanización y animalización del hombre. Si bien este fenómeno resulta la base esencial de nuestra investigación, no por ello abandonaremos una dura crítica a la causa primera que provocó tales desplazamientos: el hecho de asumir como “natural” que determinados grupos de lo viviente, de manera general (incluyendo animales no-humanos y humanos), puedan ser exterminados al quedar fuera de la protección moral que brinda la ley.

En ese sentido ocupa un lugar central en nuestro estudio la tesis discutida por tantos teóricos acerca de la ontología binaria²⁷ como base sobre la que se asientan las violencias del colonial-sistema mundo que habitamos; violencias que no solamente abarcan niveles estructurales, sino que traspasan las *corporalidades otras* determinando, errada y brutalmente, la mirada del ser humano. Giorgio Agamben plantea, como una de sus lecturas acerca de la máquina antropológica de la filosofía occidental (a la que se aludirá en detalle más adelante), que la ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la *antropogénesis*, el devenir humano de lo viviente:

La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte (2006: 145).

La ontología binaria funciona en base a categorías dicotómicas en donde se privilegian unas por encima de otras sin considerar heterogeneidades o términos medios. Son esos binarismos (humano/animal, hombre/mujer, blanco/negro, Occidente/Oriente,

²⁷ Se privilegia en este caso el concepto de ontología binaria, en lugar de ontología dualista, ya que “mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna universal, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo y el segundo término se vuelve resto: esto es la estructura binaria, diferente de la dual” (Segato, 2015: 89). En el mundo de la modernidad, afirma la antropóloga argentina Rita Laura Segato, no hay dualidad, hay binarismo.

razón/emoción, cultura/civilización, etc.), los que organizan el mundo e impiden la posibilidad de pensarlo y estructurarlo desde una base no binaria. El proyecto globalizador, unitario, celular, de un solo mundo, es el que ha estimulado así y ha hecho eclosionar ese aparato separatista que es el binarismo ontológico en el que los animales no-humanos y los humanos no considerados como tal son subordinados y desplazados. Estas interacciones deformes, dispares y catalogadas también como *especistas*²⁸ provocan prácticas relacionales sustentadas en la hegemonía, la autoridad y la opresión; no solamente del hombre hacia el animal no-humano, sino también hacia *corporalidades otras* humanas receptoras de violencia al ser animalizadas.

El especismo, motivo principal por el cual se ha rechazado el otorgamiento de una personalidad legal (sujetos del derecho) a los animales²⁹, es un término acuñado por Richard Ryder en 1970 y popularizado por el profesor de Bioética australiano Peter Singer en *Animal liberation* (2009). El autor entiende por especismo la forma de discriminación que origina un tratamiento desventajoso respecto a los intereses de los animales al no pertenecer estos a la especie considerada más importante o moralmente superior. Por ello, el también filósofo se manifiesta a favor de pensar la problemática animal desde una perspectiva ética que proporcione herramientas privilegiadas para examinar aquellas prácticas morales que permiten y justifican el maltrato indiscriminado hacia los animales. Tal realidad, sin embargo, no siempre fue así.

Hasta el siglo XIX, fecha el escritor inglés John Berger, el antropomorfismo formaba parte integrante de la relación entre el hombre y el animal; “constituía una expresión de su proximidad; era la huella de un uso ininterrumpido de la metáfora animal” (2003: 16). Y, si

²⁸ El especismo es un vocablo incorporado oficialmente al Diccionario de la Real Academia de la Lengua (RAE) en 2017 y definido como la “discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores”; y “creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales y por ello puede utilizarlos en beneficio propio”. Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=GX58T29>. Consultado: 15 de mayo de 2020.

²⁹ Para una explicación más completa sobre esta idea véase el artículo “La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana”, de Óscar Horta, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho*, 2011 (No. 34). Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3636/363635640004.pdf>. Consultado: 15 de junio de 2020.

la primera metáfora fue el animal, explica Berger siguiendo la idea rousseauiana, era porque la relación esencial entre el hombre y el animal era metafórica. En dicha relación se revelaba no solo lo que ambos términos (hombre-animal) tenían en común, sino también lo que los diferenciaba. Siguiendo los razonamientos de Levi-Strauss sobre Rousseau (en Berger, 2003: 13), esto ocurría porque, gracias a que el hombre se experimentaba originariamente idéntico a todos sus semejantes (entre los cuales se incluye explícitamente a los animales), posteriormente llegó a adquirir la capacidad para diferenciarse del mismo modo que los distinguía a ellos. De esta manera, el hombre aprendió a usar la diversidad de las especies como respaldo conceptual de la diferenciación social.

Antes de la ruptura en el siglo XIX de las tradiciones que mediaban entre el hombre y la naturaleza, los animales constituían el primer círculo de lo que rodeaba al hombre: “los animales se encontraban con el hombre en el centro del mundo” (2003: 9). Lo que distinguía al hombre del animal, añade el ensayista inglés, era la aptitud humana para el pensamiento simbólico; aptitud que era inseparable del propio desenvolvimiento del lenguaje donde las palabras, en lugar de simples signos, eran significantes de algo distinto de ellas mismas. La falta de lenguaje común del animal, su silencio, siempre garantizaba su distancia, su diferencia respecto al hombre. Y gracias a esta diferencia, explica Berger, se puede considerar que la vida de los animales, que no debe confundirse nunca con la de los hombres, corre paralela a la de estos. La muerte es donde ambas líneas paralelas convergen para después de ella, tal vez, cruzarse y volver a hacerse paralelas: “Con sus vidas paralelas, los animales ofrecen al hombre un tipo de compañía diferente de todas las que pueda aportar el intercambio humano. Diferente porque es una compañía ofrecida a la soledad del hombre en cuanto especie” (12). Esta modalidad de compañía muda se consideraba tan simétrica que no era raro encontrar la creencia, cuenta Berger, de que era el hombre quien carecía de la facultad de hablar con los animales en su propia lengua.

Los animales nacen, sienten y mueren. Y, en ese otro sentido, estos eran considerados semejantes al hombre. En la anatomía superficial (no así en la profunda), en las costumbres, tiempos y capacidades físicas, ambas especies se lograban diferenciar. Eran, al mismo tiempo, parecidos y distintos ¿Cuáles eran los secretos del parecido y de la diferencia del animal con respecto al hombre? Se pregunta y se responde Berger al mismo tiempo: aquellos

secretos cuya existencia reconocía el hombre en el instante mismo de interceptar la mirada de un animal:

El hombre siempre mira desde la ignorancia y el miedo. Y así, cuando es él quien *está siendo observado* por el animal, sucede que es visto del mismo modo que ve él lo que le rodea. Al darse cuenta de esto la mirada del animal le resulta familiar. Y, sin embargo, el animal es claramente distinto y nunca se confunde con el hombre. De este modo, se le asigna un poder al animal, comparable al poder humano, si bien nunca llegan a coincidir. El animal tiene secretos que, a diferencia de los secretos que guardan las cuevas, las montañas y los mares, están específicamente dirigidos al hombre (2003: 11).

El dualismo que existía entonces era probablemente el primer dualismo existencial, observa el autor, y se reflejaba en el trato que se daba a los animales. Las relaciones entre hombres y animales no marcaban binarismos ontológicos o límites especistas, sino que se establecían en base a un dualismo que aceptaba las diferencias de vidas paralelas:

Porque así como señalábamos parecidos en los órganos físicos, así también en ciertos animales observamos mansedumbre y ferocidad, bondad o maldad, valor o cobardía, temor o confianza, alegría o tristeza, y, en lo que se refiere a la inteligencia, algo semejante a la sagacidad. Algunas de estas cualidades, en el hombre, cuando se las compara con las correspondientes en los animales, se diferencian solo cuantitativamente: es decir, el hombre posee más o menos de esta cualidad, y un animal tiene más o menos de otra: otras cualidades en el hombre están representadas por cualidades análogas y no idénticas (2003: 15).

Estas consideraciones, adelantaba Berger, parecerían a muchos lectores un tanto antropomórficas. Sin embargo, como ya se mencionaba al inicio, hasta el siglo XIX el antropomorfismo constituía un elemento esencial en las relaciones del hombre y el animal, una expresión de la proximidad de ambos. Es en los dos últimos siglos cuando los animales comenzaron a desaparecer progresivamente: “Hoy vivimos sin ellos. Y en esta nueva soledad, el antropomorfismo nos hace sentir doblemente incómodos” (2003: 16). Pero la ruptura teórica decisiva se produjo, a consideración de Berger, cuando René Descartes integró en el hombre un dualismo que era propio y natural de la relación hombre-animal. Con el corte radical que realizara Descartes entre el cuerpo y el alma del hombre, el primero es abandonado a las leyes de la física y la mecánica, con lo cual se da por hecho que, si los

animales no poseen alma, entonces el cuerpo de los mismos es reducido al estricto modelo de una máquina.

En el *Discurso del Método* (1637) Descartes presentaba las ideas esenciales de un proyecto filosófico que resultaría primordial en la fundación de la modernidad occidental: la tentativa por considerar al hombre y al animal (no humano) como dos regímenes de existencia diferentes y, junto con ello, la teoría del animal-máquina. El filósofo francés dedica parte de su estudio a establecer una línea divisoria entre aquello que está regido por leyes mecánicas y que se halla ausente de alma, y aquello que escapa de dicha realidad. Por ello divide alma y cuerpo: el primero como sustancia pensante y el segundo como sustancia extensa. En esta división de lo espiritual y lo mecánico ocuparía un lugar central el acceso al lenguaje que poseen o no los regímenes de existencia aludidos. Para Descartes, el lenguaje está reservado solamente a aquellos dotados de alma, es decir, a los seres humanos. Los animales, por tanto, al no poseer lenguaje, ni razón, ni conciencia reflexiva, no poseen más que automatismo:

El alma es, ante todo, conciencia, es decir, que conoce lo que al cuerpo ocurre y se da cuenta de este conocimiento. Mas siendo el cuerpo un mecanismo, si no hay alma no habrá conciencia, ni voluntad, ni razón. Así los animales son puros autómatas, máquinas maravillosamente ensambladas, pero carentes en absoluto de todo lo que de cerca o de lejos pueda llamarse espíritu. En el hombre, en cambio, porque hay un alma inteligente y razonable, hay pasiones; es decir, los movimientos del cuerpo se reflejan en el alma; y este reflejo es precisamente lo que llamamos pasión, que no es sino un estado especial del alma, consecuencia de movimientos del cuerpo (2010: 22).

El cuerpo del animal constituye así, para el filósofo, una máquina que posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres; aunque, no obstante, ambas son para él de la misma naturaleza. Tal seriedad otorga Descartes a sus teorías que llega a creer imposible el poder distinguir diferencias entre el animal y aquellas máquinas creadas por el hombre si llegasen a tener órganos o figura exterior semejante a la de cualquier animal. Por el contrario, si estas máquinas semejasen a los cuerpos humanos e “imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible” (Descartes, 2010: 79), siempre habría medios para reconocer que no son por ello hombres verdaderos. Y uno de estos medios sería, según plantea el filósofo francés, que aquellas máquinas nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar

nuestros pensamientos a los demás. Los animales, por tanto, son privados de lo que naturalmente es propio de los seres racionales: la posibilidad de la enunciación del *yo* y con ello todo lo que involucre los derechos de los seres pensantes.

La incapacidad de expresar ese *yo soy, yo pienso*, es uno de los elementos cartesianos por los cuales se consideraba al animal como una simple máquina imposibilitada de pensar, de ejercer el razonamiento e incluso de sentir dolor, alegría o tristeza, y cuyas respuestas a estímulos externos eran simples actos mecanicistas y no resultado de emociones internas. De ahí el concepto cartesiano de animal-máquina que ha llevado a varios filósofos a elaborar teorías en las que el hombre ocupa un lugar supremo y se cree poseedor del derecho de someter a su voluntad la vida animal. Estos principios desarrollados por el filósofo francés en pos de establecer y fijar líneas divisorias entre lo humano y lo animal, lo racional y lo irracional, lo existencial y lo autómatas, lo llevaron a considerar que “no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra” (2010: 82), creencia que le costó posteriormente severas críticas e impugnaciones.

El modelo de Descartes sobre el animal-máquina finalmente fue superado, pero no precisamente de la mejor manera. Con el inicio de la Revolución Industrial (1760) los animales se convirtieron en máquinas, pero también los niños. El modelo se iba superando en tanto se difuminaba entonces esa línea separatista entre hombres y animales-no humanos; pero al mismo tiempo el modelo se expandía al incluir a la especie humana en el principio del funcionamiento mecanicista de los animales. La reducción mecánica del animal funcionó así, en contra del propósito teórico cartesiano, para reducir también al hombre a un medio de producción. Es decir, el concepto mecanicista sobre el animal que resaltaba sus capacidades de trabajo se aplicaba ahora al ser humano igualmente tratado. F. W. Taylor, desarrollador del *taylorismo* a partir del estudio de los ritmos y la organización del trabajo industrial, llegó a considerar que los trabajos físicos realizados entonces eran tan *estúpidos* y *flemáticos* que el obrero lograba parecerse, en su constitución mental, más al buey que a ninguna otra especie (en Berger, 2003: 18). De esta manera, y solo pasado un largo tiempo, comenzarían a notarse aún más las terribles secuelas de las tesis cartesianas que han sido

consideradas, además de una ruptura teórica decisiva, como el punto de partida de la puesta en marcha y el funcionamiento de la máquina antropológica de los modernos.

Resulta importante reiterar en este punto, no obstante, que la consecuencia negativa que produjo el principio cartesiano no es precisamente la que resultó en una comparación-igualación de hombres y animales no-humanos, sino la reducción mecanicista del animal que llevó a su desvalorización como ente moral de derechos y que provocó, por consiguiente, los mismos resultados en los hombres, o en cierto grupo de ellos cuando se consideraban también como animales-máquinas; algo que Descartes nunca logró predecir. Sin embargo, el barón Julien Offray de La Mettrie fue uno de los filósofos que sí avizó y predijo, de cierta manera, aquellos resultados a partir de una sencilla consideración: si los seres humanos somos animales y los animales son, según Descartes, simples máquinas, ¿qué nos impide pensar que los humanos somos también máquinas?:

Entre el hombre y los animales se da sólo una diferencia de grado, y no absolutamente una diferencia de naturaleza. Como los animales, por su parte, según lo ha demostrado Descartes, sólo son mecanismos más o menos complejos, máquinas más o menos sutilmente montadas, resulta evidente que el hombre tampoco puede ser sino una máquina (La Mettrie, 1961: 14).

Esta conclusión se puede leer explícitamente desde el propio título de la obra que aún a las investigaciones del también médico francés: *El hombre máquina* (1747). Para La Mettrie, el cuerpo humano es, en efecto, una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos. Pero, lejos de plantearse y establecer jerarquías entre los hombres y los animales a partir de las diferencias que poseen, —que fue precisamente lo que hizo Descartes— el filósofo dedica su estudio a la búsqueda de aquellas semejanzas que lo hacen incluir al hombre en la especie animal y considerarlo como “una máquina” al igual que al resto, sin jerarquías posibles.

Después de sus primeras observaciones, el médico francés llega entonces a determinadas conclusiones en las cuales involucra tanto al animal humano como al no-humano, nombrándolos a ambos, indistintamente, como *animal*: 1) Cuanto más salvajes son los animales menos cerebro tienen; 2) Esa víscera parece agrandarse de alguna manera en proporción directa a la docilidad de aquellos; 3) Existe una singular condición impuesta eternamente por la naturaleza, a saber, que cuanto más se gana del lado del espíritu más se

pierde del lado del instinto. De esta manera, a lo largo de su obra aludida, La Mettrie deja en claro su posición respecto a la superioridad en la que históricamente ha sido colocado el hombre con relación al resto de los animales y demuestra su fiel creencia de que, “a pesar de todas esas prerrogativas del hombre sobre los animales, se le hace un honor el colocarlo en la misma clase” (1961: 61). Para el teórico, algunos *ingratos del género humano* no han sabido respetar la ley natural que permite al hombre un conocimiento del bien y del mal. Dicho conocimiento, supuestamente no colocado en el corazón de los animales, ha sido denigrado por hombres que no han sabido distinguir los vicios de las virtudes. Sin embargo, los hechos le permiten comprobar que la ley natural les ha tocado a todos por igual:

El perro que ha mordido a su dueño mientras éste lo provocaba parece arrepentirse al momento; se lo ve triste, afligido, sin atreverse a aparecer y se confiesa culpable por su aspecto deprimido y humillado. La historia nos ofrece el ejemplo célebre de un león que no quiso destrozarse a un hombre abandonado a su furia, porque lo reconoció como su benefactor. ¡Cuán deseable sería que aun el hombre mostrase siempre el mismo reconocimiento por los beneficios y el mismo respeto por la humanidad! Ferocidad hay en nuestra especie como en la de aquéllos (1961: 63).

¿Cómo se define entonces esa ley natural según La Mettrie? Sin pretender establecer afirmaciones absolutas, el filósofo se conforma con señalar una conjetura que ha surgido de sus propias observaciones cotidianas: la ley natural es un sentimiento que nos enseña aquello que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciese a nosotros. A pesar de lo novedosas que resultaron en su momento estas propuestas, La Mettrie igualmente fue criticado y juzgado al ser considerada su obra como una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación en el centro de las cuales domina la noción de docilidad que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Asimismo, a lo largo del tiempo fueron rechazadas por varios estudiosos del tema estas teorías que nunca reconocieron la singularidad e individualidad de todo lo viviente y que planteaban la sola existencia de una diferencia de grado entre hombres y animales.

Continuando entonces con este primer acercamiento al tema, lo que más ha destacado es que, a lo largo de la historia de las humanidades, el hombre se ha fundado a partir del desconocimiento y la negación de lo animal; delimitación que constituyó un detalle de extrema relevancia en la definición de la máquina antropológica de los modernos de la cultura Occidental al avalarse la construcción del sujeto moderno en un discurso precedente

basado, esencialmente, en la carencia. Aquellos límites se han vinculado así a un posicionamiento jerárquico del conocimiento absoluto del hombre como ente racional sobre lo animal. El hombre, avocado exclusivamente en la preservación de lo “propriadamente humano”, se constituía en la superación de la animalidad (de sí mismo y del exterior) y se consideraba dueño y controlador de todo tipo de vida. Este fenómeno especista se fue consolidando con el desarrollo de las humanidades, tanto en el Renacimiento como en la época moderna, donde se redescubre la filosofía griega clásica y se considera que *el hombre es la medida de todas las cosas* (Protágoras).

El teórico cultural y filósofo alemán, Peter Sloterdijk, es uno de los pensadores que ha desarrollado interesantes críticas a las teorías humanistas y que se ha opuesto a la existencia de binarismos al considerar que de las interacciones entre los vivientes se erigen realidades híbridas y no binarias. El ensayo *Normas para el parque humano* (1999), producto de un simposio que realizara el teórico sobre la filosofía a finales del siglo, es uno de sus trabajos que habría generado muchísimas controversias. Tales debates emergieron, entre otras razones, a causa de la declaración (melancólica dicen algunos) que realizara Sloterdijk sobre el fracaso del humanismo (como utopía de la domesticación humana) ya que el potencial de la civilización para la barbarie y la bestialización cotidiana del hombre iban en aumento. No obstante, el escrito, considerado como la respuesta que diera Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo*, del filósofo alemán Martin Heidegger, posee valiosas observaciones que resultarían interesantes mencionar de manera breve.

Sloterdijk considera que las civilizaciones son como *invernaderos antropogénicos* que se establecen para el cultivo del hombre. Se hace imprescindible, apunta el teórico, que entendamos al hombre desde la conciencia que es un producto, un resultado pragmático y programático del humanismo que supone rescatar a los hombres de la barbarie; de ahí que el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tenga siempre un *contra qué* (2015: 12). Pero paradójicamente, observa Sloterdijk, justamente aquellas épocas (refiriéndose específicamente a la II Guerra Mundial y el exterminio judío) cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las interacciones humanas violentas, suelen coincidir con los tiempos en que más alta y apremiante es la voz reclamando humanismo: “Quien hoy pregunta por el futuro de la

humanidad y de los medios de humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre” (Sloterdijk, 2015: 12). Y en este punto decisivo, siguiendo las ideas del autor, resulta inquietante que dichos retornos al estado salvaje del ser humano acostumbren a desencadenarse en situaciones de alto desarrollo del poder, ya sea directamente como atrocidad bélica o bien como embrutecimiento cotidiano de los hombres a través de medios destinados a la diversión desinhibida: “De ambas cosas han proporcionado los romanos modelos decisivos para Europa: por una parte, con su militarismo que lo impregna todo, y por otra, con una industria del ocio a base de juegos sangrientos que anticipaba ya el futuro” (12). Por mucho que se presente *velado y tímido*, el fenómeno del humanismo interesa especialmente en la actualidad, considera Sloterdijk, porque nos recuerda que en la civilización de la alta cultura los hombres se encuentran permanentemente reclamados por dos grandes poderes formativos: influencias inhibitoras y desinhibidoras. Y corresponde al credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son *animales sometidos a influencias*, por lo cual resulta indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos:

Respecto a las influencias embrutecedoras, los romanos, con sus anfiteatros, sus peleas de animales, sus juegos de lucha a muerte y sus espectáculos de ejecución, tenían montada la red de medios para el entretenimiento de masas más exitosa del mundo antiguo. En los rugientes estadios de toda el área mediterránea, el desinhibido *Homo Inhumanus* lo pasaba tan a lo grande como prácticamente jamás antes y raras veces después. Durante la época del imperio, la provisión de fascinaciones embrutecedoras a las masas romanas había llegado a ser una técnica imprescindible de gobierno cuya estructura se ampliaba y se perfeccionaba de manera rutinaria: algo que gracias a la jovial fórmula de pan y circo se ha mantenido hasta hoy en la mente de todos (2015: 13-14).

Los *humanitas*, término utilizado por los romanos eruditos, hubiesen sido impensables entonces sin la propia exigencia de abstenerse, inhibirse, de consumir la cultura de masas en aquellos *teatros de la brutalidad*: “Si alguna vez hasta el propio humanista se pierde por error entre la multitud vociferante, ello sólo sirve para constatar que también él es un ser humano y, en consecuencia, puede verse infectado por el embrutecimiento” (2015: 14). Cuando vuelve entonces del teatro, el humanista se siente *avergonzado* por su “involuntaria” participación en las contagiosas sensaciones y casi está tentado de reconocer que nada humano le es ajeno. Con ello sugiere, apunta Sloterdijk, que lo humano consiste en elegir

para el desarrollo de la propia naturaleza los medios inhibidores y renunciar a los desinhibidores; es decir, que dicha elección reside en deshabituarse de la *posible brutalidad propia* y mantener las distancias con *la escalada de deshumanización de la jauría vociferante del teatro*.

Pero el tema latente del humanismo ha sido siempre la domesticación del hombre. De ahí que el “humanismo” nos recuerde, en su *falsa candidez*, la salvaje e inhumana batalla contra, precisamente, la barbarie, el salvajismo y la animalidad. Por ello Heidegger consideraba (citado por Sloterdijk) que el fascismo era la síntesis de humanismo y bestialidad, la paradójica coincidencia de inhibición y desinhibición. Entonces, “¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?” (2015: 18). La pregunta por la esencia del hombre, responde el propio Sloterdijk, no tomará un rumbo acertado hasta que no se distancie de la práctica más vieja, obstinada y funesta de la metafísica europea de definir al hombre como un animal racional.

Los planteamientos de Sloterdijk provocan una mirada diferente hacia la significación del humanismo clásico cuando se deja al descubierto que “la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también —y con explicitud creciente— que el hombre representa para el hombre la máxima violencia” (2015: 37). ¿Valdría la pena entonces preservar exclusivamente lo “propiamente humano” en nombre de la superación de una supuesta bestialización ajena a lo humano? Los rasgos o cualidades del hombre, asumidos a priori en base a las carencias del animal y su desconocimiento, hoy están siendo replanteadas. Las históricas brechas, límites y diferenciaciones entre lo humano y lo animal cada vez se difuminan más, el uno y el otro se confunden en un mundo viviente que es mucho más rico y complejo. Porque, finalmente, ¿qué puede ser considerado como humano? ¿qué significa ser humano o ser animal? El director del Programa en Filosofía de la Universidad Stony Brook, Eduardo Mendieta, también crítico de las teorías de Heidegger, considera al ser humano como una clase de animal que reconoce su animalidad trazando aquella línea de distinción *vis-à-vis* otros animales:

Somos el animal que está siempre ansioso por su propia animalidad. Somos el animal que se pregunta por el significado de ser un animal cuya animalidad se encuentra siempre en cuestión [...] Somos el animal sin hábitat específico alguno. Al nacer, somos arrojados a un mundo que parcialmente ya está ahí pero que también espera por ser construido. Somos el animal sin hogar; pero también somos, como lo señala Nietzsche, el animal inacabado. Somos entonces el animal que aún debe ser domesticado o, para hacer eco de la provocativa formulación de Peter Sloterdijk, somos el animal sin domesticar (Mendieta, 2012: 19).

Y, en cualquier caso, la referencia —implícita o explícita— a la animalidad aparece siempre como elemento discursivo peyorativo que rebaja al sujeto al que va dirigida. Deleuze y Guattari denominan *anormales* a aquellos que forman parte de la otredad de la norma, de la alteridad, pero que se han percibido, erradamente, como anormalidades. En términos foucaultianos serían *discontinuidades*. Los Otros contradicen las reglas o no las tienen, desestabilizan el discurso occidental que los coloca, junto con el animal, en los límites de lo humano. Rancière utiliza el término de sujeto *multiforme* para aludir a los seres humanos cualificados con *vidas ordinarias* (Agamben) y Gabriel Giorgi alude a las *no-personas* o *cuerpos cadáveres* cuando recuerda a aquellos entes que han perdido la forma humana frente a los ojos del biopoder.

Resulta inevitable, y obligatorio, mencionar en este punto un texto posterior al ensayo de Sloterdijk que ha sido fundamental en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre los hombres y los animales. Se trata de *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), del filósofo italiano Giorgio Agamben. El autor señala, en un primer momento, que el hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre, sino un campo de tensiones dialécticas cortado por cesuras que separan siempre en él (al menos virtualmente) la animalidad “antropófora” y la humanidad que se encarna en ella; por tanto, el hombre existe históricamente solo en esa tensión. Mediante aquella acción negadora el hombre es capaz de dominar y, eventualmente, destruir la animalidad que lo habita: “El hombre es entonces, irónicamente, el animal que tiene que reconocerse humano para serlo” (Agamben, 2006: 28).

Al parecer, solo es posible organizar la compleja economía de las relaciones entre hombres y animales cuando se separa la vida animal en el interior del hombre. Si esto sucede así, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, es

necesario, asegura Agamben, reformular en nuevos términos la cuestión del hombre y del humanismo: “En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (2006: 35). Pero hay que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de aquellos binomios; no investigar el misterio físico de la conjunción, propone Agamben, sino el misterio práctico y político de la separación que también involucra los terrenos de la ética y la jurisprudencia. Trabajar sobre estas divisiones y cesuras incesantes, preguntarse por cómo el hombre ha sido separado (en el propio hombre) de lo animal, de lo no-humano, es más urgente, asegura Agamben, y arrojaría más luces sobre el tema que las cuestiones sobre los valores y derechos humanos.

La máquina antropogénica o antropológica es descrita entonces como una máquina óptica constituida por una serie de espejos en los que el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono. Dicha máquina del humanismo, considera Agamben, se constituye en un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia y lo mantiene suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, es decir, entre lo animal y lo humano: “El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*” (2006: 64). La máquina antropológica, en la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, funciona entonces en base a una contradicción fundamental: “la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión)” (75).

Lo que la máquina produce entonces es, en realidad, un estado de excepción, una zona de indeterminación donde el afuera resulta de la exclusión de un adentro y el adentro resulta, a su vez, la inclusión de un afuera. Funciona así la máquina antropológica de los modernos: “Ella funciona —lo hemos visto— excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio” (2006: 75). Solo es suficiente desplazar algunos decenios la

investigación, dice Agamben, para, en lugar de llegar a ese inocuo hallazgo paleontológico, llegar al judío, al no-hombre producido en el hombre.

De igual manera, pero a la inversa, funciona la máquina de los antiguos. Mientras que en la moderna el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro (se animaliza lo humano), en la antigua el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera (se humaniza lo animal). Para que ambas máquinas funcionen es necesario instituir en su centro una zona de indiferencia, una zona de excepción, en la que debe producirse la articulación entre lo humano y lo animal; pero, como todo espacio de excepción, esa zona en verdad está vacía. Lo humano que debe producirse allí, explica Agamben, es solo el lugar de una decisión incesantemente actualizada en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Agamben considera imprescindible comprender el funcionamiento de estas dos variantes de la máquina antropológica para, más allá de preguntarnos cuál es mejor o más eficaz (o más bien menos sangrienta y letal), poder eventualmente detenerla.

El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es así, como bien asegurara el filósofo italiano, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental, y asimismo la lógica dictatorial de los contextos estudiados en esta investigación, funcionan en base a una máquina que decide entre lo humano y lo no-humano y, junto con ello, asume el modelo de un binarismo antropocéntrico que legitima la explotación de ciertas formas de vida. Este fenómeno, bien descrito ya por Agamben, no es un hecho biológico ni naturalmente dado, sino que representa una construcción histórica propia del hombre político. El hombre, en tanto producción humana, produce lo humano y produce lo no-humano en el hombre. Por ende, lo que se ha denominado como humanización o deshumanización no es más que el resultado de las mediaciones políticas de la sociedad. El filósofo francés Michel Foucault ya lo habría descrito ejemplarmente cuando, en *Las palabras y las cosas*, señala que:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida

como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva (1968: 8-9).

No obstante, se hace imprescindible replantear la relación de distanciamiento y negación que se ha tenido con la animalidad y con el mundo animal de manera general. Una relación que, a decir del ensayista francés Jean-Christophe Bailly, está atravesada por el afecto y es confusa, está confundida (2014: 19). Pero es en esa interacción, precisamente, donde se encuentra una parte esencial, innegable y significativa del animal humano. Sin embargo, contra esa *potencia de afecto*, dice Bailly, el pensamiento humanista del mundo occidental ha creído que es bueno armarse. Para ello, el hombre no ha alzado murallas a su alrededor, sino que ha encerrado a los animales en diversos espacios-conceptos de donde no han podido salir del todo. Mientras que el hombre, *¡así tan simple!* observa Bailly, se define por haber podido escapar de aquel cerco dejando bien lejos (lo más lejos posible) la *bestialidad*, humillada, y la *animalidad*, como malos (pero acosadores) recuerdos:

Ya sean reconocidas como *creaturas*, pero de un rango inferior, o consideradas como máquinas complejas pero desprovistas de todo acceso al pensamiento, las bestias se han visto asignadas a un lugar y emplazadas a no moverse más. Pero sea cual sea la dominante —tanto en los saberes como en los comportamientos— de esta estructuración jerarquizada de las existencias, lo que sin cesar se ha visto es que los animales no se han quedado quietos jamás, ni por sí mismos ni en el pensamiento y los sueños de los hombres. Lo que se ha visto es que, sin esfuerzo, libremente, los animales no han dejado de volver vacilante ese límite-frontera entre el hombre y la bestia (Bailly, 2014: 19).

Bailly alude a Descartes cuando recurre a su idea sobre la imposibilidad del espíritu humano para penetrar en el corazón de los animales. Pero hay ese corazón, objeta Bailly, hay esas existencias, hay el torbellino de todas esas vidas y el latido de cada una de ellas: “Una presencia que es como una inmanencia, que no tiene necesidad de mostrarse para ser, que por el contrario se manifiesta mejor cuando mejor se esconde, se retira. O sobreviene” (2014: 21). Es en ese sistema complejo de evitaciones y tensiones, sobre todo, donde el francés detecta el rasgo principal del acompañamiento del hombre y de los animales; un acompañamiento singular y hecho de toques que es, entre ambas especies, el mundo regular de la ligazón siempre aconteciendo, “un inmenso ovillo de redes inquietas que se disimulan,

y del que a veces no es permitido arrancar un hilo” (Bailly, 2014: 21). Lo que sucede, explica el teórico, no es únicamente que a los animales les guste ocultarse, sino que también, más allá de sus propios conflictos, han identificado en el hombre un depredador, un ser extraño, imprevisible, irregular.

Por otra parte, no existe nada que sustituya la falta de lenguaje en los animales, asegura Bailly; de ahí que la mirada de los mismos sea tan *desarmante* para los hombres: “Frente a eso que no es y que no puede ser para nosotros ni pregunta ni respuesta, experimentamos el sentimiento de estar frente a una fuerza desconocida, a la vez calmada y suplicante que, en efecto, nos atraviesa” (2014: 31). En donde se ejerce esa fuerza nos podemos encontrar frente a otra forma de pensamiento. El animal se vuelve él mismo pensamiento, “no en tanto que piensa o pensaría (¡finalmente nos importa un comino!), sino porque lo es” (77). Pero lo que busca designar y apuntar Bailly respecto a la *pensatividad* de los animales no es ni un divertimento ni una curiosidad, sino el establecimiento de que el mundo en que vivimos es mirado por otros seres, que hay un reparto de lo visible entre las criaturas y que una política podría ser inventada a partir de allí: la mirada animal nos atraviesa y va mas allá de nosotros que miramos hacia atrás, mientras que *con todos sus ojos ve la criatura lo abierto*:

Mirar hacia atrás es ser engañado por uno mismo, es mirar el presente de manera siempre sesgada, es estar constantemente con la preocupación de un pasado o de un futuro, en la carnada de la interpretación, es vivir en el *mundo de las formas* al que lo abierto se opone menos como algo informal que como lo que es libre de toda preocupación por la formación. Los animales están en lo abierto porque son seres sin *Bildung*. La *Bildung* que es lo propio del hombre y el medio por el cual se constituye a sí mismo como libertad, es al mismo tiempo aquello por lo que ha debido decir adiós para siempre a esa otra libertad, resplandeciente, que es la de lo abierto (2014: 35).

La posibilidad de la formación, explica el autor francés, está ligada al sentido de la muerte. Los animales, al no poseer dicha formación (*Bildung*), se integran a lo abierto como la eterna presentación del presente sin pasado ni porvenir, es decir, quedan también por ello *libres de muerte*. La *pobreza de mundo* que señalara Heidegger es reinterpretada por Bailly como una suerte de *riqueza de mundo* de los animales: “lo abierto es el espacio mismo de esa riqueza infinita de la que estaríamos nosotros privados: la carencia de categorías del tiempo, del lenguaje y de la muerte” (2014: 36). De ahí que aquella *pobreza de mundo* del animal se transforme, a veces, en una *riqueza incomparable*.

2.2- Ni binarismo ni continuismo: multiplicidades, contagios y rizomas

«Cada vez más se está traicionando la singularidad del otro al que se interpela»

Jacques Derrida

Se sabe que Jacques Derrida fue uno de los teóricos que habría otorgado significativa relevancia al tema de la animalidad a lo largo de toda su obra, la cual ha sido recibida por intelectuales y estudiosos del tema como una valiosa herencia. *El animal que luego estoy si(gui)endo* nos ha quedado como parte esencial de la obra de este autor en donde expone el origen y fundamento de su pensamiento sobre la cuestión de la animalidad. Esta *insistente presencia*, observa su amiga y prologuista Marie-Louise Mallet, procede, en parte, de una sensibilidad especial y aguda, así como de cierta aptitud para *simpatizar* con los aspectos de la vida animal más denigrados u olvidados por la filosofía. De ahí la permanente preocupación de Derrida frente a la preguntada planteada por Jeremy Bentham, *¿pueden sufrir los animales?*, sobre la cual vuelve, también insistentemente, a lo largo de su texto referido.

Derrida alude, con acento un tanto denunciatorio, a varios filósofos y teóricos de *cierta época* que, a pesar de haber visto, observado, analizado y reflexionado sobre el animal, nunca se han sentido *vistos* por el animal: “gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez)” (2008: 29). Y, aunque se hayan encontrado algún día, de manera furtiva, con la mirada del animal, no lo han tenido en cuenta en lo absoluto en lo temático, teórico o filosófico. Estos pensadores, desde Descartes hasta nuestros días pasando por Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas, añade Derrida al inicio de su presentación, no han podido ni querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese dirigirse a ellos sin una palabra, solo mirándolos a la cara; no han tenido en cuenta el hecho de que, lo que denominan animal, puede mirarlos y dirigirse a ellos desde un origen radicalmente distinto. Derrida plantea entonces su oposición a las posturas filosóficas occidentales que han atravesado con su denegación y exclusión toda la historia de la autodenominada humanidad preocupada y celosa de lo propio de ella y del hombre. Esta humanidad que Derrida reprocha representa

así la misma que se habría basado en un modelo de domesticación y compasión, en lugar de acoger al otro como parte de una lógica de la responsabilidad.

La primera hipótesis planteada por Derrida en *El animal...* puntualiza entonces que, desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante, quienes nos hacemos llamar *hombres* nos encontramos envueltos en una transformación sin precedente. Dicha mutación, explica el filósofo, afecta la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales. La relación *inaudita* con el animal, lejos de aparecer simplemente en el mundo y la historia, debería obligarnos a perturbar aquellos viejos conceptos y hacer algo más que problematizarlos en esta *experiencia de vida* donde tiemblan las fronteras entre *bíos* o *zoé*. Bentham es el punto de referencia de un cambio que, hace dos siglos, propuso transformar la forma misma de la cuestión animal tanto en la argumentación como en el lenguaje corriente del sentido común: “La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc., [...] La cuestión *previa* y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?*” (Derrida, 2008: 43-44).

Sí, respondería Derrida de antemano; lo sabemos y nadie puede atreverse a dudarlo, sabemos lo que es el sufrimiento animal: lo experimentamos. Pero la problemática cambia de terreno y de cimiento, asegura Derrida, cuando apunta a aquellos dos siglos en los que se ha desarrollado una lucha desigual, una *guerra*, entre los que violan la vida animal y los que apelan al testimonio irrecusable de esa piedad: “Es una guerra a propósito de la piedad” (45); una guerra que no tiene edad, pero que atraviesa una fase crítica; una guerra que atravesamos todos y que a todos nos atraviesa porque todos estamos inmersos en ella con un deber, una responsabilidad, una obligación, una necesidad; una guerra a la cual, por las buenas o las malas, directa o indirectamente, nadie puede sustraerse: “Y digo *pensar* esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos *pensar*. El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí” (45).

Es preciso, propone Derrida, comenzar por suspender la común definición del animal razonable cartesiano al que ya hemos aludido con anterioridad pues, en su pureza intuitiva y pensante, el *yo soy* excluye cualquier animalidad por razonable que sea. El filósofo retoma la idea del animal como resultado de una construcción a manos del hombre que, “habiendo

sabido fabricar de manera ficticia unos autómatas (Derrida 2008: 102)”, concluye al final con el juicio de que aquellos, los animales, son en verdad unos autómatas de carne y hueso. Al no poseer conciencia reflexiva, al estar privado de racionalidad y de lenguaje, de libertad y de autonomía, el animal no podría convertirse, en base a las ideas cartesianas, en sujeto de derechos ni deberes. Derrida interpreta esta *criminalización* de la razón práctica en varias direcciones. Por una parte, considera que ese odio belicoso en nombre de los derechos del hombre, lejos de sustraer al hombre de la animalidad por encima de la cual pretende elevarse, confirma que hay ahí una cierta guerra entre las especies. El hombre de la razón práctica, por tanto, no deja de ser bestial en su agresividad defensiva y represiva, en su explotación del animal. Por otra parte, ese *mal* y esa malignidad no lo porta el animal ni *dentro* de sí, ni *sobre* sí, sino que va dirigido *contra* el animal al cual se quiere hacer daño.

El concepto heideggeriano del animal como “pobre de mundo” también es abordado por Derrida en esta increpación a los filósofos de cierta época que no han sido visto por el animal o que bien han ignorado tal fenómeno. Ese animal que ha descrito Heidegger, y al cual también ya hemos aludido con anterioridad, se parece solamente, considera Derrida, a un animal-máquina, cartesiano o no. Un animal-máquina cuya lógica implacable estaría vacía de espíritu y sería una figura del animal: *lectura perversa de Heidegger*, concluye Derrida.

Kant resulta ser otro de los teóricos que ha reafirmado la diferencia entre el hombre, como animal razonable, y el resto de la especie animal no-humana a partir del *yo*. Este antropocentrismo se declara egológico, tautológico y autográfico, considera Derrida, y define al hombre como aquel que puede tener el *Yo* en su representación: “Se trata de un poder, no lo olvidemos. Este poder, este poder-tener el *Yo* adquiere relevancia, erige, *eleva* al hombre infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra” (2008: 113). El hombre, poseedor de tal poder, es quien será, por consiguiente, el sujeto de la razón, de la moral y del derecho. La presencia de ese *Yo* en singular, condición de la respuesta y de la responsabilidad del sujeto teórico, práctico, ético, jurídico, político, es un poder que Kant (ya sea por prudencia u osadía) no identifica en realidad con el poder decir ni con la enunciación literal.

Adorno comprueba, señala Derrida, que Kant no deja lugar a compasión alguna entre el hombre y el animal: “Nada es más detestable —dice Adorno—, más aborrecible, más odioso

para el hombre kantiano que el recuerdo de una semejanza o de una afinidad entre el hombre y la animalidad. El kantiano sólo siente odio hacia la animalidad del hombre” (2008: 124). Adorno llega un poco más lejos en esta idea cuando afirma que, para un sistema idealista, los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos para un sistema fascista. Los animales en ese caso serían los judíos de los idealistas. Adorno consideraba que el fascismo empieza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre, y que el idealismo auténtico consiste en insultar al animal en el hombre o en tratar a un hombre como animal. Quizás sea importante recordar que Adorno era judío y que, perseguido en la Alemania nazi, se vio obligado a huir:

Insultar no implica solamente una agresión verbal sino una agresión que consiste en degradar, rebajar, devaluar, poner en entredicho a alguien en su dignidad. No se insulta a una cosa, se insulta a alguien. Adorno no llega a decir que el idealismo insulta al animal, sino que insulta al materialista o insulta al hombre tratándolo de animal, lo cual implica que *animal* es un insulto (Derrida, 2008: 124-125).

Por tanto, según explica el filósofo, no se trata únicamente de preguntar si se tiene derecho a negarle este o aquel poder al animal, sino también de preguntarse si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal:

Si soy responsable del *otro* y ante el *otro*, así como en el lugar del *otro*, para el *otro*, ¿acaso el animal no es todavía más *otro*, más radicalmente *otro*, por así decirlo, que el *otro* en el cual reconozco a mi hermano, que el *otro* en el cual identifico a mi semejante o a mi prójimo? Si tengo un deber, un deber antes de cualquier deuda, antes de cualquier derecho, para con el *otro* ¿acaso no es entonces también para con el animal que es todavía más *otro* que el *otro* hombre, mi hermano o mi prójimo? (Derrida, 2008: 128).

Para varios teóricos, al parecer, no es así; entre ellos Lévinas, quien sigue considerando al animal, en consonancia con toda la tradición cartesiana, como una máquina no hablante que solo puede imitar significantes sin significado, una especie de mono con un hablar simiesco; aquello a lo que precisamente los nazis hubiesen querido reducir a los prisioneros judíos. Sorprende así a Derrida, y no de manera positiva, lo que continúa siendo un antropocentrismo y un humanismo profundo en su originalidad misma. Un pensamiento del otro que me mira y me concierne debería privilegiar, por el contrario de todo aquello que ha detectado en ciertos filósofos y teóricos, el requerimiento del animal. No se trata de que la

cuestión animal pase antes que la del hombre, sino que deberíamos pensar la cuestión del hombre, la del hermano y el prójimo a partir de la posibilidad de una cuestión y de un requerimiento animales. Lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Heidegger, Kant, Lévinas hablan siempre de los animales, pero lo hacen por medio de la denegación, la exclusión, la humillación y el sacrificio del animal que hay dentro de ellos mismos, “al borde del vértigo infinito del *yo soy*” (Derrida, 2008: 136). Y esta denegación de exclusión, apunta el filósofo franco-argelino, es igual de poderosa cuando no se habla de ella o cuando se habla solo para negarle a los animales todo lo que se le concede al hombre.

Frente a estos discursos teóricos inscritos en la más poderosa tradición filosófica, Derrida se plantea deconstruir la secular oposición binaria imponente de una jerarquización absoluta con la que se ha privilegiado al hombre respecto al resto de los animales. Pero el propósito de Derrida no se dirige a la deconstrucción de aquella línea divisoria apostando por la *continuidad* biológica entre el hombre y el animal, tampoco pretende borrar dicho límite sino, más bien, exponer la multiplicidad de límites que componen la división, es decir, su *heterogeneidad*. Y de aquí surge, entonces, otra de las hipótesis, probablemente la más relevante, planteada por Derrida en *El animal...* y a la cual, reiteramos ahora con mayor profundidad, se adscribe la presente investigación:

Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal» o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro (2008: 47-48).

No se tiene el derecho, por tanto, de considerar a los animales como la especie de un género que se llamaría, de forma general, El Animal. Cuando alguien se refiere a El Animal en singular pretendiendo designar así cualquier ser vivo que no se refiera al hombre (en tanto animal racional, político y hablante), añade Derrida, el sujeto de esa frase dice una tontería: “Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un *digo una tontería*” (2008: 48). Ese *decir una tontería* es

lo que confirma, según Derrida, la animalidad que siempre ha querido negar el hombre, así como su participación comprometida, continuada y organizada en una verdadera guerra de especies. De esta manera, el teórico ejerce una crítica a la filosofía clásica occidental que ha concebido al Animal en contraposición irreconciliable a lo humano y propone pensar al animal más allá del hombre y de lo humano propiamente tal. Lejos entonces de seguir la ruta de la indiferenciación y del continuismo, lejos también de invertir la perspectiva del clásico binarismo antropocéntrico otorgando al animal, o más bien devolviéndole, todo de lo que la tradición cartesiana lo había despojado, Derrida apuesta por una deconstrucción que deje al descubierto la multiplicidad de las diferencias y la inconsistencia de aquellas fronteras. Así, la deconstrucción debilita la ruptura abismal entre hombres y animales, al mismo tiempo que pone en entredicho la *animalidad* pura de El Animal y también la “pulcra”, “rigurosa” e incuestionada *humanidad* del hombre. El filósofo no ignora las diferencias que están allí como un *abismo infranqueable*; más allá de eso, Derrida desarticula y descompone el singular universal El Animal multiplicando, haciendo crecer, complicando la figura del límite haciéndola crecer con heterogeneidades:

No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese «yo-nosotros» y lo que denominamos los animales. Imaginar que yo podría, que cualquiera, por lo demás, podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo (2008: 46).

Crear que pueda existir algún tipo de continuidad entre el hombre y el animal sería *sonambulismo*, agrega, sería demasiado tonto imaginar un olvido tan estúpido o incriminar un desconocimiento tan ingenuo de la ruptura. La discusión se vuelve interesante, considera Derrida, cuando, en vez de preguntarse si existe o no un límite discontinuo, se piensa en aquello que se transforma en el límite no abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea y cuando, por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible. Pero la incomodidad que se repetirá sin cesar proviene del empleo del singular El Animal como una noción general, “como si todo lo viviente no humano pudiese reagruparse en el sentido común de este *lugar común*” (2008:

50) a pesar de las diferencias abisales y límites estructurales que separan a todos los animales en la esencia misma del ser:

En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo definido («el Animal» y no «unos animales») estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, *todos los seres vivos* que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos (2008: 50).

Derrida ha detectado, a riesgo de equivocarse según aclarara, que ningún gran filósofo o estudioso teórico de la cuestión animal ha establecido una *protesta de principio* y, menos aún, una protesta consecuente contra ese singular general. Nunca se ha pedido cambiar dicha apuesta filosófica o metafísica. Y este *acuerdo* del sentido filosófico, presentado como sentido común, para hablar tranquilamente de El Animal resulta probablemente, considera Derrida, una de las más grandes animaladas y de las más sintomáticas de aquellos que se denominan hombres: “El mal está hecho desde hace mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, *el animal...*” (2008: 48).

De ahí que Derrida se sintiera tentado a cambiar la palabra de inmediato, a forjar otro singular, a la vez próximo y radicalmente extraño al primero, para sustituirla: *animote* (*animot-animaux*) sería así el término que pusiera en evidencia el carácter ficticio de homogeneización que encierra El Animal. No se trata, explica el filósofo, ni de una especie, ni de un género, ni de un individuo, sino de una irreductible multiplicidad viva de mortales, una especie de híbrido monstruoso. De esta manera, el autor busca expresar la diversidad en un singular que transmitiera la realidad heterogénea de todo lo viviente afrontando que existen unos *seres vivos* cuya pluralidad no se deja reunir en una sola figura.

Durante los diálogos filosóficos que sostuviera Derrida con la historiadora y psicoanalista francesa Élisabeth Roudinesco (*Y mañana, qué...*), centrados principalmente en tópicos relacionados con el pensamiento del hombre y su mundo, el teórico franco-argelino profundiza (esta vez con menos incertidumbres) en la cuestión conceptual del animal y las multiplicidades de los límites con lo humano a las que hemos venido atendiendo. De este encuentro resulta sumamente interesante, entre muchísimos otros aspectos, la utilización de

un concepto que el autor emplea para continuar acercándose al debate sobre el animal. Derrida ya habría acuñado en obras anteriores el término *différance* (en lugar de *diferencia*) como una expresión central en la deconstrucción que realizara de la relación texto-significado; no obstante, como bien asegurara él mismo, esto se relacionó muy pronto con la inmensa problemática de la animalidad. Aunque parezca indistinguible de la palabra *diferencia* —comprendida como una fuerza diferenciadora de elementos entre sí que engendra oposiciones binarias y jerarquías para poder sustentar su propio significado—, la *différance* nunca es del todo *real*, ni trascendental, puesto que siempre se encontrará diferida con el simple hecho de hacerse presente. En los diálogos con Roudinesco, Derrida ofrece nuevas proposiciones en torno a los dos términos aludidos que le permiten profundizar en sus hipótesis sobre las multiplicidades y heterogeneidades de lo viviente:

Lo que el motivo de la *différance* tiene de universalizable frente a las *diferencias* es que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos. Hay *différance* no bien hay una huella viviente, una relación vida/ muerte, o presencia/ausencia [...] a través y a pesar de todos los límites que la más fuerte tradición filosófica o cultural creyó poder reconocer entre “el hombre” y “el animal” (2009: 30).

Para Derrida, el nuevo término ofrece un poder de universalización que no infiere, como sí lo hace el término *diferencia*, una distinción, esencia u oposición; la *différance* se dirige, en cambio, a una reafirmación de lo mismo, una economía de lo mismo en su relación con el otro sin que sea necesario fijarla en una distinción o sistema de oposiciones duales. Es un movimiento de espaciamento, explica Derrida, un devenir-espacio del tiempo y un devenir-tiempo del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es primero oposicional. Todo esto es complicado, es la co-implicación misma, asegura el filósofo al reiterar, una vez más, que no pretende renunciar a identificar algo *propio del hombre*, sino más bien demostrar que “ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura más autorizadas han creído reconocer ese *propio del hombre* está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, llamamos el hombre” (Derrida y Roudinesco, 2009: 78). Ya sea porque algunos animales también pueden disponer de tales rasgos, o bien porque no todos los hombres los poseen con tanta seguridad.

Sin el propósito de ahondar anticipadamente en la observación detallada sobre la literatura y los contextos de represión en los que se enfoca el presente estudio —examen al que estará dedicado en profundidad el tercer capítulo de esta investigación— resulta provechoso comentar en este punto de análisis teórico algunas breves reflexiones al respecto. Retomando los planteamientos agambeanos ya aludidos, lo que parece entonces dominar en el esquema dictatorial de extrema represión es la puesta en marcha de la máquina antropológica de los modernos en la que se animaliza lo humano condenando al otro a una zona de exclusión e indiferencia. La lógica de la violencia dictatorial funciona en base a la asunción total del binarismo antropocéntrico donde el hombre y el animal se enfrentan en una oposición dual antagónica e irreconciliable. La máquina dictatorial asume el esquema del humanismo y del binarismo antropocéntrico para explotar la vida humana “menos humana”, es decir, la vida animalizada. La máquina antropológica es ahora, también, una máquina etnocéntrica que elige cuál grupo social, cultural o político es superior a los otros y produce, como explicitara Foucault, unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros.

El tradicional binarismo hombre/animal de la filosofía occidental, que de por sí no es natural sino producido por el hombre, se transforma esta vez en uno más antinatural aún donde el ser humano deshumanizado ocupará el lugar del animal y comenzará a ser tratado como lo habría impuesto la cultura occidental humanista: hombre/hombre animalizado. El binarismo, como vemos, se mantiene, *supuestamente* no se rompe, sigue habiendo una línea binaria. El esquema no cambia ni tampoco el funcionamiento del mismo, solo que ahora el binarismo y la *guerra* se desarrolla dentro una misma especie: la humana. De esta forma, además de acoger el binarismo como base principal de su estructura, el sistema dictatorial imbricado en los principios humanistas habría asumido ya de antemano que del lado del animal podían anularse y violentarse todo tipo de derecho y protección. De ahí que ciertos seres humanos, cuando son desplazados a ese lugar de la pareja binaria, sean tratados de la misma manera que quienes antes ocupaban el sitio del animal.

Al mismo tiempo se articula el principio de un continuismo biológico, aunque expresado en menor grado, donde se iguala al hombre y al animal. Pero al asumir esta sospecha simplista, diría Derrida, la andadura se vuelve tan aberrante que, en todo caso, no requiere

ni merece ninguna discusión directa: “Todo el mundo está de acuerdo en esto, la discusión está cerrada de antemano y habría que ser más animal que los animales para dudar de esto. Los propios animales lo saben” (2008: 47). Lo que pueda procurar y proyectar esta investigación se enfrenta de lleno, y me apropio de las palabras derrideanas, contra el *mazazo* de aquel principio por lo que tiene de falso. Pero esto es, sin embargo, lo que la máquina dictatorial antropocéntrica *cree* hacer y no lo que *es* en la realidad. El binarismo que sustenta la máquina de violencia se quiebra constantemente porque la realidad, en efecto, es múltiple, híbrida y heterogénea. Lo perciban o no, lo acepten o no, el militar (figura con la que se pretende transmitir la imagen del hombre puro sin rasgos animales) también se animaliza al animalizar a quienes subyuga. El *molar* no permanece inalterable en su condición de ser humano, sino que se arrastra a sí mismo al salvajismo sobre el cual pretende elevarse cuando deshumaniza al *menor*, al *molecular*. Por otra parte, los sujetos a los que se pretende deshumanizar se resisten también a ese propósito. Han dejado de ser hombres para la máquina dictatorial, pero a la vez se resisten a ser *bestias*.

En *Frente al Límite*, una de las obras más destacadas del filósofo e historiador Tzvetan Todorov, el autor pregunta si es cierto que los campos de concentración revelaron que, en situaciones extremas, todos los rastros de vida moral se evaporan a medida que los hombres se convierten en bestias encerradas en una lucha despiadada por la supervivencia: “Esta opinión no es sólo un lugar común en las presentaciones populares de estos acontecimientos; se la encuentra también abundantemente en los relatos de los propios sobrevivientes” (Todorov, 2004: 37). Uno de los testimonios recogidos por el autor declaraba que, para poder sobrevivir, era necesario no pensar más que en uno mismo y ser indiferentes al dolor del otro. Otro testigo concluía que la moral no es innata en el hombre y que el derecho natural no existe, siendo las categorías morales tan cambiantes como la moda. En ese mismo sentido, el también mencionado Primo Levi, citado por Todorov, consideraba que las actitudes morales se hacían imposibles y que la vida en el campo es una *guerra* continua de todos contra todos. Se hacía necesario abandonar la dignidad para poder sobrevivir, las condiciones de aquel lugar no permitían a los hombres seguir siendo hombres, cuentan otros sobrevivientes.

¿*Queda todavía en mí, en todos los que estamos aquí, algo de humanidad?* se cuestiona otro de los sobrevivientes testimoniantes: “Si uno no piensa más que en su propia supervivencia, acaba no reconociendo más que la ley de la selva, es decir, la ausencia de toda ley y su sustitución por la fuerza bruta” (Todorov, 2004: 38). Pero, al mismo tiempo, si cada gesto del individuo está determinado por las órdenes de sus superiores y por la necesidad de sobrevivir, interpreta Todorov, su libertad se reduce a nada y no puede verdaderamente ejercer su voluntad para elegir tal conducta en lugar de otra; y allí donde ya no hay elección, no hay tampoco lugar para vida moral alguna. Al releer los relatos de los sobrevivientes, no obstante, el sociólogo francés advierte que no existe un comportamiento homogéneo entre los detenidos, que *la situación no era tan negra* como parecía. También algunos trataban de mantenerse vivos sin abandonar las relaciones humanas con sus compañeros menos privilegiados.

Si hay tantas excepciones que reflejan la permanencia de la humanidad en el hombre, ¿se mantiene entonces en vigor la *ley de la selva*? “Los casos de conciencia no son, por lo demás, raros en las situaciones extremas y confirman, por su propia existencia, la posibilidad de elección, y, por lo tanto, de vida moral” (Todorov, 2004: 42). Esto aplica, a criterio propio, para ambas partes que conforman el binarismo estudiado. No se puede saber quién ocupa el lugar del ser humano y quién el lugar del animal de manera definitiva porque de ambas partes pueden surgir expresiones de solidaridad y en ambas partes se puede animalizar el hombre. No es cierto, concordamos con Todorov, que la vida en estos espacios obedeciera a la sola ley de la selva. Los diez mandamientos no habían desaparecido, testifica una sobreviviente, pero ahora eran reinterpretados.

Cuando se torna entonces imposible identificar *qué* es cada quién —ya lo habría observado Agamben al aludir al hombre como una sustancia no definida ni dada de una vez y para siempre— lo que se produce, lo que se eleva en ese campo de tensiones, no es un *binarismo* determinado por una única línea separatista, ni tampoco un *continuismo*; esto sería una *tontería*, consideraba Derrida, sería absurdo y poco serio caer en la tentación de igualar al hombre con el animal aceptando que solo existe una diferencia de grado. Ambos fenómenos (binarismo y continuismo) serían, por demás, dos caras de una misma moneda, de una misma máquina.

Tal esquema se rompe constantemente porque lo que produce la máquina no es ni un hombre ni un animal en toda su pureza, sino heterogeneidades, multiplicidades, *différance*, un borde múltiple y heterogéneo de seres vivos, una multiplicidad de organizaciones y desorganizaciones entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar. Es por ello que, como hemos mencionado en varias oportunidades, si bien detectamos que la máquina dictatorial funcionó en base al esquema binario de la máquina antropocéntrica, este estudio asume una perspectiva de análisis múltiple que elude tanto ese binarismo como el continuismo biológico. Solo desde ese lugar, el de las multiplicidades, se podría describir, a través de la literatura testimonial concentracionaria, cómo las dictaduras militares operaron desde un paradigma binario.

Ya habiendo profundizado en las hipótesis de Agamben y Derrida por las que hemos apostado en vista a los propósitos de esta investigación, incluiremos una tercera perspectiva con la que se vinculan y complementan las anteriores: se trata de las nociones de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari acerca del pensamiento rizomático; y, más puntualmente, sobre la *multiplicidad* como una dimensión del rizoma. Cuando nos encontramos con la fórmula *Uno de-viene dos*, comentan los autores franceses, estamos ante el pensamiento más clásico y razonable, pero también más caduco y manoseado de la dialéctica. Este pensamiento dicotómico, binario, que es “la realidad espiritual del árbol-raíz” (2004: 11), es decir, de la arborescencia, no ha entendido jamás la multiplicidad cuyas raíces son pivotantes y con abundantes ramificaciones laterales y circulares. La lógica arborescente actúa bajo un método con el que es necesario presuponer una *fuerte unidad principal* (el pivote) que soporte las raíces secundarias que de-vengan de Uno. Tanto Agamben como Derrida ya habían cuestionado esta comprensión *arborescente* de la realidad que reduce la solución del problema, o el problema mismo, a una fuente de unidad principal que podría ser, en estos casos, el hombre o el animal.

En la perspectiva del pensamiento *rizomático* —que es la que han adoptado Agamben y Derrida y a la cual los autores franceses invocan *con gusto*— la raíz principal, el pivote, el pensamiento humanista, el eje de la máquina antropocéntrica, se aborta o se destruye y se injerta “una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo” (Deleuze y Guattari, 2004: 11) a la vez que se “accede a una unidad más

elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación” (12). La unidad de la raíz principal eliminada sigue subsistiendo, no obstante, como *posible*, como pasado y futuro. De esta manera, añaden los teóricos franceses, actúa la naturaleza y asimismo deberían funcionar el espíritu y el pensamiento que no es arborescente, que “no es una materia enraizada ni ramificada” sino “una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia” (11), es decir, un sistema aleatorio de probabilidades.

La naturaleza de manera general, la botánica, la literatura, los animales, se sostienen en la lógica rizomorfa de la multiplicidad y la ruptura: “Hasta los animales lo son cuando van en manada, las ratas son rizomas” (2004: 12). Deleuze y Guattari enumeran entonces algunos principios que explican de manera más directa y detallada las principales características del rizoma. Uno de ellos es el *principio de conexión y de heterogeneidad*. Este plantea que, a diferencia de la naturaleza arborescente de los árboles y sus raíces que siempre fija un punto y un orden, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto y sus rasgos no remiten necesariamente a rasgos de la misma naturaleza.

Por otra parte, el *principio de multiplicidad* anuncia que “las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto” (2004: 13-14). Una multiplicidad, añaden Deleuze y Guattari, no tiene objeto ni sujeto, sino determinaciones, tamaños, n dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza. Estas se definen por el afuera, por la línea abstracta, la línea de fuga o de desterritorialización a partir de la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. Las leyes de combinación, al no haber unidades de medida, aumentan así con la multiplicidad; y la noción de unidad solo aparecerá cuando se produce, en una multiplicidad, una toma del poder por el significante, por ejemplo, cuando lo Uno se divide según una lógica binaria, es decir, cuando Uno deviene dos, o tres o cuatro. La multiplicidad no responde a lo que se deriva de lo Uno “o al que lo Uno se añadiría ($n+1$)” (25), sino a un *plan de consistencia* del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$).

Frente a los cortes *excesivamente significantes* que atraviesan o separan las estructuras binarias y dicotómicas, “todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar” (2004: 15). Este *principio*

de ruptura asignificante es el que explica la ruptura en el rizoma cuando, de las líneas segmentarias, surge bruscamente una línea de fuga que también será parte del rizoma. Estas líneas, tanto las de fuga como las segmentarias, remiten constantemente unas a otras; de ahí que no puedan identificarse ni presuponerse como un dualismo o dicotomía. Los filósofos franceses sugieren, entonces, que los esquemas de evolución deberían abandonar el viejo modelo del árbol genealógico y la descendencia (al cual también se había opuesto Derrida):

Los esquemas de evolución ya no obedecerían únicamente a modelos de descendencia arborescente que van del menos diferenciado al más diferenciado, sino también a un rizoma que actúa inmediatamente en lo heterogéneo y que salta de una línea ya diferenciada a otra [...] Comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas que borran los árboles genealógicos. Buscar siempre lo molecular, o incluso la partícula submolecular con la que hacemos alianza (2004: 16).

De esta manera, un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo, es ajeno a toda idea de eje genético y de estructura profunda. De echo, lo rizomático, lo múltiple, añaden los autores, *hay que hacerlo* ¿De qué manera? No se trata de añadir constantemente una dimensión superior a lo Uno ($n+1$), “sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple)” (2004: 12). A este sistema de sustracción que crea la multiplicidad es a lo que Deleuze y Guattari denominan rizoma.

Retomando entonces una idea mencionada anteriormente, si bien los sistemas dictatoriales se apoyaron en un esquema dicotómico y antropocéntrico para ejercer y justificar la violencia ejercida hacia sus semejantes, lo cierto es que el producto y el contenido de aquella maquinaria estaba lejos de tan absolutas clasificaciones. Estas ideas serán ejemplificadas y analizadas con profundidad en el tercer capítulo de este estudio, pero resulta inevitable abordarlas brevemente en este punto teórico con el cual se conectan. La vida biológica, natural, humana, animal, se sustenta, reiteramos, en la lógica rizomorfa de la multiplicidad y la ruptura. A los detenidos, por ejemplo, se les sustraían ciertas dimensiones, que a veces también destruían voluntariamente para poder sobrevivir, en pos de una homogeneización que de antemano ya era imposible. Con ello, por el contrario, se creaban multiplicidades, singularidades, universos únicos e irrepetibles. Pero lo que regía la lógica dictatorial era la noción de *unidad* que sólo podría aparecer, recordemos, cuando se intenta

producir una toma de poder por el significante en una estructura que ya es múltiple; es decir, cuando lo Uno se fragmenta binariamente. La multiplicidad, si bien no se reconocía en aquel contexto, era lo que en verdad se generaba constantemente cuando el poder sustraía dimensiones de los sujetos detenidos. A algunos se les privaba más de alimentos, a otros de la visión, de la seguridad, la esperanza, la identidad, la dignidad, el sueño; y de ese actuar, aparentemente homogéneo y destinado a todos por igual, surgen las multiplicidades. Los militares, por su parte, también anulaban o perdían ciertas dimensiones de sí mismos (la empatía, la bondad, el afecto, el entendimiento, el amor) a la par que aniquilaban las de los detenidos. Nuevamente, ¿quién es quién?, ¿quién ocupa qué lado? El *principio de ruptura asignificante* ya aludido se manifiesta así, en los contextos referidos, cuando de las líneas segmentarias, impuestas por el poder, surgen *bruscamente* líneas de fuga y desterritorialización remitiéndose todas unas a otras siempre y de manera constante.

El último principio propuesto por Deleuze y Guattari, y que nos gustaría conectar directamente con la literatura testimonial concentracionaria propiamente tal, se refiere a la lógica de *calco* reproducible hasta el infinito frente a la lógica del *mapa* rizomático siempre en evolución: *principio de cartografía o de calcomanía*. La lógica arborescente del árbol respondería a una lógica de calco y reproducción que copia lo que ya está hecho. Inverso a los calcos, “el rizoma está relacionado con un *mapa* que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga” (2004: 25). Hacer el mapa y no el calco, proponen los teóricos; puesto que si mapa y calco se oponen es, precisamente, porque el primero está orientado en su totalidad a una experimentación que actúa sobre lo real y el segundo describe un estado de hecho, compensa las relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente oculto en los *oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje*.

Aunque en apariencia estos principios y categorías propuestos por Deleuze y Guattari se nos muestren un tanto abstractas y lejanas a nuestro objeto de estudio, lo cierto es que una adecuada interpretación de las mismas podría aportar, en gran medida y de manera novedosa, al entendimiento teórico de la literatura que abordamos. Las ideas del *mapa* y el *calco* responden, por un lado, al contexto dictatorial aludido que funciona bajo un esquema binario en el cual la copia y *reproducción hasta el infinito* de ciertas estructuras dominantes,

homogéneas y hegemónicas se imponen a un sinnúmero de estructuras rizomáticas, heterogéneas y siempre en construcción. Este fenómeno induce de cierta forma a otro que se desarrolla en el terreno de la escritura.

La literatura testimonial concentracionaria, a la que ya hemos dedicado el primer capítulo de este estudio, ha sido una de las herencias de aquel contexto cuyo eje principal se sustentó en el funcionamiento de la máquina antropológica bajo la lógica de un aparente binarismo. Como consecuencia de la experiencia traumática de la que surge, el testimonio concentracionario arrastraría consigo, también aparentemente y ya veremos por qué, aquella lógica binaria y dicotómica en lo referido a la imagen del mundo (mapa) que intenta reproducir y copiar (calco). De esta manera se ha expandido la creencia arraigada y conflictiva de que el libro, y el testimonio en este caso, debe reproducir, imitar, copiar, *calcar*, la realidad que transmite en tanto testimonio.

En ese sentido se podría entonces suponer, como hipótesis inicial, que el *real pasado* representaría el *mapa* deleuzoguattariano exponente del rizoma de la vida, de la realidad compleja, cambiante y múltiple; mientras que la literatura, el testimonio en este caso particular, sería el *calco* de ese real pasado reproducido, copiado, imitado, duplicado. Lo que sucede es que a aquella literatura, dadas ciertas características ya analizadas, le es imposible efectuar ese procedimiento de la reproducción idéntica al cual supuestamente ha estado destinada. De ahí también que varios críticos insistieran en sus diferencias con la autobiografía o el diario de vida. El testimonio, para no redundar en lo que ya se ha expuesto, no puede plasmar de forma exacta, análoga o paralela la realidad del *mapa-mundo* que describe. Lo que hace, en cambio, es crear un nuevo *mapa-libro* cuando selecciona y aísla con la ayuda de *procedimientos de contraste* lo que pretende reproducir pero que, en modo alguno, llega a ser simétrico.

“Siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa” (2004: 18) porque, precisamente, nunca resulta rigurosamente exacto que un calco reproduzca el mapa, es decir, que el libro, el testimonio, reproduzca la realidad que relata. Y el que imita, aseguran Deleuze y Guattari, al final siempre *crea su modelo*. Con esto quiero decir, y sugerir al mismo tiempo, que aquella creencia arraigada con la cual pudimos asociar el testimonio al calco y la realidad al mapa, puede ser desmontada y reestructurada en vista a un calco que

deviene mapa al crear su propia estructura rizomática, al crear su propio modelo; pues “cuando cree reproducir otra cosa, ya solo se reproduce a sí mismo” (18). A la vez que organiza, estabiliza, neutraliza las multiplicidades del *mapa-mundo* para copiarlas, el calco induce nuevas multiplicidades y va instituyendo, a la vez, un nuevo *mapa-libro* que remite constantemente al anterior. Por ello, reiteramos una vez más, no puede reconocerse un principio de binarismo en estas estructuras que mutuamente se completan.

La otra hipótesis que proponemos entonces en relación con la anterior está dirigida a pensar el testimonio, no como una imagen (calco) del mundo en su especificidad, sino como un mapa que *hace rizoma con el mundo*; un mapa que debe transitar primero, o simultáneamente, por aquella fase mientras se va constituyendo; un *mapa-libro* que se erige mapa a la par que calca otro mapa, es decir, a la vez que es calco del *mapa-mundo*. Estos procesos o devenires se desplegarían de manera sincrónica, complementaria y no en oposición uno del otro. El mimetismo, dirían Deleuze y Guattari, es un mal concepto producto de una lógica binaria para explicar fenómenos que tienen otra naturaleza; el libro-calco testimonial se acopla así al principio rizomático de un mapa en tanto *performance* que traza su propia ruptura, sus propias líneas de fuga y que lleva hasta el final su *evolución paralela* como mismo otras tantas multiplicidades rizomáticas de transformación:

El *mapa* no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El *mapa* es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social (2004: 17-18).

Si sustituimos en la cita deleuzoguattariana el término *mapa* por la palabra testimonio, advertimos que no solo las combinaciones de género y número del sustantivo se mantienen (detalle menor), sino que también, y esto es lo esencial, las cualidades y rasgos adjudicados al mapa resultan perfectamente ajustables a la estructura, tanto externa como interna, de un testimonio. Una vez va superando la reproducción infinita y el calco, la escritura evoluciona paulatinamente y acaece en un mapa (devenir mapa del calco) que, más allá de reproducir otro campo, construye el suyo propio y produce sus propias estructuras rizomáticas siempre sujetas a modificaciones. Como parte de todo este proceso evolutivo, creador y no binario,

se vuelve complejo establecer clara y diferencialmente cómo y cuándo acontece uno u otro fenómeno; llegándose a confundir y a *conectar*, de esta manera, el calco con el mapa y permitiendo “relacionar las raíces o los árboles con un rizoma” (2004: 19).

La literatura testimonial puede entonces proceder por calco, pero, a la vez, puede “ponerse a brotar, a producir tallos de rizoma” (2004: 20) y devenir mapa en una *mutación perversa* que deja en entredicho la hegemonía del significante. Un acontecimiento microscópico, dicen Deleuze y Guattari, altera completamente el equilibrio del poder local. Así las estructuras arborescentes, los calcos, “podrían abrirse en todos los sentidos, hacer a su vez rizoma” (20) y producir tallos que se confunden con las raíces o que se conectan con ellas sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos *usos extraños*: “Hay, pues, agenciamientos muy diferentes, mapas-calcos, rizomas-raíces, con coeficientes de desterritorialización variables. En los rizomas existen estructuras de árbol o de raíces, y a la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz pueden ponerse a brotar en forma de rizoma” (20).

Acercándonos ya al final de este apartado mencionaremos brevemente, como último rasgo del rizoma deleuzoguattariano, su carácter político. La tensión entre la naturaleza rizomática y arborescente se puede examinar y distinguir en la literatura testimonial que estudiamos en varias direcciones. Una de ellas, la que nos interesa en este punto específico, es la que se establece de manera macro entre el sujeto (los detenidos) y el Estado (los militares). Los primeros, quienes asumen una postura rizomática, se resisten al modelo arborescente del poder hegemónico de los segundos. El Estado, que evita y/o no reconoce las multiplicidades, instaura una máquina disciplinaria cuyo propósito se dirige a reproducir los comportamientos y las conductas de los sujetos detenidos en base a una lógica arborescente, homogénea y totalitaria. Lo que aquí se tiene en juego, entonces, es el enfoque arborescente (binario) frente al enfoque rizomático (múltiple). Es una pugna siempre en desarrollo que solo tendría solución en “una multiplicidad acentrada que incluye un número finito de estados y de señales de velocidad homóloga” (2004: 22). Esta es la salida, señalan los teóricos, que logra deshacer los binarismos por los que, inevitablemente, tenemos que transitar. Solo de esta manera se puede alcanzar “la fórmula mágica que todos buscamos: pluralismo=monismo, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos” (25).

2.3- El poder soberano de un Leviatán sobre la *nuda vida* de un *homo sacer*

«Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente»

Michel Foucault

En lo analizado durante este segundo capítulo hemos podido detectar cómo a través de una construcción ficcional del hombre se ha instituido una oposición radical entre el ser humano y el animal no-humano en tanto dos regímenes de existencia diferentes e irreconciliables. Aquella construcción impuesta desde la tradición occidental ha marcado una línea separatista entre dos especies y ha colocado al hombre en una posición de dominio total respecto al resto de los vivientes. Este proceso de solidificación de lo “propriadamente humano” ha venido aparejado, además, de un proceso de no reconocimiento de la animalidad que habita en el hombre y, junto con ello, de una supresión de tales rasgos como si se tratase de una dimensión inaceptable de la existencia humana.

Con Agamben pudimos observar el funcionamiento de una máquina antropológica que sirve de mecanismo en aquella construcción identitaria impuesta por el hombre quien, a su vez, debe producir el reconocimiento de lo humano a través de un corte de flujos inmediatamente político. La máquina establece e impone así una relación entre el cuerpo y la política que elabora y define cuáles son los rasgos definitorios de lo humano y de lo animal. Este fenómeno, que reconoce la construcción y distinción de lo viviente a través de mecanismos políticos, es lo que se ha denominado *biopolítica*; de ahí que varios teóricos hayan considerado que en la base de la misma se hallen las reflexiones sobre la animalidad al comprender que la vida del ser humano, como sujeto biológico, se inserta en la vida del hombre como ente político.

La noción sobre el concepto de *biopolítica* ya se conocía desde inicios del siglo XX, pero es el filósofo francés Michel Foucault quien, entre 1974 y 1979, desarrolla teorías más concretas sobre esta definición con el propósito de examinar una de las variantes que asume el poder en la modernidad a partir de dos terrenos específicos: el biomédico y el económico. Su reconocida obra *Vigilar y castigar* (1975) se considera como uno de los antecedentes inmediatos al tratamiento de la biopolítica en donde Foucault no solo analiza las relaciones

de poder y su manifestación en nuestra sociedad, sino que plantea un estudio minucioso del derecho penal, las técnicas de control y la microfísica del poder desde el siglo XVIII hasta el XIX en cuyas bases se asentó, según señalara, el nacimiento del hombre deshumanizado del humanismo moderno.

El estudio de Foucault no se centra solamente en el aspecto represivo de la pena, sino también en sus efectos positivos, considerando así el castigo como una función social compleja; aborda, además, los métodos punitivos desde la perspectiva de la táctica política y no meramente como consecuencia de la ley; analiza la historia del derecho penal y de las ciencias humanas como dependientes de un mismo proceso de formación epistemológico–jurídico; y examina si el desplazamiento de la pena del cuerpo al alma y la inserción de un saber científico en el ámbito penal implican un cambio en la forma en que el cuerpo se ve atravesado por las relaciones de poder. Estas cuatro premisas generales son las que pautan la investigación del teórico francés y a las que obedece la misma. Es por ello que su propuesta se enfoca, esencialmente, en el funcionamiento de las técnicas y los dispositivos que facilitan el control del cuerpo a través de *las disciplinas*:

La disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una física o una anatomía del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones especializadas, ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado, ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (2002: 130).

Para Foucault, son estos dispositivos y relaciones de fuerzas y prácticas disciplinarias los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época moderna. Este poder disciplinario, que se aplica ahora a los cuerpos directamente, no pretende extraer resultados materiales sino energía y tiempo, a la vez que establece como elemento de medida la *norma* en lugar de la *ley*: la maquinaria del poder funciona así sobre el sujeto de forma individualizada. Pero es durante la segunda conferencia dictada por Foucault en el curso de medicina social, celebrada en 1974 en Brasil, cuando el investigador hace alusión al término *biopolítica* para apuntar a los mecanismos de los gobiernos que desde el siglo XVIII habían intervenido en los procesos asociados con la vida de las poblaciones:

El capitalismo, que se desenvuelve a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad Biopolítica; la medicina es una estrategia Biopolítica (1977: 5).

Posteriormente, en su obra *Historia de la sexualidad I* (1975), Foucault profundizaría un poco más en estas teorizaciones exponiendo nuevas ideas respecto a las disciplinas sobre el cuerpo y las regulaciones de la población como “los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (1998: 83). En el texto mencionado, el investigador explica que el establecimiento de esa gran tecnología de doble faz (anatómica y biológica, individualizante y especificante) caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar, sino invadir la vida enteramente. De esta manera, *la vieja potencia de la muerte*, que simbolizaba el *poder soberano*, administra ahora cuidadosamente los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, dando inicio así a la era de un *biopoder*.

Las escuelas, cuarteles, talleres, hospitales, fábricas, entre otros, son los lugares que detecta Foucault como mayores exponentes de los factores de segregación y jerarquización sociales de ese biopoder que va incidiendo en las fuerzas de unos y otros y que garantiza relaciones de dominación y efectos de hegemonía. De ahí que Foucault planteara que, si se ha denominado como *biohistoria* a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, también se podría hablar de *biopolítica* cuando se trata de aquello que “hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (1998: 85). Esto no significa, explica Foucault, que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren: escapa de ellas sin cesar. Sin embargo, lo que pudiese ser llamado como “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se instala en el momento en que la especie entra *como apuesta del juego* en sus propias estrategias políticas.

La medicina y la economía representarían entonces los dos ámbitos estratégicos de ese biopoder que intentará mantener con vida al cuerpo individual y colectivo, a la vez que lo hará producir. Ya no se sanciona espectacularmente con el suplicio y la muerte, sino que se

pretenden e intentan combatir las actitudes desviadas de la *norma*. De ahí la alusión del filósofo francés a ciertas instituciones disciplinarias que, encargadas de la individualización de los sujetos y de los controles del escenario colectivo en que confluye el cuerpo social de la población, hacen eco de los fines del biopoder en tanto entidades regularizadoras que buscan determinados “niveles de equilibrio”. Al controlar, gestionar, administrar los cuerpos y las poblaciones, el poder se convierte en el aparato que, de manera implacable, pero sutilmente a la vez, administre la vida social e individual de los sujetos:

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo (Foucault, 1998: 85).

A diferencia de Foucault, quien consideraba que la biopolítica era un fenómeno concretamente moderno impuesto junto al paradigma de la soberanía, Agamben sostiene que la biopolítica es la base en la que siempre se ha asentado la política occidental y, por tanto, ha estado presente en el paradigma del poder soberano desde su nacimiento. Con esto, el filósofo italiano ensancha el paradigma de la soberanía al propio nacimiento de la política concibiéndola desde siempre como una *biopolítica* que opera mediante la lógica soberana inscrita en la posibilidad de matar. Al mismo tiempo, postula Agamben como una de sus tesis, esa biopolítica permite la suspensión de los derechos en un *estado de excepción* (que se convierte en regla) y somete a los cuerpos a producir una *nuda vida* en lugar de matarlos. Desde el inicio de su texto *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, el filósofo anuncia las que serán sus principales hipótesis a desplegar respecto al biopoder:

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y

zoé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (1998: 18-19).

Este planteamiento agambeano anuncia concisamente su postura en relación a la biopolítica como componente esencial de la cultura occidental basada, desde sus inicios, en una *nuda vida* que se incluye por exclusión de la vida política. De ahí que la política moderna no sea más que una expansión, un desarrollo extremo, de aquel paradigma biopolítico originario procedente de las concepciones del derecho y la teología romana cuya mayor expresión, a decir de Agamben, han sido los totalitarismos del siglo XX. Las propuestas agambeanas se dirigen así, de cierta forma, a repensar de manera profunda las lógicas de poder de las categorías dicotómicas en aras de reformularlas y/o abandonar algunas de ellas que permanecen en la actualidad como peligro inminente.

La primera dicotomía del pensamiento antiguo a la que Agamben alude para desarrollar sus hipótesis en torno a la biopolítica es la de *bíos* y *zoé* (existencia política-*nuda vida*). Esta es, para el filósofo, “la pareja categorial fundamental de la política occidental” (1998: 18). Al no disponer de un término único que expresara lo que comprendemos por *vida*, los griegos se valieron de dos palabras distintas para conducir a tal significado: *bíos* expresaba la forma de vivir propia de un individuo o grupo y *zoé* indicaba el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos. La primera era una vida cualificada e incluida en el ámbito de la *polis*. La segunda, en cambio, representaba una simple vida natural que era excluida de la vida política-pública y confinada, como *mera vida* reproductiva, al ámbito de lo privado (*oikos*).

Foucault ya se había referido a esta definición, apunta Agamben, cuando sintetiza el proceso mediante el cual la vida natural (*zoé*) comienza a ser incluida en los mecanismos del poder estatal; transformándose así la política, como parte de los umbrales de la vida moderna, en biopolítica. Esto traería aparejada una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas, añade Agamben siguiendo los postulados foucaultianos, y facilitando de esta manera tanto la posibilidad de proteger la vida como la posibilidad de autorizar su exterminio. Este ingreso de la *zoé* en la esfera política, que Foucault había detectado como fenómeno contemporáneo, sería para Agamben en realidad una reactivación o reactualización de aquella estructura originaria occidental. La producción de un cuerpo biopolítico sería, en ese caso, la aportación original del clásico poder soberano:

La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la *nuda vida*, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii* (1998: 16).

De esta manera, la política en la modernidad se funda en una *inclusión por exclusión* de la *zoé* en la *polis*; es decir, se incluye en la esfera política lo que ya ha sido excluido de ella misma convirtiendo en regla el *estado de excepción*. Y es en este ámbito biopolítico —en que se forjaron “los enigmas que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es sólo el más inquietante de ellos)” (13)— donde mismo pueden ser resueltos aquellos *enigmas*. Con la caracterización de la *polis* a partir de la oposición entre el simple hecho de vivir, la *nuda vida* (*zoé*) y el vivir bien, la vida políticamente cualificada (*bíos*), Agamben retoma y renueva una definición aristotélica que ya había puesto de relieve la existencia de una jerarquía de formas vidas en el ámbito político de los estados. Esta oposición, además de excluir, provoca una implicación al mismo tiempo y en la misma medida; es decir, se excluye de la *polis* a la *nuda vida* y, a la vez, esta exclusión implica que se es o se tiene una *nuda vida*.

Sobre los análisis que se han desarrollado respecto a este fenómeno aristotélico, Agamben considera que lo que debería ser aún objeto de interrogación no se relaciona solamente con los sentidos y los modos posibles de la articulación del *vivir bien* como fin y propósito de lo político. Resulta necesario, más bien, preguntarse por qué la política occidental se ha constituido por medio de una exclusión (que también es una implicación) de la *nuda vida*: “¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?” (1998: 16). Esta es una de las interrogantes que sugiere Agamben frente a la fórmula aristotélica que plantea una *inclusión por exclusión* y desde la que se forja una política donde el *vivir* debe transformarse en *buen vivir* y donde la *nuda vida* es la que siempre deberá ser politizada.

La *polis* no es entonces el lugar de una exclusión absoluta, sino ese lugar de transformación donde el hombre es considerado como un animal viviente, retomando la cita foucaultiana del inicio, y donde podría ser considerado, *además*, un ser capaz de una

existencia política. Y es precisamente en el significado de ese *además*, alerta Agamben, donde se halla el sentido problemático de aquella frase al no concebir a todo animal humano viviente como beneficiario natural de una vida política. La *nuda vida*, claro exponente de tal fenómeno, es quien tiene entonces el “singular privilegio”, afirma Agamben, de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres. Con ese esquema aristotélico, relacionado estrecha y directamente al paradigma humanista, se pone así en juego la *nuda vida* del ciudadano como nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad. En aquella relación de inclusión por exclusión lo que se deja al descubierto es que existe una vida que se incluye en lo político porque debe ser transformada, porque algo en ella debe ser eliminado, excluido o cambiado si quiere pertenecer a la *polis*. Ese algo que debe ser separado del hombre es precisamente lo que lo definiría como *mero viviente*. Ese algo de lo que el sujeto debe separarse es lo que la vida política ha considerado como ajeno a lo “propio del hombre”, lo que le hace romper las reglas, oponerse al orden, a la norma y a la homogeneización. Ese algo podría ser, en efecto, la esencia animal del hombre.

De ahí que Agamben considerara que “la *politización* de la *nuda vida* es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (1998: 17). Cuando se asume esta tarea, explica el teórico italiano, la modernidad no hace otra cosa que declarar su fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica: la binaria que establece límites entre hombres y animales y, junto con ello, la distinción entre los propios seres humanos excluyendo a algunos de una vida políticamente reconocida. Esta biopolítica se va fortaleciendo en la medida en que el ser humano separa de su *nuda vida* la esencia animal que lo caracteriza; a la vez que mantiene con ella una relación de exclusión inclusiva para intentar transformarla, politizarla, convertirla en una vida cualificada y no enajenada. Y es en esa interacción, en ese *estado de excepción*, donde se encuentra, apunta Agamben, el fundamento oculto de todo sistema político.

La definición agambeana de *nuda vida* viene de la mano, por otra parte, con la “oscura figura del derecho romano arcaico” (1998: 18) referida al *homo sacer* que se incluye en el orden jurídico solo bajo la forma de su exclusión. Aquella apunta a una vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que resulta, a la vez, *in-sacrificable*; es decir, que existe la posibilidad absoluta y legal de que cualquiera la elimine, pero que no puede ser dada en

sacrificio, por ejemplo, a los dioses. O sea, es sacrificable para los hombres, para el *soberano*, pero no es sacrificable para los dioses. De esta manera quedan apresados, en la forma de la excepción, la *nuda vida* y “el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacrificable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite” (20).

El ser humano que se ha librado de una muerte ritual religiosa puede así ser asesinado por cualquier *soberano* (“sin considerarse homicidio”). El *homo sacer*, que posee una doble traducción del latín como hombre sagrado y/o hombre maldito, se encuentra siempre expuesto a un posible homicidio cuyo asesino nunca será considerado como tal ya que la ley no aplica para el hombre sagrado, o “maldito”: “¿Qué es, pues, esa vida del *homo sacer*, en la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebate y la insacrificabilidad, y que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino?” (1998: 96). La figura sagrada del *homo sacer* representa en sí misma una contradicción tanto conceptual como formal.

¿Por qué se le llama *sagrado* a un hombre que puede ser asesinado por cualquiera? El hombre sagrado, explica Agamben, era aquel a quien el pueblo había juzgado por un delito y que por ello no podría ser sacrificado en un ritual religioso, pero cuyo homicidio tampoco sería condenado: “En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida». De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro” (1998: 94). Esta contradicción conceptual se acentúa aún más cuando tenemos en cuenta la extraña circunstancia del posible asesinato del hombre *sagrado* quien es, a la vez, un hombre *in-sacrificable*. Es por ello que resulta extremadamente raro y confuso, y Agamben insiste en esto, que mientras se prohíbe violar cualquier cosa sagrada, se permita, al mismo tiempo, matar al hombre sagrado. Sucede, considera el italiano, que esta enigmática figura del derecho romano arcaico, cuyos rasgos contradictorios exigen ser explicados, entra en resonancia con la categoría religiosa de lo sagrado en el momento en que esta se encuentra en un proceso de irrevocable semantización que la conduce a asumir significados opuestos. Esto acontece cuando los conceptos pierden su inteligibilidad inmediata y, como cualquier término vacío, pueden cargarse de sentidos contradictorios. No obstante:

No es la pretendida ambivalencia de la categoría religiosa de lo sagrado la que puede explicar el fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*, por el contrario, sólo una atenta delimitación previa de las

respectivas esferas de lo político y de lo religioso puede permitir comprender la historia de su imbricación y de sus complejas relaciones. En cualquier caso es importante que la dimensión jurídico-política originaria que se manifiesta en el *homo sacer* no quede recubierta por un mitologema científico que no sólo es incapaz de explicar nada por sí solo, si no que está necesitado él mismo de explicación (Agamben, 1998: 105).

Para Agamben, lo que define entonces la condición del *homo sacer* no es aquella pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, sino el carácter particular de la doble exclusión (religiosa y jurídica; divina y humana) y la violencia a las que este se halla expuesto. Esa violencia, que no es considerada homicidio ni sacrificio, queda fuera de toda clasificación y, por ende, de toda condena; abriendo asimismo una esfera del actuar humano que no se ha considerado ni ritual ni profano. Dicha esfera límite de la acción humana se sostiene únicamente, considera Agamben, en el *estado de excepción* donde se incluye, por exclusión, al *homo sacer* en la vida política. Es en ese espacio de indeterminación donde el hombre sagrado in-sacrificable puede ser asesinado por cualquiera.

También por eso Agamben ha considerado una *irresponsable ceguera historiográfica* el haber pretendido restituir al exterminio de los judíos un aura sacrificial mediante el término *holocausto* cuando sabemos que tal concepto alude, en el ámbito religioso, a los *sacrificios* del cuerpo animal ofrecido a las divinidades durante los ritos religiosos paganos en Grecia y Roma. El judío, en cambio, no era precisamente esta figura ritualmente sagrada, sino que, bajo el nazismo, era el “referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable” (1998: 147). De ahí que el matar a los judíos no constituye la ejecución de una pena capital ni un sacrificio; representa más bien sólo la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal:

La verdad difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que, con todo, debemos tener el valor de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, «como piojos», es decir como *nuda vida*. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica (1998: 147).

El haber confundido el fenómeno jurídico-político sobre el *homo sacer* con un fenómeno genuinamente religioso ha sido la causa principal y la raíz de “dos equívocos que han marcado en nuestro tiempo” (1998: 111); es decir, los estudios de la soberanía y de lo sagrado. De ahí que Agamben considere que *sacer* no es precisamente la fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *augusto* y, a la vez, *abyecto* de algo, sino que resulta de la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano: “Así de compleja es la estructura originaria en que se funda el poder soberano” (112). Como parte de esta construcción política del hombre, Agamben examina también otro de los fenómenos consecuentes de una estructura binaria, radical e invariable en apariencia, en la que se oponen las figuras del *homo sacer* y del soberano, la *nuda vida* y la vida políticamente cualificada. Lo que se cuestiona el teórico, y que resulta un detalle esencial para los propósitos analíticos de esta investigación, es si la estructura *análoga* de la soberanía y de la *sacratio* están vinculadas de algún modo y si pueden así iluminarse recíprocamente.

De acuerdo a la propuesta agambeana, el soberano y el *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que, en sus dos límites extremos, poseen una misma estructura y se encuentran correlacionadas: “soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (1998: 110). En ese sentido, explica Agamben, ambas figuras se comunican en la figura de un actuar situada, como habíamos visto, tanto fuera del derecho humano como del divino. Esta tercera figura delimita, de cierta manera, el primer espacio político en sentido propio desde fuera del ámbito religioso y del profano, fuera del orden natural y del orden jurídico, fuera de la vida humana y de la vida divina. En tal figura, punto de contacto y de indistinción entre el soberano y el *homo sacer*, no prevalece ni el *bíos* político ni la *zoé* natural, sino una indeterminación en donde “ambos se constituyen recíprocamente” (1998: 117) a la vez que se implican y se excluyen de manera constante. Es aquí, asegura Agamben, donde el cuerpo del soberano y el cuerpo del *homo sacer* entran en esa zona de imprecisión en la que parecen confundirse, en esa zona de indistinción entre lo humano y lo animal. Este fenómeno rompería, una vez más, con el paradigma binario occidental en el que ha intentado asentarse siempre el poder hegemónico dominante en aras de una mayor segmentación y control de las vidas humanas negando y descuidando las multiplicidades, las líneas de fugas, los contagios, los posibles devenires de todo lo viviente.

Otra de las paradojas de la soberanía, en la que también se esconde un punto de comparación e indistinción entre el soberano y el *homo sacer*, es que tanto el uno como el otro se encuentran simultáneamente fuera y dentro del ordenamiento jurídico. Agamben se apoya en algunas de las conceptualizaciones que hiciera el jurista y filósofo alemán Carl Schmitt al definir al soberano como aquel que puede decidir sobre el estado de excepción:

Si soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo, entonces cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida «*in foto*» (Schmitt). La precisión «al mismo tiempo» no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja de la soberanía puede formularse también de esta forma: «La ley está fuera de sí misma», o bien: «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley» (1998: 27).

El soberano puede entonces suspender la ley, a la vez que decide sobre ella, sin dejar de pertenecer por ello al orden jurídico; puede colocarse *legalmente* fuera de la propia ley ya que esta es la que, justamente, le ha permitido al soberano suspenderla. De ahí que esta figura se encuentre dentro de la jurisdicción cuando ejerce una suspensión autorizada y, al mismo tiempo, se encuentre fuera de dicha jurisdicción cuando esta queda suspendida. Por ello el soberano, como mismo el *homo sacer*, queda situado en una zona de indistinción entre el afuera y el adentro de la ley. Solo reflexionando sobre esta topología implícita en la paradoja de la soberanía y comprendiendo su estructura es que podemos entender, asegura Agamben, hasta qué punto el poder soberano (político) marca el límite (de principio y de fin) del orden jurídico; es decir, que finalmente es el mismo soberano quien “crea y garantiza la situación” para que el derecho obtenga su propia vigencia. Con el término *situación* los autores aluden al estado de excepción, a esa suspensión intencional de la norma que provoca y reafirma al mismo tiempo su existencia mediante una delimitación de lo que ha quedado adentro de la ley y fuera de ella.

Lo que caracteriza la excepción, por otra parte, es que lo excluido no queda por ello radicalmente fuera de la ley y privado de conexión con la norma: por el contrario, mantiene una relación con ella en forma de *suspensión*: “La norma se aplica a la excepción

desaplicándose, retirándose de ella” (Agamben, 1998: 30). De ahí que el estado de excepción no sea el caos que precede al orden, como bien argumentara el teórico italiano, sino la situación que resulta de la suspensión de ese orden. No se trata, por tanto, de *neutralizar o controlar un exceso*; lo que la excepción soberana se propone es, en cambio, crear y/o definir el espacio mismo donde el orden jurídico-político pueda tener valor y vigencia. Dicho orden jurídico, no obstante, continúa siendo *esencialmente ilocalizable* aún cuando sea posible adjudicarle, según la ocasión aclara Agamben, ciertos límites espaciales y temporales bien definidos. A esa *potencia* de la ley que le permite mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose, el autor la denomina como *bando*; la relación de excepción será entonces una relación de bando:

El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden [...] Es en este sentido en el que la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: «No hay un afuera de la ley». La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el *Abandono*. La potencia insuperable del *nomos*, su originaria «fuerza de ley», es que mantiene a la vida en su bando abandonándola (Agamben, 1998: 44).

Para Agamben, el *bando* se identifica con la forma límite de la relación desarrollada en el estado de excepción entre el *homo sacer* y el soberano; de ahí que analizara la estructura original de la soberanía como una estructura de bando, de abandono. La relación de excepción que caracteriza el paradigma biopolítico occidental es así una *relación de bando* en tanto se abandona la vida natural a un poder soberano absoluto que la transforma en *mera vida* y la expone a la muerte. La estructura del bando soberano es la de una ley que *está vigente*, apunta el teórico, pero que *no significa*; una ley que “se mantiene únicamente como *punto cero* de su contenido” (1998: 70-71) y que incluye a los hombres en una pura relación de abandono. Jean-Luc Nancy es para Agamben el filósofo que ha pensado con mayor rigor esa experiencia de la ley implícita en la vigencia sin significado. El teórico francés identifica, en una pasaje retomado por su homólogo italiano, la estructura ontológica del *abandono* que se produce siempre respecto a una ley y que ha regido toda la historia de Occidente.

En tal sentido, Nancy menciona que “la privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto” (en Agamben, 1998: 80). De ahí que entienda el *abandono* como la *obligación* de comparecer absolutamente ante la ley en su

totalidad. De esta manera, el *ser puesto en bando* implica quedar expuesto a la ley de manera total, entregado a lo absoluto de la ley. Siguiendo esta idea de Jean-Luc Nancy, Agamben anticipa al respecto una primera hipótesis: “restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la *figura originaria* de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (1998: 108). Esta vida humana, a la que se puede dar muerte pero que es insacristicible, se politiza así solo mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte donde queda apresada. De ahí que Agamben haya planteado también una tesis que anuncia que lo que ese bando mantiene unidos son, precisamente, a la *nuda vida* y al poder soberano.

Ahora bien, el espacio, el lugar preciso donde las relaciones de excepción y de bando han tenido su expresión más elevada y estable es, a consideración del filósofo italiano, el campo de concentración. Este es el escenario que representa el paradigma biopolítico moderno por excelencia donde la ley queda suspendida y la excepción se vuelve un estado permanente, una regla. Cuando Agamben intenta localizar visiblemente a eso *ilocalizable* que es el estado de excepción, como estructura política fundamental de *nuestro tiempo*, el resultado siempre ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración, en rigor, es el espacio correspondiente a aquella estructura originaria del *nomos*, de lo humano, del hombre. Lo anterior se pone de manifiesto, explica el autor, en el hecho de que mientras el derecho penitenciario no está fuera del ordenamiento normal (constituye solo un ámbito particular del derecho penal), la constelación jurídica que preside el campo de concentración es la ley marcial o el estado de sitio; es decir, este se convierte en un escenario, estatuto o régimen de excepción donde se han concedido facultades preponderantes y extraordinarias a las fuerzas armadas o a la policía respecto a la administración de la jurisdicción a través de actos de represión. Es sabido, además, que durante la vigencia de estos períodos de excepción bajo la ley marcial quedan suspendidas, en mayor o en menor medidas, las garantías constitucionales y los derechos normalmente reservados a todo individuo. Es este espacio de excepción el que ha determinado así, asegura Agamben, la crisis del viejo *nomos de la tierra* al romper definitivamente el nexo entre localización y orden jurídico.

Agamben define el campo de concentración como el espacio que se abre cuando el estado de excepción, propio de situaciones extraordinarias e inusuales, comienza a devenir la regla. El campo adquiere así una fase estable y se convierte en “el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca” (1998: 217) donde el poder no tiene frente a sí más que la pura vida biológica (la *zoē*) sin mediación alguna. Los *habitantes* son reducidos integralmente a una vida desnuda cuyo exterminio se materializa en acciones instrumentalizadas que no poseen propósito alguno y que solo se sirven a sí mismas. El sobreviviente de Auschwitz, Primo Levi, relata un pasaje en *Si esto es un hombre* que ejemplifica tal fenómeno:

Y precisamente: empujado por la sed le he echado la vista encima a un gran carámbano que había por fuera de una ventana al alcance de la mano. Abrí la ventana, arranqué el carámbano, pero inmediatamente se ha acercado un tipo alto y gordo que estaba dando vueltas afuera y me lo ha arrancado brutalmente. —*Warum?* —le pregunté en mi pobre alemán. —*Hier ist kein warum* (aquí no hay ningún porqué) —me ha contestado, echándome dentro de un empujón. La explicación es sencilla, aunque revuelva el estómago: en este lugar está prohibido todo, no por ninguna razón oculta sino porque el campo se ha creado para ese propósito (Levi, 2002: 15).

El “producto” más extremo del campo de concentración es entonces esta figura a la que se ha obligado a portar una *nuda vida* eliminando de ella todo rastro de *bíos* y subyugándola al poder soberano. Para Agamben, en el lenguaje del Langer, esta figura estaría encarnada en su punto más extremo por el *musulmán*, el prisionero que ya ha perdido casi todas sus cualidades humanas, así como la capacidad para enfrentar los desafíos de sobrevivencia que el campo le impone. Este es, había señalado el filósofo, el sujeto típico de la modernidad, un *homo sacer* “realizado”. Ya habíamos aludido a los rasgos esenciales de esta figura en apartados anteriores, no obstante, recordemos que el sujeto que simboliza al *musulmán* se halla en un estado de invalidez total que le imposibilita cualquier reflexión en torno a lo que sucede y, por ende, la capacidad para una posible restitución es prácticamente nula en él. Esta figura tan compleja y difícil de describir solo podría entenderse, propone Agamben, si se la concibe como consecuencia del desarrollo radical de la lógica del poder soberano y del paradigma biopolítico del que se sostiene. De ahí que sea en esta imagen “renovada” del *homo sacer* donde reside uno de los puntos cruciales de las teorías agambeanas que descubren en ella el resultado más directo y atroz del biopoder. En dichos sujetos se materializa, se hace real, la *nuda vida* descrita por Agamben que había regido toda la cultura

occidental y que, de manera constante, ha ido mutando y perfeccionándose en nuestros tiempos. Pero continúan siendo, en esencia, lo mismo: vidas insacrificables a las que, sin embargo, cualquiera puede eliminar; vidas creadas y producidas por el propio hombre.

Frente al proyecto agambeano, resultan interesantes las críticas que hiciera Derrida a la radicalidad dicotómica del mismo durante sus seminarios *La bestia y el soberano* (2001-2003). Para el teórico franco-argelino, no se trata, únicamente, de estudiar las interpretaciones que ha suscitado el hombre como *animal político*, sino también de explorar las lógicas internas que han ido estableciendo las relaciones jerárquicas entre los hombres y los animales, entre el *bíos* y la *zoé*, entre la bestia y el soberano. En ese sentido, Derrida consideraba que la lectura de Agamben sobre la diferenciación entre *zoé* y *bíos* era bastante antojadiza, tramposa y precaria. A criterio del filósofo, entre aquellas dos definiciones no se logra nunca una distinción absolutamente rigurosa; tal segmentación, declara, no reviste el carácter excluyente, constante y estricto que Agamben le había atribuido a casi todos los argumentos sobre la biopolítica y la soberanía en *Homo sacer*. Por ello Derrida insiste, durante sus últimos seminarios, en que la separación y diferenciación entre *bíos* y *zoé*, entre vida natural y vida cualificada, no le parece un instrumento fiable y eficaz para acceder a aquel *acontecimiento fundador* aristotélico en el cual se habría basado Foucault y, posteriormente, también Agamben:

No veo ninguna diferencia clara y necesaria, en este caso, entre «atributo del ser vivo como tal» y «diferencia específica que determina al género *zôon*». Aristóteles bien pudo decir —y, en mi opinión, lo dijo muy bien— que «el atributo del ser vivo como tal» (por lo tanto, la vida desnuda, diría Agamben), el atributo de la vida desnuda *del ente llamado hombre*, es político; ésta es su diferencia específica. La diferencia específica o el atributo del ser vivo del hombre en su vida de ser vivo, en su vida desnuda, si quieren ustedes, es ser político (2010: 384).

El *además* de la cita foucaultiana que utilizamos al inicio de este apartado es para Derrida, en efecto, lo que otorga al hombre dos posibilidades perfectamente recíprocas, o *reciprocables*, complementarias (animal vivo y, *además*, capaz de una existencia política). Ni siquiera en los griegos, ni en Aristóteles, añade Derrida, existe una oposición estable entre ambas definiciones de vida que Agamben se empeña en remarcar. Esto lleva al teórico a reafirmar, en contraposición con su homólogo, la existencia de una *zoé* cualificada y no desnuda, una *zoé* con atributo político, un hombre siempre político: “Dicho de otro modo,

es zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio” (2010: 404). No se trata, por ende, de recalcar diferenciaciones antagónicas con el fin de conceder mayores exactitudes, sino de desmarcar las fronteras de exclusión y/o inclusión que impone la concepción biopolítica agambeana y ver cómo esta propia categoría formulada por el hombre humanista es la que implica y supone aquellos procesos de segmentación.

A lo largo de estas trece sesiones, Derrida sacude una vez más aquel umbral humanista donde el hombre y el animal han sido radicalmente enfrentados. En esta ocasión, el filósofo acude a la proclamación de una analogía directa entre la bestia (vida natural) y el soberano (vida política) que al compartir ese común *estar fuera de la ley* llegan a parecerse de una forma turbadora; “se requieren y se recuerdan entre sí, el uno al otro”, existe entre ellos “una especie de oscura y fascinante complicidad, incluso una inquietante atracción mutua, una inquietante familiaridad, un *unheimlich*, *uncanny*, asedio recíproco” (2010: 36). Ese parecido turbador entre la bestia y el soberano, esa *superposición inquietante*, esa *cuasi-coincidencia*, amplía Derrida, es lo que explica y engendra una especie de *fascinación hipnótica* o de *alucinación irresistible* que nos hace ver y proyectar el rostro de la bestia por debajo de los rasgos del soberano y descubrir en la bestia indomable una figura del soberano:

En el vértigo de esta alucinación *unheimlich*, *uncanny*, estaríamos como presos de un asedio o, más bien, del espectáculo de una espectralidad: asedio del soberano por la bestia y de la bestia por el soberano, uno habitando o albergando al otro, uno convirtiéndose en el anfitrión y en el huésped íntimo del otro, el animal convirtiéndose en el huésped y en el anfitrión (*host* y *guest*), también en el rehén, de un soberano del que sabemos, por lo demás, que también puede ser muy bestia, sin que eso afecte en absoluto la omnipotencia garantizada por su función (Derrida, 2010: 37).

La tradición humanista occidental se había encargado de ir creando la imagen de un soberano que se impone superior y dominante frente a la naturaleza animal. Este ser político que se manifiesta, por su propia soberanía, superior a la bestia a la que “domina, somete, domeña, domestica o mata” (47) puede, contradictoriamente, revestir también la misma máscara de la animalidad o bestialidad sobre la que pretenderse elevarse. En ese sentido, habría explicado Derrida, es que la figuración del hombre político, “y especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad” (2010: 47) padece una contradicción manifiesta en la doble imagen que porta: la del hombre político superior a la animalidad y la del hombre político como animalidad. De ahí que el teórico se preguntara el motivo por el

cual la soberanía política ha sido presentada tan pronto como aquello que se eleva por encima de la bestia cuando la propia figura del soberano encarna en sí una bestialidad, independientemente de que esta sea monstruosa, mitológica o fabulosa. En busca de una respuesta a aquel cuestionamiento en torno a la alegoría o fábula del animal monstruoso, el teórico franco-argelino se apoya en la imagen del *Leviatán* que *reina sobre todas las fieras* y que *no tiene igual en la tierra*. Derrida advierte que el *Leviatán* de Thomas Hobbes registra el arte humano en la lógica de una imitación del arte divino. Este arte, que es *la réplica más excelente del arte de Dios*, a falta de poder engendrar un animal natural opta por *fabricar* uno artificial. El hombre de la soberanía clásica occidental excluye entonces de ese modelo artificial todo aquello que no es “lo propio del hombre”: excluye a la bestia, es decir, se excluye a sí mismo.

El Estado, el soberano, el hombre artificial, el hombre productor y producto de su propio arte que imita el arte de Dios es entonces, en palabras de Hobbes, el Leviatán; un *cuerpo monstruoso*, un hombre artificial fabricado como hombre político por el hombre cuyo punto de partida se encuentra en la soberanía indivisible y no compartida. Ese animal artificial, esa alma artificial que es el Leviatán imita el arte natural de Dios y produce autómatas, máquinas que *parodian (a través de una mimesis humana)* la vida natural creada por Dios. La soberanía, por tanto, resultará cualquier cosa menos natural; “es el producto de una artificialidad mecánica” (2010: 48), un artefacto, una “creación” del hombre, una *monstruosidad*. Por ende, el soberano, agrega Derrida siguiendo a Hobbes, es una especie de robot, de monstruo animal que, en la figura del hombre, es más fuerte que el hombre natural. Esta máquina estatal y *protética* debe, sin embargo, remedar, calcar y reproducir, hasta el último mínimo detalle, al ser vivo que la produce; es decir, a la bestia. De esta manera se anuncia, indica Derrida, nuestra primera pareja, dúo, incluso duelo, pero asimismo una alianza: la bestia y el soberano (la bestia y Dios, la bestia y el Leviatán); la bestia *es* el soberano, el hombre es la bestia para el hombre. Asediados por virtuales diferencias que los contrapondrían como dos vivientes radicalmente heterogéneos, uno *infra-humano* y otro, incluso, *sobre-humano*, la bestia y el soberano se unen en “una especie de atracción ontológico-sexual, de fascinación mutua, de apego comunitario, incluso de semejanza narcisista, el uno reconociendo en el otro una especie de doble, el uno convirtiéndose en el otro, siendo el otro” (2010: 55).

2.4- De la biopolítica a la necropolítica: el cuerpo sin duelo

«El animal asedia, desde un exterior, un orden político, económico y social que mide su propia fragilidad en atención a una vida salvaje cuyo espectro demarca los confines de lo social»

Gabriel Giorgi

Varios investigadores y teóricos han considerado que la noción de *biopolítica* no es suficiente, por sí sola, para dar cuenta de las extremas relaciones de poder establecidas en el tercer mundo cuyo fin real ha resultado ser la regulación de la muerte y no de la vida. Este argumento se habría desarrollado a partir de las implicaciones letalmente radicales que han tenido los mecanismos y las tecnologías de control utilizadas en los países aludidos, específicamente. Allí donde se origina, como bien señalara Foucault, una *estatalización de lo biológico*, allí donde la vida y la muerte ya no son fenómenos naturales sino estados manipulables por un poder, allí no está presente solamente una biopolítica que controla la vida de los individuos: existe, además, una *necropolítica* que regula ahora también la muerte. No se trata de dos dispositivos totalmente diferentes, sino de dos dimensiones de una misma maquinaria que se entrelazan y hacen converger simultáneamente su autoridad. Y es aquí donde ya se instala una de las principales paradojas de esta maquinaria que, por una parte, se propone la conservación de la vida mientras que, por otra parte, se adjudica el derecho a exterminarla.

El filósofo camerunés Achille Mbembe es quien acuña y desarrolla la conceptualización en torno a la *necropolítica* como modo de argumentar y responder teóricamente la hipótesis de que “la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2011: 19). El *hacer morir* o *dejar vivir* constituyen para Mbembe los principales atributos y los límites del clásico poder soberano que ejerce el control sobre la mortalidad. Y es este concepto precisamente, el de necropolítica, el que puede dar cuenta de aquellas lógicas donde la muerte “se revela como un fin en sí mismo” (14) encauzando, además, el silenciamiento del cuerpo. Las posturas desarrolladas por Mbembe en torno a la necropolítica y al cuerpo resultan por ello de gran interés en el estudio de los contextos dictatoriales que aborda la presente investigación. En tales espacios, “la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen

de la ley” (37) y el soberano posee totalmente el derecho de matar —“en cualquier momento, de todas las maneras” (40)— sin ser sometido a castigo alguno.

En su obra, *Necropolítica*, Mbembe realiza una lectura de la política “como un trabajo de muerte” (2011: 21) y de la soberanía definida “como el derecho de matar”. Para sostener estas argumentaciones, el teórico recurre a la noción foucaultiana de biopoder y retoma dos conceptos que serían esenciales en el desarrollo de la nueva definición: el concepto de estado de excepción y el de estado de sitio. A partir de ahí, el autor examina “las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convenido en la base normativa del derecho de matar” (21); es en estas situaciones, explica, que el poder invoca y produce la excepción, la urgencia y la noción ficcionalizada del enemigo. Frente a estos rasgos Mbembe se cuestiona entonces: “¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estado de emergencia?” (21).

Recordemos que, en la formulación ofrecida tanto por Agamben como por Foucault en sus respectivas y particulares variantes, el funcionamiento del biopoder se comprende a partir de la separación y discriminación de las *nudas vidas* frente a otras que son las “vidas dignas de ser vividas”. Este poder se define así, esencialmente, en torno al campo biológico “del cual toma el control y en el cual se inscribe” (Mbembe, 2011: 22), operando de esta manera sobre la base de una segregación entre los vivos y los muertos. Para ello, siguiendo los postulados del camerunés, el necropoder se encarga primero de *subdividir y distribuir* a la especie humana en diferentes grupos y subgrupos estableciendo, de esta manera, una ruptura biológica entre unos y otros: “Es aquello a lo que Foucault se refiere con un término aparentemente familiar: el racismo” (22). Por esa misma línea, el racismo aparece entonces como una *tecnología* que regula la distribución de la muerte y que permite el viejo derecho soberano de matar posibilitando, señala Mbembe, las funciones mortíferas del Estado. El racismo es “la condición de aceptabilidad de la matanza” (23) que posibilita la “ejecución en serie” (25) de aquellas vidas no reconocidas políticamente. De esta forma es que el poder combina, a partir de la hipótesis de Mbembe, las características de un Estado racista, un Estado mortífero y un Estado suicida:

Además, surge una nueva sensibilidad cultural en la que matar al enemigo del Estado se convierte en la prolongación de un juego. Aparecen formas de crueldad más

íntimas, horribles y lentas [...] El terror se convierte, por tanto, en una forma de marcar la aberración en el seno del cuerpo político, y lo político es a la vez entendido como la fuerza móvil de la razón y como una tentativa errática de crear un espacio en el que el “error” fuera minimizado, la verdad reforzada y el enemigo eliminado (2011: 27-28).

Como parte de esta lógica necropolítica, el control sobre el cuerpo se hará mucho más estrecho y efectivo gracias a aquellas nuevas tecnologías de destrucción en las que se sostiene el poder que da muerte. En el caso específico de lo que Mbembe califica de *masacres*, por ejemplo, los cuerpos sin vida son reducidos inmediatamente al estatus de *simples esqueletos*: “Desde ese momento, su morfología se inscribe en el registro de una generalidad indiferenciada: simples reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor” (2011: 64). ¿Cómo una “política *de* la vida” (biopolítica) ha llegado a convertirse, entonces, en una política *sobre* la vida, en una política de la muerte (necropolítica)? Hay dos palabras mencionadas por Mbembe que resultan relevantes en este contexto: *generalidad indiferenciada*. Una vez más resuena aquí aquella tendencia latente, aquel deseo de todo poder soberano por la homogeneización de lo viviente, por lo calcado, lo arborescente, por la reproducción idéntica y la *generalidad indiferenciada* que crea y origina, de lo naturalmente heterogéneo, múltiple y rizomático, un *continuum* cuyas nefastas consecuencias ya conocemos. Es entonces a través de la reducción del cuerpo a un *simple esqueleto* que el necropoder logra inscribir la diversidad que “lo amenaza” en un dominio común con ausencia de significado.

En su texto, *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Gabriel Giorgi también ha realizado un profundo abordaje del funcionamiento de la biopolítica desde la concepción de las vidas animales para demostrar cómo “desde lo animal se piensa una política de los cuerpos” (2014: 130). Para continuar y profundizar en lo visto anteriormente con Mbembe, interesa en esta ocasión referir particularmente al tratamiento teórico que hiciera Giorgi respecto al cuerpo de la persona cuando esta ya ha sido convertida en *resto* por ese necropoder y, asimismo, al proceso ritual deformado por una biopolítica que continuará dominando los cuerpos sin vida. A partir de la lectura de ciertos postulados del catedrático turco Robert Pogue Harrison, Giorgi retoma la idea central de los ritos funerarios como un paso necesario para realizar la separación de los vivos y los muertos, pero, sobre todo, para separar, en el momento de la muerte, la imagen del muerto y del cadáver:

En su estudio sobre los espacios de inscripción de la muerte, Harrison insiste en esta *imagen* del muerto, que es fundamentalmente la “persona” en el sentido jurídico y teatral del término, por oposición a la materialidad del cadáver: el rito funerario encuentra imagen y cadáver todavía juntos, y lo que hace es, según Harrison, distinguirlos y separarlos, para reenviarlos a temporalidades específicas: entrega el cadáver a los procesos naturales y biológicos, e inicia el proceso de construcción de la *imago* en la memoria de los sobrevivientes, esa “imaginary afterlife” de lo que es, básicamente, la persona finalmente separada del cuerpo. Marca así dos tiempos nítidamente diferenciados: el tiempo de la no-persona, el de la naturaleza, de la biología, de la materialidad orgánica, y el tiempo de la memoria social y cultural, el tiempo de la imagen y de la imaginación (el de la representación, la narración y la simbolización) (Giorgi, 2014: 197-198).

El ritual descrito por Harrison es, observa Giorgi, una manera de pensar la muerte *propiamente humana* distinta a otras formas de morir “social y políticamente insignificantes” (2014: 198) como, por ejemplo, la de los animales. El duelo “humaniza la muerte” porque separa, precisamente, a la persona de la no-persona que es la materia corporal e inscribe, al mismo tiempo, la imagen (*imago*) del muerto en la comunidad de los vivos: “La muerte propiamente humana, la que conserva la dignidad específica de una vida humana reconocida como tal en el espacio de una comunidad—el *bios* como forma de vida reconocible— es la que permite este pasaje y este procedimiento” (198). Este *pacto sepulcral*, al que alude Giorgi a través de las teorías de Harrison, deja al descubierto cuáles son aquellas vidas que han merecido el reconocimiento social, su inscripción simbólica, su memorialización y cuáles, en cambio, no han merecido ninguna inscripción jurídica simbólica. Dentro del último caso se encuentran, como ya es de suponer, aquellas vidas que el bio-necropoder ha reducido a *simples esqueletos* descomponiendo y dislocando radicalmente la noción de duelo fúnebre a través de una distribución racista de la muerte socialmente significativa y la muerte insignificante: “Muertos sin cadáveres, cadáveres sin nombre, cadáveres fuera de lugar: los cadáveres sin lugar *propio* han asediado la imaginación política y cultural latinoamericana (y, evidentemente global), y puntúan las lógicas de la violencia del presente” (198-199). Esto nos conecta, casi de forma automática, a los escenarios dictatoriales del Cono Sur donde se ha practicado una “politización de la muerte y de la relación con el cadáver” imposibilitando un ritual que “normalice” el vínculo simbólico entre los vivos y los muertos.

Los cuerpos desaparecidos resultan una de las consecuencias más extremas de esa biopolítica que “incluye necesariamente una lógica de muerte” (199) y que impide el proceso de duelo de ciertas vidas humanas animalizadas. Esa política de la muerte es, sobre todo, *una política del cadáver* que encuentra en la aniquilación del cuerpo una de sus mayores fortalezas y beneficios. La administración del cadáver, confundirlo con una cosa o con un animal, su desaparición y destrucción es, recuerda Giorgi, una de sus tecnologías sistemáticas. El necropoder se propone borrar la huella del viviente³⁰ alejándolo de aquella ceremonia ritual que crea la *imago* del muerto para su comunidad; se trata de “destruir los lazos de ese cuerpo con la comunidad: de hacer imposible la inscripción de ese cuerpo en la vida de la comunidad, en sus lenguajes, sus memorias, sus relatos” (2014: 199). Y es en este punto donde el cadáver, el cuerpo, el resto, “entra en intersección con, por un lado, el mundo de los animales (en contigüidad con lo animal, lo orgánico, lo *meramente* biológico) y, por otro, con el dominio de lo inorgánico, el cuerpo cosa, el cuerpo vuelto objeto y fósil” (201).

Lo que sucede es que, otra vez, esta distribución de vidas y cuerpos no resulta más que una creación, una ficcionalización del hombre que no logra aceptar y respetar la pluralidad de lo viviente y que busca su homogeneización, incluso, después de la muerte a través de cadáveres despersonalizados y sin comunidad. La segmentación es así el producto de una “diferencia política, no ontológica” (Giorgi, 2014: 201); no es algo dado naturalmente, sino que es el resultado del racismo de Estado como *tecnología* para dominar los cuerpos que deben morir y la manera en que deben hacerlo, es decir, sin ritual o duelo que los perpetúe en la memoria de la comunidad. Aquí se deja al descubierto también, retomando la pregunta planteada anteriormente por Mbembe, cómo la relación entre la política y la muerte se materializaría en el cuerpo que queda marcado, definitivamente, bajo la lógica necropolítica:

Esa instancia en la que la materialidad del cadáver se vuelve el terreno de decisiones y gestiones biopolítica, ese momento en el que el cuerpo muerto ya no puede significarse y simbolizarse bajo el “pacto sepulcral” y al contrario se vuelve el terreno de una política de la vida y de la muerte, esa instancia, quiero sugerir, se volvió un

³⁰ “Entre humano y animal, lo que emerge es un *viviente* como terreno inestable que excede la ontología de la especie y que se constituye en la arena de lo político, justamente porque es irreductible al discurso de los *derechos*. Es sobre el fondo de ese terreno inestable, de esa vida sin nombre propio, que tendrán lugar las intersecciones entre cultura y biopolítica” (Giorgi, 2014: 127).

asunto urgente para muchas prácticas estéticas contemporáneas recientes, allí donde la materialidad del cadáver interpela, interrumpe, disloca un régimen de sensibilidad que es, evidentemente, un ordenamiento político de cuerpos (Giorgi, 2014: 203).

Una vez que la biopolítica ha roto y dislocado ese *pacto sepulcral* no hay retorno, asegura Giorgi, a las formas antiguas de ritualización y simbolización que constituyen el requisito esencial para marcar las vidas como humanas. Los desaparecidos “están por todos lados, trastocando toda apariencia y visibilidad de lo real” (2014: 205). Los cadáveres no pueden volver a la tumba porque nunca tuvieron un duelo que separara esos restos orgánicos del *imago* del muerto que es, únicamente, el que debería quedarse entre los vivos. Y esta relación entre los vivos y los muertos se exhibe, como nunca antes enfatiza Giorgi, en la naturaleza política de dicha relación. De ahí que la dislocación del *pacto* provoque, asimismo, un desfase en la temporalidad cíclica, natural y orgánica asignada al cadáver. Dado que no hay ritual, el cuerpo desaparecido, en cambio, queda colgado al tiempo biográfico, genealógico y memorístico de los vivos: y esto es, precisamente, lo que nunca imaginó ni hubiese querido provocar el bio-necropoder.

Se descubre así una de las fallas de aquellas “instituciones, topografías, inscripciones y simbolizaciones” que buscan colocar al cadáver a distancia de la vida social cuando este, “siempre en línea de exceso, de incontinencia, de contagio” (2014: 208), nunca permanece en los lugares asignados por el biopoder. Esta falla tiene que ver, reitera Giorgi, con la violenta y extrema lógica biopolítica que ha hecho erosionar los modos tradicionales de duelo de la muerte al quedar desplegada sobre ellos la *profunda inestabilidad* de la diferenciación entre las vidas memorables y las vidas irreconocibles. La atroz modulación de aquella violencia queda así denunciada en la desviación, instaurada por ella misma, de los lugares destinados al cuerpo muerto que la inscriben. Los cuerpos se presentan como escenario de politización y de estatalización de la violencia política; “no la identidad, ni la cultura, ni la raza o la clase (aunque, desde luego, todas esas marcaciones quedan inscriptas), sino el umbral primero del cuerpo como materialidad entre la vida y la muerte” (211). No obstante, una de las lecciones clave que sugiere extraer Giorgi del pensamiento biopolítico es, en este punto, que toda distribución y segmentación de cuerpos y vidas resulta en una decisión política y, por ende, *arbitraria, ambivalente y reversible* (221).

Ahora bien, el animal ha sido una figura central en aquellas segmentaciones y distribuciones que ha hecho el necropoder de los cuerpos y las vidas. Esto ha sido así porque, como ya sabemos, el animal ha tenido una recurrente presencia “en la imaginación cultural” como “matriz de alteridad” (Giorgi, 2014: 244). El animal ha representado, sobre todo en el humanismo moderno, la imagen de un *otro* a partir del cual se han pensado y diseñado las políticas de la vida y del cuerpo de los seres humanos. Y es desde ese ordenamiento de la otredad y alteridad animal que los paradigmas biopolíticos, y la cultura de manera general, han sistematizado y perfeccionado los mecanismos en torno a los cuerpos de seres humanos inscritos como “irregulares”. De ahí que las concepciones previas (y no positivas) sobre *lo animal* hayan servido de modelo al establecimientos de “signos políticos” que disputan la noción de eso “propiamente humano” como jerarquía sobre el resto de lo viviente.

Los contextos de extrema violencia, entre los que se encuentran las dictaduras latinoamericanas, han dejado al descubierto las formas más radicales de aquella letal segmentación y distribución de cuerpos sometidos a la tortura (también *tecnología de cuerpos*), la muerte y la desaparición. El cuerpo del detenido torturado, de la no-persona, del hombre animalizado, se reduce a manos de modernos dispositivos de violencia que trabajan desde la epidermis hasta la subjetividad del “menos humano”. Aparece así el cuerpo “deshumanizado, informe, como despojo” (Giorgi, 2014: 253) del detenido torturado; el detenido torturado que probablemente se convertirá en un cadáver sin ritual ni duelo, un cadáver sin nombre, sin rostro, sin lugar, un cadáver desterritorializado. Un cadáver que, sin embargo, permanecerá en la memoria de la comunidad porque, como ya hemos visto, el profundamente inestable sistema bio-necropolítico ha provocado una falla irreparable al intentar dislocar el sagrado *pacto sepulcral*.

Por otra parte, a pesar de que las concepciones en torno a los animales no-humanos hayan sido limitadas, desarticuladas y adulteradas en nombre de un pensamiento humanista que profundiza los binarismo —a la vez que intenta reducir a todo lo viviente a una *generalidad indiferenciada*— a pesar de que el animal haya sido utilizado por regímenes estatales para *politizar* en lugar de *naturalizar*, a pesar de que los animales se hayan visto sometidos a marcar jerarquía y no diversidad, también ha resultado inevitable que los animales desestabilizaran ese mismo orden político de cuerpos en el que han sido forzosamente

inscritos. El reverso del animal funciona así como modo de contestación y disputa a aquellos *mecanismos ordenadores de cuerpos* que pretenden perpetuarlo en una lógica ajena a su naturaleza; desequilibran y hacen vacilar la legitimidad de ese sistema especista, antropocéntrico y humanista que ha iniciado una irracional guerra entre las especies. El animal deja al descubierto esas “líneas de pasaje, de contagio, de metamorfosis y mutación, esas zonas de indiscernibilidad que suspenden el presupuesto de la especie como gramática de reconocimiento” (2014: 244). De esta manera, abre una dimensión alternativa de lo corporal, agrega Giorgi, donde el cuerpo funciona menos como “una realidad orgánica estable” que como un lugar de “junturas, de intersecciones, de mixturas” (251). Se trazan entonces fronteras, bordes y modos de interacciones, matizadas por lo animal, que impugnan el ordenamiento bio-necropolítico sobre las vidas y los cuerpos. Desde ese lugar, el animal produce alternativas y reafirma, como siempre lo ha hecho, lo múltiple, lo heterogéneo, lo híbrido y rizomático del mundo viviente que escapa a todo encierro homogeneizador y que desborda los márgenes de cualquier sistema regulador de vidas y cadáveres:

Cualquier presupuesto de unidad, aislamiento o cierre sobre sí mismo, cualquier noción del cuerpo como entidad centrada sobre sí, como unidad orgánica, es desplazada por una visibilidad del cuerpo como multiplicidad, como sociedad, como agenciamiento entre presencias heterogéneas. No hay un cuerpo individual, apropiable, privatizable: el cuerpo es un “acampamiento”, un “pueblo”, un ensamblaje de criaturas; es siempre ya un punto de encuentro, de alianza, de enlace (o de choque, de guerra) entre fuerzas vivientes (Giorgi, 2014: 267).

Quien provoca estos desplazamiento entre *lo propio y lo impropio*, quien habita en esos umbrales que interrumpen cualquier noción de *unidad corporal*, quien ilumina el cuerpo como sociedad y comunidad de heterogéneos es, recuerda el filósofo citado, el animal. No solo el animal no-humano, sino el animal que habita en el ser humano, “el animal en mí” que deja al descubierto “la crisis del género” en un “salto de escala hacia una molecularidad de lo viviente en la que todo binarismo se revela como multiplicidad” (2014: 268). En este lugar, donde aparece una *micrología de lo múltiple*, no existe modo alguno de sostener el binarismo: todo sistema que lo intente será ridiculizado y desarticulado por sus propias fallas. Aquella visibilidad molecular o micrológica del cuerpo a la que alude Gabriel Giorgi anuncia que no hay esencia de la especie, no existe eso “propiamente humano”; el cuerpo, por ende, “no es la manifestación o despliegue de un núcleo o programa”, sino el resultado

de alianzas, cruces múltiples donde se produce una “vida entre cuerpos” (2014: 268), una multiplicidad abierta, una *microscopía poderosa*. Allí no hay una vida propia ni individual, no hay cuerpo apropiado, subjetivado, privatizado por un *yo*; lo que existe es, muy por el contrario, “agenciamientos, ensamblajes, formas-de-vida en las que no se puede aislar, distinguir, separar una *vida propia* que sería el núcleo de la especie y el fundamento ontológico del individuo” (268). Hay una *materialidad orgánica* que se halla limitando con lo propio y lo impropio, un *viviente* que nunca coincide con su cuerpo, sino que *tiene lugar entre cuerpos*; un viviente al que no se puede reducir a ninguna dimensión demarcable.

En este punto tendríamos que aludir también, casi inevitablemente, a un autor que ha teorizado profunda y extensamente sobre la biopolítica y la *tanatopolítica* (variante conceptual de la *necropolítica*) a partir de un cuestionamiento de la noción de la persona frente a la *cosa*. Se trata del filósofo italiano Roberto Esposito, autor de *Las personas y las cosas*, entre otros textos. En los años treinta del siglo XX, aproxima Esposito, el proyecto de despersonalización —que conllevará, como veremos, no solo a la animalización del ser humano, sino también a su cosificación bajo el uso y el abuso del cuerpo— encuentra un punto de *no retorno*. Más que filosóficamente deconstruida, observa el intelectual, la persona será aplastada y devastada desde su escudo referente biológico. El filósofo italiano alude en su obra citada a ciertos estudios antropológicos que muestran indicios de una historia donde las personas y las cosas “forman parte del mismo horizonte” (2016: 8), donde interactúan y se complementan recíprocamente. En ese sentido, explica, las cosas no son comprendidas solamente como objetos de propiedad exclusiva, sino que se constituyen en el filtro a través del cual las personas establecen relaciones entre sí. Y el cuerpo resulta ser ese “lugar sensible”, describe Esposito, donde las personas parecen interactuar con las cosas “hasta el punto de devenir una suerte de prolongación simbólica y material de ellas” (2016: 8).

Con relación a la persona, debe tenerse en cuenta el origen griego del término (*máscara*) que explica por sí mismo, adelanta el autor italiano, esa brecha existente entre la persona y el cuerpo viviente: “Así como una máscara nunca se adhiere completamente al rostro que la cubre, la persona jurídica no coincide con el cuerpo del ser humano al que se refiere” (2016: 11). Esta escisión tuvo su origen, como ya sabemos, en el antiguo derecho romano que dividió y organizó a las personas en sistemas jerárquicos decrecientes: desde el estatus del

pater (padre de familia), hasta el cosificado (esclavo). Desde el punto de vista cristiano, esta segmentación se sitúa en la delimitación del alma y el cuerpo. Y desde el campo de la filosofía moderna, punto que también ya hemos abordado a partir del paradigma cartesiano, la división se ha establecido entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. En todos estos casos subyace como elemento común, no obstante, la distinción del *bíos* y la *zoé* a partir de diversas áreas de diferente valor que encauzan a un mismo resultado: la subordinación de una dimensión a la otra y, por ende, la personalización o despersonalización del viviente en dependencia de la dimensión que más sobresalga en él.

No sorprende en esta concepción del hombre como *cosa*, prosigue Esposito, que continúe prevaleciendo el compuesto de racionalidad y animalidad en el momento de calificar a un viviente como persona o como cosa; pues el ser humano solo será considerado como persona, y excluido así de la denominación de cosa, “solo en la medida que sea capaz de dominar al animal que lo habita” (2016: 12). Todo este mecanismo de identificación y clasificación coincide, como es de suponer, con la dimensión del cuerpo “naturalmente sometido a instintos y pasiones” (12); de ahí se explica la exclusión del mismo de la esencia plenamente humana del hombre. Y es precisamente ese cuerpo excluido del binomio persona/cosa, asegura Esposito, el elemento que permite el paso de una a la otra.

“En efecto, ¿cómo fue posible para generaciones enteras de hombres, reducir a los otros seres humanos al estado de cosas, si no para someter totalmente sus cuerpos a su voluntad?” (Esposito, 2016: 12). Las personas y las cosas, a pesar de constituir polos opuestos, comparten una similitud: ambas poseen una dimensión vulnerable a ser dominada, violentada y exterminada. Y, en el caso de los seres humanos, esa dimensión explotable resulta ser el cuerpo: “Lo que relaciona los dos términos entre sí es precisamente el elemento que parece estar excluido del dominio de la ley, es decir, el cuerpo. El uso o abuso del cuerpo es lo que conduce a la personalización de algunos y a la cosificación de otros” (32). Al no coincidir con el estatus de persona ni con el de cosa, el cuerpo “abre una perspectiva que es ajena a la escisión que cada una de ellas proyecta sobre la otra” (15) y queda por eso mismo, además, desprotegido en cualquiera de los dos territorios.

A pesar de que las relaciones humanas se hayan basado en la posesión o la falta de cosas materiales, existen sistemas que reducen a ciertos seres humanos a la condición de cosas,

aún cuando formalmente estas continúan siendo personas. Y es ahí donde resulta paradójico que “un orden jurídico fundamentado en la oposición frontal entre personas y cosas produjese un continuo deslizamiento de unas a otras, introduciendo a algunos seres humanos en la esfera de los objetos inanimados” (30). Este sistema de tránsito permanente entre personas y cosas que se ha heredado del derecho romano no era, en aquel entonces, un simple procedimiento funcional, como recordara Esposito, sino que era la base misma de su funcionamiento. De esta manera, “como por una suerte de inversión proporcional a la personalización de algunos corresponde inevitablemente la despersonalización de otros que están sometidos a ellos” (2014: 31). El cuerpo aparece entonces como el objeto de dominación con el que se medía el poder ejercido de unos (las personas) sobre los otros (las cosas); este nunca coincidía con la persona, sino que funcionaba como el medio de conversión de la persona a la cosa.

El animal, por otra parte, será el modelo de este dispositivo de despersonalización que reduce a no-persona o a cosa viviente a quienes no logren controlar la esencia animal que de por sí ya les resulta inherente. En ese sentido, “la persona es todo un dueño de sí mismo y para ser considerada tal, una persona debe tener un dominio pleno de su parte animal” (2016: 34). Es decir, que los mecanismos y lógicas de personalización y cosificación, de vida y muerte, de inclusión y exclusión continúan teniendo su punto de partida en el mundo animal. Ya lo ha señalado claramente Esposito, un ser humano solo será considerado como persona en la medida en que pueda ser dueño absoluto de la parte animal que lo habita:

Como hemos dicho, a pesar de las obvias diferencias, lo que relaciona conceptos tan diferentes en unnexo inquietante es la superposición entre animal y ser humano, implícita en la definición de animal racional. Cuando solamente la razón distingue a los seres humanos de su parte animal, ésta puede ser indiferentemente elevada a la superioridad de la persona o reducida a la inferioridad de la cosa. Lo que falta en uno y otro caso es la referencia a un cuerpo viviente que no coincide ni con una ni con la otra, porque está dotado de una peculiar consistencia ontológica (2016: 57).

Puede resultar extraño, en este punto, el hecho de que el cuerpo humano nunca haya sido incluido en el horizonte del derecho; pero, como bien advirtiera el teórico italiano, “perpetuamente disputado por los diferentes poderes que reivindican su propiedad —el Estado, la Iglesia, el individuo—, el cuerpo nunca ha gozado de una adecuada definición jurídica” (2014: 97). Inicialmente fue introducido en los primeros documentos jurídicos a

través de la fórmula del *habeas corpus*; sin embargo, luego desapareció de todo código civil y solo era evocado, relativamente, en las experiencias extremas del nacimiento y la muerte. El cuerpo en ese entonces se consideraba, reseña Esposito, como un don natural que no requería de atención jurídica especial alguna. Al no pertenecer a la categoría de persona ni de cosa, el cuerpo queda así omitido en tanto objeto del derecho y permanece oscilando entre la una y la otra. De ahí que la importancia filosófica del cuerpo resida, precisamente, en esa “capacidad para forzar el orden binario de la tradición cartesiana, al dirigir la atención a una entidad que no puede ser reducida a las categorías de sujeto y objeto” (115). Aún así, la política ha hecho del *cuerpo político* “una de las figuras más relevantes de nuestra tradición” (133) al pretender imponerle límites conceptuales y definatorios de los que este escapa constantemente.

Si el cuerpo queda entonces fuera del estatus de persona y de cosa, rechazando además ese dualismo, ¿en qué posición se instala finalmente? Algunos de los postulados teóricos desarrollados por Roberto Esposito en *Tercera Persona* quizás podrían ayudarnos a comprender esta otra dimensión de lo impersonal en la que se responde, probablemente, aquella interrogante. Como parte de un gran movimiento de oscilaciones, lo impersonal (el cuerpo) se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero no en un sitio ajeno a ella, sino más bien en su confin. Se sitúa, es decir, “sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente” (2009: 27). No se trata, por tanto, de una negación radical ni frontal sino, en cambio, de una alteración, “una extraversión hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente” (27). Esta compleja relación deja así al descubierto la figura de una *tercera persona*. Trabajar conceptualmente sobre esta “tercera persona”, reflexiona Esposito, es abrir paso a un conjunto de fuerzas que, en lugar de aniquilar a la persona, la impulsa hacia sus confines lógicos y gramaticales:

A diferencia de las dos primeras, la tercera persona no tiene rasgos personales, a tal punto que se la puede definir como “no-persona”. No sólo porque remite a algo o a alguien que no cabe circunscribir en un sujeto específico —en el sentido de que puede referirse a todos y a ninguno—, sino, más profundamente, porque escapa por completo al régimen dialógico de la interlocución al que quedan fijadas, en cambio, las otras dos (Esposito, 2009: 28).

El italiano también identifica a este tercero con la enigmática figura del *neutro*; es decir, sustrae a la *tercera persona*, preventivamente, de toda individualización o personalización indebida. En ese sentido, explica Esposito, lo neutro no alude a un Otro agregado a los dos que le preceden, sino a aquello que no es ni el uno ni el otro, “aquello que rehúye todas las dicotomías fundadas o presupuestas en el lenguaje de la persona” (2009: 30). A lo neutro, por ende, no se le puede ubicar en algún punto que no sea en su propio exterior ya que este, señala el filósofo, se identifica con el espacio sin lugar del *afuera*. Una vez se comprendan y acepten estas conceptualizaciones en torno a la persona *descentrada* que impide cualquier denominación o imagen unitaria de sí misma, la idea o formulación canónica de persona, en tanto “centro de imputación jurídico-política”, comienza a agrietarse.

La única vía para escapar entonces de aquella dialéctica entre personalización y despersonalización, animalización o cosificación consiste, asegura Esposito, en la deconstrucción de la categoría de persona bajo una lógica que privilegie la multiplicidad y la contaminación en lugar de la individualización y la identidad. Y la cumbre de esta *constelación polémica*, su figura más densa, se encuentra, a consideración del italiano, en la experiencia del *devenir animal*. Si tenemos en cuenta que la animalización del ser humano fue “el más devastador resultado” (215) tanto del dispositivo de la persona como del poder tanatopolítico que, intentando oponérsele, lo potenció, entonces el devenir animal conceptualizado por Deleuze y Guattari alcanza aquí todo su poder *contestatario* y a la vez *constitutivo*:

Para Deleuze, devenir animal no representa hundirse en el más oscuro fondo del ser humano, ni una metáfora o un fantasma literario. Es, por el contrario, nuestra realidad más tangible, a condición de que por real se entienda el cambio al que nuestra naturaleza está desde siempre sometida. No lo distinto del hombre o lo distinto en el hombre, sino el hombre reconducido a su natural alteración. El animal —en el hombre, del hombre— significa en primer lugar multiplicidad, pluralidad, concatenación con aquello que nos rodea o que desde siempre llevamos dentro [...] Porque lo que cuenta en el devenir animal, antes que la relación con el animal, es sobre todo el devenir de una vida que se individua sólo rompiendo las cadenas y las prohibiciones, las barreras y las fronteras que el hombre grabó en ella [...] A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscripta en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido (2009: 215-216).

III CAPÍTULO DE ANÁLISIS

EL ANIMAL LATINOAMERICANO EN TRES OBRAS DE LA DICTADURA

3.1- Primer acercamiento a *Su paso*, *Oblivion* y *Cerco de púas*

«Si la experiencia concentracionaria constituye un caso límite de toda experiencia humana, las experiencias testimoniales no lo son menos»

Michael Pollak

Pablo fue uno de los tantos miles que no pudo escapar por el techo de su casa en el aterrador año 75 argentino, ni despistar a la “dicta-blanda” tiñéndose el cabello, poblando su bigote o colocándose gafas. Tampoco corrió con la *suerte* del exilio. La cárcel, como para tantos otros, fue su destino. Y “suerte de que el que los agarró no haya sido un carnicero. Que si no, estarían ahora mirando crecer las margaritas desde abajo” (Bischoff, 2011: 54). Tal vez tenía razón el Coronel Fierro, recuerda Pablo, sobre aquel hombre que no los mató ni los hizo matar. La falta de entusiasmo, sin embargo, no fue el motivo de tal “perdonazo”; de que existían las ganas, existían: “Dale un tiro... pégale un tiro”, gritaba uno. Pero en esos instantes, quizás por un golpe de suerte, otro lanza una alerta: “No... boludo... Mirá, hay gente mirando”. Y claro, acota Pablo, la época aún no era para que la gente común viese cómo se asesinaba a alguien: “Todavía faltaba algo de tiempo, pero ya llegaría” (54). Los años del “Proceso” que más bien se traduce en: los años del terror, de la tortura, del miedo, los años de los exiliados, de los desaparecidos, de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, en fin, los años de *plomo*.

Desde hacía algún tiempo ya, a media década aproximadamente de haberse instalado en España, el periodista Carlos Bischoff venía madurando la idea de *Su paso* (2011), obra que ganaría, en un futuro no muy lejano, el Premio Literario Casa de las Américas: “Como dice la canción de León Gieco *si a la historia la escriben los que ganan*, eso quiere decir que hay otra historia...” (11). Intentó varias veces ponerse a la tarea *sin hacer mucho ruido*, apunta Bischoff en su testimonio. Pero poco tardó en convencerse de que *no lo lograría* al entender, en un corto plazo, que sus limitaciones no le permitirían interpretar correctamente hechos y fenómenos de diversos campos; de modo que dejó dormir tales intenciones:

Cuesta creer que algunas perspectivas solo se logren en lapsos más prolongados desde que los hechos acontecen. Y tratándose de un período relativamente corto de tiempo —y muy denso—, este entramado me pareció indispensable. Pero, como digo, demasiado empinado para mí [...] Hasta no hace mucho que dos o tres hechos casi fortuitos pusieron otra vez el asunto sobre la mesa de mis pensamientos. Mis limitaciones no se habían movido, pero sí la visión de cómo se compone la historia. O cómo se va componiendo, de a golpes, de a pequeños hechos e historias pequeñas, tantas veces pulso de ese elemento casi inasible de la Historia que suele escribirse con mayúscula, como son los sentimientos que los hechos producen (2011: 11-12).

Pablo, ex-detenido y sobreviviente de la dictadura argentina, siempre pensó, por otra parte, que alguna vez escribiría él mismo su experiencia carcelaria; pero el encuentro con un *compatriota* suyo (el periodista Carlos Bischoff) cambió el rumbo de los acontecimientos. A Bischoff siempre le pareció *un tipo raro*, un hombre con muchos misterios, *una mezcla de bohemio y loco de atar*; sin embargo, aún no desechaba la idea de que quizás Pablo lo pudiese ayudar en aquel libro que, de tanto no saber, “se había ido quedando allí, sepultado entre el montón de intenciones no concretadas” (2011: 14). Además, consideraba que también le podría jugar en contra su “memoria parcial y borrosa, tal vez solo aquella que la memoria quiere admitir como admisible” (82). Pablo, quien sería su interlocutor en la difícil tarea de rememorar ciertas experiencias comunes, tampoco contaba mucho de aquellos años, *pero en una de esas... se pega*, pensaba Bischoff. El periodista duda, no sabe si está bien o no darles forma a los recuerdos de Pablo y escribirlos así, “sin la vitalidad de su voz ronca de cuarenta cigarros negros diarios” (14) y sin poder traducir esos momentos en que se quedaba callado, *mirando sin ver*.

Finalmente se decide. También para Bischoff “recordar experiencias que no se logran transmitir en su intensidad contando o escribiéndolas es de terror” (2011: 147) a pesar, incluso, de mirar tales experiencias desde la distancia de tantos años. Pablo parece sentirse a gusto. Bischoff no quiere ahuyentarlo así que evita presionarlo o provocarlo. Pero después de treinta días frecuentándose, en ciertos bares que “tienen esa pequeña magia de producir los encuentros buscados” (2011: 13), ya se tutean y planifican el próximo encuentro. No parece que Pablo guarde ahora tantos misterios, “aunque bien puede ser que los guardó de tal modo que en rigor no lo conozco” (14), admite su oyente. No obstante, Bischoff sintió en ese momento que había llegado al lugar exacto y en el tiempo justo. Comienza así a darle

carnadura y pulso a la historia de Pablo que lo va empujando, inevitablemente, a los recuerdos propios y relatos cercanos de aquellos días. La presencia de Pablo, el reencuentro con él, su retorno, había impulsado a Bischoff a reflexionar sobre los eventos que, hasta ese momento, su memoria evitaba revivir; lo había ayudado a encontrar, según va relatando, alguna coherencia a pensamientos diversos que no lograba enhebrar e hilvanar por incapacidad y molicie: “no hay nada más fácil para esconder la falta de armamento que detrás de un no tengo ganas de combate” (15). Ambos coinciden, no obstante, en que solo se está muerto cuando no se perdura en memoria; así que se disponen a intentar *perimetrar* —casi siempre con cervezas o chupitos de orujo que faciliten el camino memorístico y escritural— aquella *no vida* compartida hacía más de treinta años:

— El pensamiento en libertad... así es la libertad, macho... —se sonríe con algo de tristeza, echa un trago— ... ese tipo de pensamiento lo sorprende muchas veces a uno con cosas que quizás no aparecían en esquemas, poses u horarios muy determinados. Los errores, las debilidades, y ni hablar de las miserias, suelen ser más manejables entre límites que en libertad (2011: 16).

Lo que sucede también, explica Bischoff en una especie de prólogo, es que, a pesar de los tantos años de distancia de aquellos hechos y de aquella realidad generalizada, el sufrimiento, la opresión, la tortura y la muerte, el terror, la lucha por la dignidad y el heroísmo siguen subsistiendo en América Latina; de diferentes modos y con diversas intensidades, pero continúan *frescas como una lechuga*. Y el solo hecho de esas subsistencias, asegura el argentino, justifica el trabajo de memoria de Pablo:

— De modo que, macho, lo que te cuento [...] no es más que eso, mi memoria, mi paso por la cárcel en aquel entonces, que como hecho personal no tiene más importancia que un garbanzo en medio del Sahara que obliga a su descubridor a pensar tan solo cuánto hará que pasó por allí la última caravana —tiene una capacidad que por allí hasta molesta para quitarse importancia, no sé si es sincero—. Y a olvidarlo al momento, claro [...] Dicho lo cual, y reconozco que tenés tus huevos para aguantarme —ríe de verdad, carcajada abierta—, allá nos vamos (2011: 24-25).

Su paso (2011), que es también el paso de Carlos Bischoff, o *ambas asimetrías a la vez*, narra así el tránsito de este sujeto por varias cárceles argentinas durante una de las dictaduras más represivas de la segunda mitad del siglo XX. En una especie de diálogo entre el autor del texto (Carlos Bischoff) y este otro sujeto al que parece conocer muy bien (Pablo) se

entreteje una historia de a poco, de fragmentos, de pasajes, de imperfecciones que dicen más que la mejor de las metáforas. Durante la conversación se van haciendo evidentes, por otra parte, los desacuerdos que enfrentan estas dos figuras en torno a los diversos temas aludidos. De ahí que el diálogo se halle permeado de recurrentes discrepancias, oposiciones e incompatibilidades que darían por hecho la existencia de dos perspectivas y dos puntos de vista totalmente distintos e irreconciliables.

Pablo siempre le avisaba a su interlocutor sobre la visión personal que tenía de algunas cosas con las que quizás no estaría de acuerdo: “hace tiempo dejé de intentar que alguien las comparta, tampoco me hace gracia si se ponen a discutirme lo que pienso... ¿está?” (18). Sin embargo, a pesar de las recurrentes advertencias de Pablo a medida que avanzaban en los recuerdos, en más de una ocasión tuvieron *algún encontronazo duro*: “Pero el hombre demostró que aún con ciertas intransigencias, sabía frenar a tiempo. A diferencia mía, por cierto” (Bischoff, 2011: 19). Pablo mantenía generalmente el mismo tono *sosegado, pero a la vez seguro*; también estaba lleno de silencios, o al menos así lo recuerda Bischoff, de esa clase de *silencios precarios* a los que lo había acostumbrado. El periodista, en cambio, siempre estaba bastante ansioso por ir a los hechos durante la conversación. Pablo marchaba con ritmo distinto, tal vez lanzando prevenciones que su *compatriota*, con el correr de los días, aprendería a entender.

Aquella evidente incompatibilidad de criterios, aquel enfrentamiento constante (si bien amistoso), aquellas diferencias de personalidad y antagonismo de posturas frente a una misma experiencia podrían resultar totalmente naturales en el relato de no ser por un simple detalle: Pablo y Carlos Bischoff son la misma persona. El autor no hace más que desdoblarse y “crear” un segundo personaje al que interpelará durante los encuentros. Este rasgo, sin embargo, no se hace manifiestamente visible en el testimonio analizado. De hecho, el autor alude en varias ocasiones al momento en que un supuesto cartero le presenta a este tal Pablo: “—Ven, que quiero presentarte a alguien, un compatriota tuyo —dijo mientras transitábamos por frente a la Boquería, luego de nuestros reconocimientos, un par de años que no nos veíamos, tipo especial el cartero” (2011: 13). Pero resulta que Pablo, ese “personaje” que le presentaría el cartero a Bischoff, era él mismo, solo que en otro tiempo y en otro escenario de existencia.

Entonces, ¿cómo se da cuenta el lector que se trata de la misma persona?, ¿cómo nos percatamos de que, en efecto, Pablo y Carlos Bischoff son el mismo sujeto experiencial? El autor nunca aclara tal detalle en el prólogo de la obra ni deja marcas textuales que indiquen la naturaleza propia del testimonio de Pablo. Por otra parte, la manera en que está estructurado el relato, los recursos del habla utilizados por el periodista, los contrastantes diálogos, las perspectivas diversas y casi opuestas de los interlocutores, las disputas siempre latentes, los encuentros y las despedidas de ambos tan minuciosamente descritas, la sutil mención de brevísimos pero significativos pasajes que indican la presencia de más de una persona en las conversaciones complejizan el descubrimiento de aquel rasgo peculiar: “no sé por qué tengo la sensación que la gente que nos cruzamos se queda mirándonos, o mirándolo a él que se calza la boina y habla como si estuviéramos solos” (2011: 129); “...algún vecino asoma enfrente para verificar que este tipo que habla por momentos a gritos y por momentos en murmullo está con amigos, saluda y se esconde. Una yunta extraña aquella” (157); “la noche anterior no nos habíamos despedido en los mejores términos... quizás un enojo común con el tabernero que finalmente se hartó de tener solo dos clientes y reclamó que nos fuésemos” (214).

La narración se desarrolla así, de principio a fin, con la constante presencia de un otro al que se cita y se interpela de manera permanente, siendo el diálogo la forma del discurso dominante. Una de las pocas posibilidades que existían para saber quién era Pablo realmente se encontraba, entonces, en el acceso a reseñas, entrevistas o resúmenes que aludieran a tal rasgo del testimonio escrito por Carlos Bischoff. En este caso, desafortunadamente, tales antecedentes no existían. En una intensa búsqueda solo se encontraron escasos resultados de algún trabajo ensayístico que mencionara, muy superficialmente, a *Su paso*; pero ninguno que realizara un estudio o análisis más profundo del texto en particular. Otra de las posibilidades para aclarar tal sospecha era contactar directamente al autor de la obra galardonada y confiar en que el enigma sobre Pablo pudiese ser revelado. Frente al insistente propósito, y después de una serie de obstáculos que debieron ser sorteados, varias conversaciones de la autora de la presente investigación con Carlos Bischoff lograron

esclarecer el tema sobre la identidad de Pablo³¹. Este segundo sujeto aparecido en el texto no era nuevo en la vida del escritor, ni mucho menos había sido presentado por un cartero; Pablo resulta ser el *nom de guerre* con el que antiguamente se conocía a Bischoff en Argentina. Estos dos interlocutores, estas dos identidades que generalmente se muestran opuestas, habían convivido así en un mismo cuerpo desde hacía más de tres décadas. Pablo, sin embargo, no siempre se había hecho presente:

Lo encuentro cada tanto, siempre a solas, lo veo llegar, lo intuyo casi y me preparo, porque el discutidor en realidad es él. Sé —ha leído esto, me lo ha dicho— que hay cosas que no le agradan por cómo las enfoco o relato, pero hace su gesto de resignación, dice su frase de bueno, ya estoy viejo para discutir..., termina su cerveza y retorna a su o sus moradas. Como a veces dice, hay cosas que parecen de otra vida, pero sé que no es así. Le guste o no —y creo que en el fondo le gusta— su historia es parte, pequeña, claro, de la Historia. Por eso, tal vez, es que su paso es, en gran medida, mi paso. O ambas asimetrías a la vez (Bischoff, 2011: 12).

Al emprender entonces la difícil tarea de testimoniar sobre sus vivencias en cárceles argentinas durante la dictadura militar de ese país (1976-1983), Carlos Bischoff intenta ir reapropiándose de aquellos recuerdos para una posible recomposición de sí mismo. Ante la complejidad de tal pretensión, el autor decide desarrollar la escritura en la tercera persona del singular para que este proceso sea *menos rocoso y más llevadero*. Recordemos que, como vimos en el primer capítulo de esta investigación, la decisión de relatar una experiencia individual en tercera persona resulta uno de los mecanismos utilizados en los testimonios concentracionarios para enfrentar el trauma vivido. El narrador-testigo, Carlos Bischoff en este caso, busca así cierta distancia de los acontecimientos. Y la existencia del “personaje” de Pablo en el texto resulta el procedimiento elegido por el autor para lograr ese distanciamiento entre el testigo que narra y la intensidad de la experiencia individual.

Tanto la vivencia de la cárcel como la del exilio, circunstancia en la cual Bischoff elabora el testimonio aludido, representan acontecimientos que “trastocan la normalidad de la vida de los sujetos y amenazan su integridad moral y humana” (Simón, 2014: 225). En ambos

³¹ Ver entrevista a Carlos Bischoff publicada como anexo en el artículo: “Reconstrucción del yo, memoria colectiva y violencia en *Su paso*, de Carlos Bischoff”, en *Revista Telar*. Número 24 (2020). Disponible en: <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/476>

casos, el sobreviviente es arrancado de su zona de confort, de su “espacio de pertenencia” y obligado a permanecer en un lugar con el cual no se siente identificado ni con el que pueda o quiera, quizás, crear un vínculo. Los testigos, “al ser despojados de sus marcos de referencia, ven lesionada su propia identidad y acabado un ciclo vital de manera obligatoria. La escritura suele convertirse para estos sujetos en un instrumento de resistencia, en una vía de escape y en un medio posible para elaborar esa vivencia traumática” (2014: 225). Por eso la narración testimonial resulta a Carlos Bischoff, treinta años después de los sucesos vivenciados, el instrumento y el medio adecuado para reconstruir la identidad que ha sido violentada.

La escritura, en su capacidad regenerativa, permite así a Bischoff no solo esquivar el obstáculo traumático del recuerdo y transformar las vivencias en palabras, sino también acceder al reordenamiento de los hitos de su historia personal a través de la voz de un otro. De esta manera, los patrones de referencia sobre los que se asienta la identidad del sujeto se abren paso para devolver a su vida el equilibrio antes trastornado. Por otra parte, si bien el uso de la primera persona del singular refleja, como señalara la ya aludida Paula Simón, un mayor dominio del sujeto sobre el material narrativo, esto no obliga necesariamente la permanencia del narrador en esa primera persona. Por tanto, el privilegio de que coincidan en el testimonio narrador y narrado no asegura la utilización de la primera persona, sino que dicho privilegio más bien reafirma la libertad del autor para sostener aquella estructura o, por el contrario, como en el caso de Bischoff, para provocar voluntarios desplazamientos y traslaciones en la misma. Y esta resulta una de las primeras problemáticas a la que nos enfrentamos en el análisis de *Su paso*: la construcción de un personaje narrador otro que difiere, a la vez que coincide, con el testimoniante. Es por ello que este caso, en particular, desafía doblemente dicha problemática al utilizarse ciertas estrategias discursivas que modifican la posición en la cual el testigo testimonia.

De esta manera, el autor se convierte en su propio interlocutor, en su propio “objeto de cuestionamiento”, él se interroga y se responde. *Su paso* resulta una narración en la que se presentan los hechos, se describen, se relatan en tercera persona del singular y en donde dialogan, como si fueran dos personas distintas, autor y testimoniante. Así Carlos Bischoff logra aún más aquella distancia establecida por la reflexión autobiográfica en la que se

separan el *yo* actual del *yo* pasado. Esta relación de acercamiento y distanciamiento que simultáneamente se produce con el mecanismo de la tercera persona constituye, a decir de la socióloga Elizabeth Jelin, dos de los vínculos esenciales involucrados en la elaboración de un testimonio y en la (re)construcción de la identidad personal del testimoniante. Por una parte, la existencia de un otro que desde la alteridad dialogue, pregunte y escuche, facilita indudablemente la elaboración narrativa de la experiencia y también el enfrentamiento de ese vacío dialógico que imposibilita muchas veces la construcción de un relato testimonial concentracionario. Asimismo, esta propia entidad dialógica contribuye al necesario distanciamiento con el pasado frente al acto escritural. Pablo se presenta entonces como el interlocutor que participa activamente en la reconstrucción del recuerdo de Bischoff quien “parece vivirlo otra vez” (2011: 32). Como parte de ese contexto dialógico, la interacción del testigo con un *otro* que lo escucha se convierte en un proceso de enfrentar la pérdida con la sensación, ya habría señalado Jelin, de que uno no sigue estando solo, de que existe alguien que acompaña y que dice *yo soy tu testigo*.

Más que una decisión estética del autor, la elección de la tercera persona en la narración representa así esa posibilidad, generalmente necesaria, de alejarse emocionalmente de los acontecimientos y de acercarse a la verosimilitud de la experiencia. De esta manera, el autor no solo aligera el peso emocional de un relato en primera persona, sino que también va dejando al descubierto esas propias contradicciones, dudas, reproches o criterios y sentimientos encontrados que desde hacía más de treinta años lo acechaban: “Lamento, sí, lamento de veras —no sabía qué decirle— si te has sentido ofendido, no era... no... para nada era mi intención, en fin, que no sé qué decirte, no te acuso de nada...” (Bischoff, 2011: 123). Esa des-localización y descentramiento sufridos por el sujeto testimonial durante la experiencia carcelaria suelen reflejarse posteriormente, como bien se puede observar, en las obras referidas a tal vivencia.

Por último, en lo referido a estas posibles interpretaciones del deslinde del sujeto testimonial hacia la tercera persona, podría tenerse en cuenta lo apuntado por Gilles Deleuze cuando explica por qué “la emoción no dice *yo*”. En una entrevista dada por el filósofo francés al diario *Le Monde*, en el contexto de la publicación de su libro *La lógica de la sensación*, Deleuze afirma que “es muy difícil captar un acontecimiento” y que él no cree,

por ende, que tal captación implique la primera persona ya que “se está fuera de sí” (2003: 172). Este fenómeno se da, según la percepción deleuziana, porque la emoción no es del orden del *yo mismo*, sino del orden del *acontecimiento*. Por ello habría que recurrir más bien a la tercera persona, sugiere durante esta entrevista con el escritor Hervé Guibert, pues, como diría Maurice Blanchot, “hay más intensidad en la proposición *él sufre* que en *yo sufro*” (Deleuze, 2003: 172).

Tales rasgos podrían explicar entonces, al menos en parte, la decisión (necesidad) de Bischoff de introducir en la narración (a modo de desdoblamiento) un “personaje” (Pablo) que lo cuestionara e interpelara; un sujeto que, en ausencia de un interlocutor, dialogara con él. En *Su paso* ambos *yo* se enfrentan, por ende, de manera más directa y verificable para la (re)composición del sobreviviente. Si bien en los testimonios escritos en primera persona este encuentro entre el *yo* pasado y el *yo* presente resulta inevitable, en la obra en cuestión se materializa formalmente y se hace más que evidente con el uso de la tercera persona y la inclusión del “personaje” de Pablo para darle nombre y cuerpo a ese *yo* pasado del autor. Ambas formas de pensamiento, ambos sujetos, se disputan un lugar en el presente del narrador que intenta una reconciliación entre ellos. Y la contienda tiene lugar en lo que Dominique Maingueneau llama el lugar *paratópico*:

Al querer decir su vida, el escritor se retira de la vida para expresarla mejor. Se sitúa entonces en una especie de no-lugar, puesto que se entrega al universo imaginario de la escritura para representar la realidad de la que se aleja. Simultáneamente al autor, narrador y personaje de su propio libro, se le vuelve difícil situarse en las fronteras de la vida real y de la vida metamorfoseada en imaginaria. La pertenencia al campo literario no es, pues, la ausencia de todo lugar, sino más bien una difícil negociación entre el lugar y el no-lugar, una localización parasitaria que vive de la propia imposibilidad de estabilizarse. La paratopía es esa localidad paradójica (en Miraux, 2005: 33).

Desde ahí el autor hace una revisión de su vida. Interroga, contradice y juzga al “personaje” —que es interrogarse, contradecirse y juzgarse a sí mismo—. Desde ahí Carlos Bischoff intenta darle un sentido a lo que ha sido la vida de Pablo —que es darle un sentido a la suya propia—. Desde ese lugar paratópico que es la escritura reconstruye su *yo* actual a partir del *yo* de Pablo que, alguna vez, fue el suyo.

El mecanismo de la tercera persona en el testimonio de Carlos Bischoff, o de Pablo, representa así una de las principales características formales del relato; tanto por la peculiaridad estructural que le concede a la narración, como por lo que nos dice sobre ese distanciamiento que el autor-testigo ha decidido imponer entre él y los hechos contados. Este rasgo del discurso parece acercarlo, además, a lo que se denomina *autoficción testimonial*: una variante del testimonio puro o la autobiografía en la que el autor-testigo “crea” una representación propia ficcionalizada y en donde se instala un pacto de lectura ambiguo al tratarse de *una ficción sobre sí mismo*. Es decir, el autor se incluye en los hechos narrados, pero lo hace de una manera creativa y poco convencional en lo referido a lo que instituye el pacto narrativo promovido por los géneros antes mencionados. *Su paso* resulta, por ende, en un relato testimonial de sucesos reales que respeta el pacto de lectura autobiográfico pero que, a la vez, lo subvierte con nuevos modos de representación de lo real. Este testimonio autoficcional se inscribe así en un discurso que altera y trasciende las estructuras tradicionales promovidas por el pacto de lectura referencial en el que la identidad del autor y del narrador coinciden expresamente para sostener la veracidad de lo contado.

La tensión con este pacto de lectura ambiguo no se materializa, sin embargo, en la invención del material transmitido ni en la elaboración fantástica de pasajes o escenas sino, más bien, en ese fenómeno de ficcionalizar al testimoniante que transmitirá sus memorias personales a partir de la voz de una tercera persona narrativa. Esta ha sido una de las maneras, por cierto, en que las obras testimoniales de las últimas décadas han “desestabilizado” las formas tradicionales del testimonio canónico y han salido de aquellos moldes con el cual fue reconocido e institucionalizado en sus inicios. Varios teóricos coinciden en que esta cualidad emergente se debe, en parte, a la brecha temporal existente entre la escritura y la vivencia, tiempo que el autor emplea en reflexiones y análisis que serán materializados posteriormente por un *yo* ficcional.

Ahora bien, a pesar de la naturaleza testimonial de la obra, ¿podría aún así atentar contra la credibilidad del relato el procedimiento de la tercera persona y el desdoblamiento del testigo en un “personaje” incluido en la narración? *Su paso* —testimonio, autobiografía despersonalizada o autoficción testimonial, por darle incómodamente alguna clasificación— igualmente podría correr el riesgo de ser inverosímil, sobre todo, porque el nombre que

figura en la portada del libro (Carlos Bischoff) no coincide con el nombre del sujeto narrado (Pablo), a pesar de ser la misma persona; importante elemento que, según el filósofo francés Jean-Philippe Miraux, resulta imprescindible para establecer el *pacto de confianza* entre el autor y sus lectores. De esta manera, “el lector podrá criticar la verosimilitud, pero nunca la identidad” (2005: 22). Es en este rasgo identitario donde justamente se materializa el *pacto de veracidad* que se debe establecer con los lectores.

Pero, si bien en este caso no coincide el nombre del sujeto que pregunta y el de quien responde, quizás se pueda intuir (o conocer mediante otras vías) que en esencia es la misma persona en un diálogo con su *alter ego*. El distanciamiento establecido por el testigo con su propio pasado, y consigo mismo, simplemente da cuenta de la dificultad que conlleva enfrentar la experiencia traumática en el momento de ser transmitida. Y, si bien los relatos ficcionales también introducen a sus personajes desde dichas posiciones enunciativas, la única diferencia es que, en esta ocasión, el autor y el “personaje” coinciden y son totalmente reales. Además, aunque no concuerden los nombres de autor y testimoniante ni nos encontremos con un relato escrito en primera persona, la propia condición de obra testimonial y el hecho de que el texto se produzca y circule como testimonio ya elimina cualquier posibilidad de que sea considerado apócrifo y asegura, al menos en principio, esa *natural confianza* con el lector que no permita la incertidumbre ni el descreimiento. De esta forma, Bischoff intenta apresar, con la ayuda de un interlocutor, los rastros de aquella realidad que, en su condición de testigo e intérprete, va (de)codificando a la vez que la revive, la actualiza y, ¿por qué no?, también la imagina sin dejar de ser verdadera por ello:

— Es que no es sencillo reflexionar... o aceptar que afloren cosas en libertad —dijo más o menos— sobre hechos y situaciones que directamente influyen sobre uno, que tantas veces son los hechos de uno mismo, situaciones que creó o ayudó a crear, porque si se hace con esa vieja palabreja que se llama honestidad, es colocarse uno sobre esa cosa tan dura y hermosa que llamamos vida: la vida de uno sobre la vida... ¡Pequeña cosa!... — recuerdo muy vívidamente su carcajada y su silencio luego de esto— ... muy difícil, macho, muy difícil... (Bischoff, 2011: 16-17).

El intento a dos voces por recuperar algo de un pasado que se encuentra a tres décadas de distancia, los esfuerzos recurrentes de una memoria imprecisa, la presencia fantasmagórica y provocativa de un “otro” que se cuestiona, contradice y corrige a sí mismo, representan algunos de los elementos que dan lugar a un relato único. Los originales diálogos que van

hilvanando la narración rozan lo raro cuando comprendemos que quien escucha y pregunta, casi siempre con ansiedad y extrañeza, es el mismo que responde, generalmente, con total tranquilidad y seguridad. En este juego de acuerdos y desacuerdos, de personalidades opuestas y de criterios encontrados se inscribe un testimonio que sin mayores pretensiones estéticas logra instalarse, sin dudas, en un registro sumamente creativo. Cruces de ideas, chistes, bromas, ironías y carcajadas van marcando el camino de reflexiones y análisis que los encuentros producen. Un insólito sentido del humor les permite a los interlocutores equilibrar las emociones y acercarse a los recuerdos más terribles sin que los sentimientos que tales hechos provocan puedan afectar demasiado la escritura: otra manera de enfrentar la vivencia traumática:

Cuando los años pasan, estas anécdotas mueven casi a risa. Pero cuando se viven todas estas cosas cada día, cada mes, cada año, pero todas las cosas que componen cada día, cada mes y cada año, por años, y se comprende que estaban planeadas y diseñadas así, bueno, uno vuelve a sorprenderse de la enorme capacidad de daño del ser humano. Entonces ya no es para reírse demasiado (Bischoff, 2011: 186).

No obstante, la risa aparece recurrentemente en las conversaciones. Bischoff nota que Pablo “parece tener un humor filoso en algunos momentos de su relato” (2011: 55) y que siempre se ríe de sus recuerdos; alguna que otra vez hasta lo admite: “Nunca hablo demasiado del tema, y si toca lo hago orillando el humor. Pienso que es porque alguna risa de cuando en cuando algo cubre –ahora se ríe un poco, no demasiado–” (85). El narrador se empeña en ir remarcando las características de cada risa de Pablo, del tono de las mismas, la duración, de si son risas apagadas o estentóreas en dependencia de cuál fuera la anécdota; como si de aquello dependiera el sentido de lo contado, como si la risa terminara de completar un mensaje que se hace imposible expresar en solo palabras: “y otra vez su risa, como tantas veces con un dejo de tristeza” (51); “otra vez esa sonrisa extraña que tiene de nostalgia, de tristeza... no sé...” (54); “sonríe, debo admitir que esa sonrisa entre sobradora y melancólica tiene su miga” (56); “no sé si es un gesto triste o una media sonrisa” (78); “él ríe... otra vez ríe y yo me río con él” (100); “se ríe, ahora sí” (116); “otra risa, otra casi triste” (125); “se ríe con una de esas carcajadas que ya le he aprendido, mitad risa mitad resignación” (128). Bischoff insiste en resaltar las risas de Pablo, le es imprescindible en su intento de transmitir aquellas situaciones, emociones o cosas que *van más allá del nombre que las designa*. También admite en otras ocasiones que, ante ciertas observaciones hostiles,

Pablo simplemente opta por la risa como una *máscara amiga* pues “en el fondo, más allá de sus risotadas ocasionales, es un tipo triste, no sé si alguna vez lo conoceré bien, no sé si él se conoce bien a sí mismo” (62).

A pesar de que los años han influido en la mirada que poseen los sujetos experienciales sobre determinados asuntos, como bien se puede detectar a través de esos retornos, el paso del tiempo no ha logrado proveer a los testigos de herramientas útiles que favorezcan la sutura total del trauma. El constante regreso de Pablo, de hecho, es una de las pruebas más palpables de que resulta casi imposible controlar la persistente y perpetua presencia del pasado en la vida presente de Carlos Bischoff a pesar, incluso, de las tantas precauciones. El autor de *Su paso* ha tomado todas las distancias posible: escribe desde su exilio en España (distancia geográfica), a más de treinta años de la experiencia traumática (distancia temporal) y desde la voz de un “otro” (distancia identitaria) que es quien asume los riesgos de una escritura también traumática. Aun así, el lector percibe esa sutil incapacidad, que acecha constantemente a Bischoff, para controlar lo que eventualmente se le manifiesta en forma de *retornos, repeticiones o fantasmas*: una de las consecuencias, precisamente, de aquella suspensión de la temporalidad al ser reprimido o negado el evento traumático que se registrará tardíamente con manifestaciones de diversos síntomas. De ahí los encuentros periódicos entre Bischoff y Pablo (la representación fantasmal de su pasado) en esos *bares que tienen la magia de producir los encuentros buscados*: “Pablo hace meses que flota, un día sí, diez no, quizás cuando terminó de contarme su paso se liberó de mí a diario y nos vemos poco, pero nos vemos y nos reconocemos en el lejano mirar como cantaba Mercedes Sosa (Bischoff, 2011: 14).

Como ya vimos en el primer acápite dedicado al testimonio concentracionario, la fuerza del acontecimiento traumático puede generar también un colapso de comprensión y la instalación de un vacío o agujero en la capacidad explicativa de lo ocurrido (Kaufman). Por lo general, esta incapacidad para transmitir en palabras lo acontecido se traduce en un sinnúmero de ideas incompletas, frases imprecisas, pasajes y descripciones breves e inacabadas, huecos narrativos, silencios y lagunas. Pablo reconoce, incluso, que “algo debe suceder en la cabeza de uno, al menos en la mía, porque sé que aquellos hechos me resultan difíciles de reflejar, no puedo relatarlos con detalles más o menos precisos o con cierta lógica

secuencial” (2011: 84). No obstante, aquella indecibilidad, aquella falta de palabras, aquellos agujeros en la capacidad explicativa se manifestarán, más bien, en un flujo constante y casi inacabado de palabras que darán cuenta, precisamente, de la dificultad para hallar esa lógica secuencial que logre transmitir el sentido completo de la experiencia.

La relación entre el trauma y la capacidad para reconstruirlo se manifiesta entonces en el terreno de la discursividad al presentarse el lenguaje como un sistema simbólico restringido que impide representar la experiencia y que da lugar, en cambio, a un exceso de términos y expresiones que nunca llegan a alcanzar el significado perseguido. Lo vivido se resiste siempre a la simbolización e intenta revelarse, en esta ocasión, en ese desborde que también refleja, como mismo los silencios, el estado de un trauma. Asimismo, ese constante fluir de ideas y palabras se percibe como una manera de contrarrestar el largo silencio al que estuvo sometido el sobreviviente en su etapa carcelaria y, posteriormente, mientras durara el régimen dictatorial en su país.

Casi finalizando este primer acercamiento a *Su paso*, habría que mencionar también, como uno de sus rasgos esenciales, el enfoque racional que Carlos Bischoff ha decidido otorgarle a la narración. Si bien esta abarca una perspectiva bastante amplia de los años dictatoriales en Argentina y de sus escenarios más atroces e inhumanos, el relato se aleja de descripciones o referencias que puedan rozar lo morboso. El propio Pablo le advierte a su interlocutor, desde un inicio, que no le gusta nada el morbo con que suele prestárseles atención a las desgracias y que, por tanto, tratará de obviar detalles de cosas que puedan alimentarlo (2011: 23). Esto no impide, sin embargo, que el testimonio aluda a ciertos escenarios que dejan al descubierto la extrema violencia de aquella política sistemática y los crueles padecimientos de los sujetos detenidos en centros clandestinos. Pero, si bien el relato de Pablo presenta varios pasajes de este tipo, el testimonio no los prioriza ni se detiene en ellos más que para reflexionar sobre otros aspectos como el uso de la violencia, la implementación del miedo en tanto herramienta de control, la institucionalización del aparato represivo, las instituciones o entidades involucradas en esta maquinaria del terror, o bien sobre la capacidad del ser humano para sobreponerse al dolor y a la deshumanización mientras intenta conservar su vida.

En contraste con esta relativización de los escenarios morbosos de aquella etapa, *Su paso* sí acentúa y profundiza en crítica y un análisis en torno a la etapa concentracionaria de manera general sin limitarse solo al funcionamiento del sistema represivo. En un constante fluir de ideas y criterios a veces contrapuestos, Pablo y Bischoff se proponen llevar a cabo un “análisis profundo y meduloso de todo aquello que constituyó y constituye la página más horrorosa de la historia argentina” (2011: 21). Las culpas, las autocríticas y responsabilidades, los errores, los extremos, el poder, los conflictos ideológicos, la muerte y la esperanza, el conocimiento, el odio hacia el semejante, entre muchísimos otros, son algunos de los temas que abordan estos dos sujetos disminuyendo siempre los matices demasiado afectivos y privilegiando el tono reflexivo durante el intercambio de criterios:

Hay análisis sencillos —Pablo filosofa como si tuviéramos todo el tiempo del mundo, en realidad más o menos lo tenemos pero ha sido él quien dijo que tampoco quería hacerlo demasiado largo— como los que intentan aceptar los hechos, en especial los malos tal como vienen, con algo de difusas responsabilidades propias: “esto es un castigo de Dios”. Si castiga, es porque algo habrá hecho el castigado para merecer lo que toque. Sin embargo —se ríe—, no conozco a nadie que cuando tal castigo se prolonga en demasía, no diga, al menos para sí, *bueno, pero para castigo de Dios ya es bastante*, con lo que el apelante a la divinidad intenta empezar a zafar de responsabilidad alguna (Bischoff, 2011: 19-20).

El regreso al compromiso y la militancia a través de recuerdos que inevitablemente involucran algo de emocionalidad constituye otro de los tantos aciertos de la narración de Pablo. De esta manera, el autor de la obra testimonial no solo acerca a los lectores a una experiencia traumática mediante la exposición de los hechos cotidianos en el escenario carcelario, sino que también provoca e invita a una reflexión más teórica sobre tales procesos: “En rigor, me sorprende bastante poco la capacidad de Pablo para el análisis. Un poco me había adelantado el cartero... *mirá que es un tipo con su miga...*, otro poco lo daba por supuesto yo, solo hablando del tiempo, de fútbol, de lo que sea, se percibía un cierto vuelo...” (Bischoff, 2011: 46). A decir de la investigadora Paula Simón, la alternativa escritural de ofrecer un análisis a la comunidad a través de un estudio de la propia experiencia representa una de las formas de superar la posición marginal que ocuparon los testigos y sus literaturas durante los años ochenta y noventa. A partir de entonces, coinciden varios autores consultados, el superviviente se adjudica el rol de contar sus vivencias a la vez que participa activamente en el proceso de reflexión e investigación del pasado y su memoria.

No obstante, cuando Pablo apela a la memoria, que *ya no es la que era antes*, percibe que algunas cosas salen nítidas, como si se aclararan o se dimensionaran con los años. “Pero otras, vamos, ni pidiendo favores especiales al que afirman anda por allá arriba” (2011: 28). De ahí que, con la intención de obtener un panorama más íntegro de todo aquello, el testimoniante se apoye también en los recuerdos de/sobre otros que transitaron un camino semejante. Es por eso que, aunque *la canción* de Pablo pase por ser la pequeña historia de una etapa de la vida de este sujeto, “en realidad es la historia parecida de muchos y así se lo parece a él, aunque dice siempre que cada vida es un mundo y muy complejo” (12).

La uruguaya Edda Fabbri, así como Carlos Bischoff, tuvo que esperar más de dos décadas para dar cuerpo y alma a sus memorias en un texto titulado *Oblivion* (2007). Alertando de antemano que “memoria no es lo que pasó, son sus huellas. Y las huellas no están hechas de palabras, casi nunca de palabras” (58), Fabbri se dispone a entregarnos un relato que se opone totalmente a la idea de *objeto literario acabado*, un relato construido sobre la base de numerosas interrupciones e interferencias, un relato de deshechos, más que de hechos. Nos enfrentamos, en este caso, a un breve texto que evoca la memoria fragmentada, escurridiza y descentrada de una de las sobrevivientes de la dictadura militar que rigió en Uruguay entre 1973 y 1985. La experiencia se resiste a la representación; “digo y repito, los recuerdos se borran, la memoria se oculta” (Fabbri, 2007: 58). De ahí que *Oblivion* esté atravesado por múltiples subjetividades que intentan captar la materialidad de alguna huella, de algún *resto de lo real*.

A Fabbri no le interesaba, según afirma, historiar, analizar ni memorializar responsablemente, tampoco se sintió con la urgencia de denunciar nada ni de hacer algún análisis político porque, en esencia, “la aburrían y porque no sabía hacerlos, porque no importaba” (2007: 68); es por eso que su testimonio se distancia de toda pretensión reflexiva y se acerca, en cambio, a la búsqueda de esos afectos que la habrían socorrido durante más de diez años en la cárcel de Punta Rieles. La testimoniante recurre así a las huellas de esa “red fina y fuerte, cargada de dulzura, hecha de no palabras, sostenida por actos cotidianos y extremos, una red invisible de cotidianidades” (13) que durante tanto tiempo sostuvo su vida y la de tantas otras mujeres. De esta manera, la obra se instala desde una perspectiva

que privilegia la memoria emocional de la vivencia y que induce a un cuestionamiento constante sobre el papel de la testigo en el presente:

Digo que yo no sé cómo se escribe la historia ni quién la hace. Decimos frases viejas, tristes de tan gastadas. Decíamos antes la historia la escriben los vencedores, tenemos que hacer otra, la nuestra, verdadera. Contar la verdad para que se sepa, se dice ahora, para que no se repita. Transmitir antes de morirnos, dejar legado, dicen otros. Esas palabras se me escapan; para nada me pertenecen, suenan huecas. No tengo ningún mensaje que transmitir, no ese mensaje (el que supuestamente yo sé y más supuestamente alguien, otro, espera para oír) (Fabbri, 2007: 58).

La autora se cuestiona continuamente su papel como testigo de “ese pasado que no es sólo mío” y admite en su testimonio que vivió los hechos “desde un punto de vista que podría considerarse de privilegio” (2007: 35). Sin embargo, ella no quiere preguntarse más por el mensaje: “¿Cuándo vamos a preguntarnos por un silencio? ¿Cuándo vamos a construir uno donde escuchar nuestras viejas preguntas y las nuevas?” (58). El verdadero privilegio para Fabbri, cuenta en su relato, es haber sobrevivido, es también no tener que luchar con el fantasma de algo que dejó atrás, es que nadie le pregunta si pudieron porque ya tienen la batalla ganada: “Pero si alguien nos asigna, o nosotros nos asignamos esa tarea, la de historiar para la posteridad, ya perdimos, porque eso de alguna manera implica asumirnos distintos, dueños de alguna sabiduría especial y preciosa” (36). No hay más mérito, asegura la testigo, que el de haber elegido quedarse sin saber lo que venía; no tiene más sabiduría, añade, que la de elegir cada día la actitud más digna que le sea posible.

Se trata así de un relato que, a base de preguntas más que de respuestas, minimiza las observaciones políticas de los sucesos y esquiva cualquier referencia, desde el presente, a la militancia de entonces. *Oblivion* explora, en contraste, las huellas de una experiencia traumática que intenta encontrar su sitio en la memoria personal de la autora y que es capaz de evocar, además, recuerdos afectivos que se convierten en la verdadera historia testimonial. Durante toda la narración Fabbri va reiterando, una y otra vez, que “intactas, erguidas en su mente quedaban las preguntas. No podía contestarlas” (54). La obra, también ganadora del Premio Literario Casa de las Américas (2007), empatiza y flirtea así con una subjetividad lesionada que se va reconstruyendo a sí misma y que va reparando, al mismo tiempo y mediante la escritura, la identidad fragmentada de la narradora:

A veces se nos asigna a nosotras una responsabilidad. Me refiero a una responsabilidad actual, no a la del pasado. Un deber de escribir o testimoniar de algún modo acerca de un pasado que se escapa y que debemos transmitir, como en una carrera de postas, a los que siguen. No me gusta esa imagen ni esa responsabilidad [...] Yo no tengo que contar una historia. No tengo el deber de historiar; no sé quién lo tenga, no sé quién sabrá hacerlo. Escribo no por ninguna responsabilidad, acaso por una responsabilidad conmigo, la de poder mirar alguna vez aquel pasado, la de no entregarme ahora, no mentirlo, que no me gane (Fabbri, 2007: 35-36).

De esta manera, Edda Fabbri defiende a toda costa su derecho a poder olvidar también y se desmarca manifiestamente de aquel *deber de memoria* que en muchas ocasiones se les exige a los testigos sobrevivientes de este tipo de experiencias; sabe que *la historia es un misterio* y que *estoy metida en ella*. Pero sabe también que solo puede contar hasta donde dé su valor (76). Y así, comenzando por el final, inventando algún final, “aunque sea provisorio, para poder empezar” (11), nace *Oblivion*; precisamente con el mismo nombre del famoso tango instrumental del compositor argentino Astor Piazzolla y que, traducido del inglés, significa olvido: “Sería fácil decir que escribo contra el olvido, pero yo no lo creo. Hay un derecho al olvido, también. Hay un derecho a desconfiar de los recuerdos” (2007: 42). El tango que las detenidas ponían a escondidas en la cárcel —y que años después, con cierto dolor y cierta alegría, Edda Fabbri volvió a escuchar en un bus mientras iba a su casa— más que al olvido, se parecía al perdón. Quizás, piensa la autora, porque el perdón y el olvido están pegados como mismo la memoria y el dolor. O quizás, simplemente, porque el perdón es eso: *la música que queda después de la memoria*.

El hecho de que Fabbri relacione al perdón con el olvido, intuyendo que *están pegados*, puede dar cuenta del deseo personal e individual de la testigo de poner fin a una etapa de su vida y cerrar ese ciclo; es decir, perdonar y perdonarse para poder olvidar y continuar con el presente. Ese es uno de sus deseos más urgentes y constantes: “Camino y pienso que quiero olvidarme de todo. Todo lo que escribo e incluso lo que pensé. Nacer de nuevo, como cuando ellos nacieron. Inaugurar la página más blanca, olvidar lo que antes escribí, olvidar todo” (2007: 43). Este es el camino que se propone la autora ante el intento de finalizar un proceso que ha sido doloroso y traumático y que, de otra manera, podría perpetuarse indefinidamente en el tiempo. Pero puede tratarse también, en todo caso, de un falso olvido: pretender y asumir que algo ha quedado en el olvido procurando ser una ausencia cuando en realidad

está siempre presente. Recordar, escribir, perdonar y olvidar mientras se sigue recordando eso que se olvida.

En esa imprecisión la autora se percata de que “la vida nunca pasa, pienso, y debo volver a aquel pasado” (2007: 45). Una marca textual de este proceso la encontramos al inicio y al final de la obra. Fabbri inicia su testimonio con la misma frase que lo concluye: “Tengo que empezar por el final. Tengo que inventar algún final, aunque sea provisorio, para poder empezar” (11; 80). Esto indica, entre otras cosas, que ese camino del olvido que la testimoniante desea transitar no es un camino lineal. El carácter cíclico de la narración expresa el retorno constante de la memoria, se escribe para olvidar pero, paradójicamente, al escribir se va rememorando constantemente lo que se tiene que olvidar. La escritura se convierte en un acto ambivalente que, si bien pretende la sutura del trauma y el posterior olvido, recuerda siempre antes de olvidar: se escribe para olvidar mientras se recuerda escribiendo. De ahí que, en más de una ocasión, la autora del relato se cuestione a sí misma: “no sé si uno escribe para olvidar o para recordar” (41). Esto sucede en parte, como vimos en el primer capítulo, porque recordar y olvidar no constituyen en sí dos procesos opuestos o distantes, sino que forman parte inseparable de un mismo ciclo. El ya citado historiador Dominick LaCapra había aludido a este proceso, conocido como *vuelco compulsivo y repetitivo* o *compulsión de repetición* (2005), para ejemplificar una de las ambigüedades del trauma: no existe una oposición absoluta entre olvidar y recordar; así como tampoco hay una delimitación binaria entre curarse o permanecer dentro de la compulsión repetitiva durante el proceso escritural.

Fabbri, no obstante, es consciente de este fenómeno, sabe que en la recuperación de su identidad algunos olvidos solo se han convertido en silencios. Por eso, a pesar de su firme propósito de perdonar y olvidar, y más allá de él, la testimoniante reconoce que “los recuerdos se van y dejan su memoria implacable. Ella se queda. Nada dice esa oculta memoria de los hechos. Calla como una esfinge, como el cielo castiga” (2007: 38). La memoria castiga porque ella sí persiste a pesar de que algunos recuerdos ya no la acompañen. La memoria plasmada no solo en *la huella tosca*, sino también “lo invisible, las mínimas moléculas en el córtex, que es la parte finita del cerebro, esa capita gris que envuelve a la masa blanca” (38). El inicio del relato marca el cierre de una etapa en la vida real de la

protagonista ya que Fabbri comienza narrando su salida de la cárcel y buscando algún final *para poder empezar*; pero sería el cierre de una etapa que, en la escritura, retornará siempre de manera cíclica: “No sé si es siempre tan largo el camino del olvido, si es posible irse de verdad alguna vez, o siempre queda algo, un rumor, algo que alguien mirará alguna vez sin asombro” (80). Finalmente, la autora continúa, al concluir su testimonio, buscando algún final *para poder empezar*; es decir, recordando para poder olvidar, al menos en silencios:

Por eso digo que el pasado, ese pasado, es a veces más fuerte que uno. No porque ellos hayan sido más fuertes, no por su victoria vergonzosa, atroz, sino por el peso de las heridas que llevamos en silencio. Tal vez por eso el pasado no se deja mirar, tal vez tan sólo otros, después, puedan escribir sobre esto. Mientras, escribo cosas sueltas, las que puedo escribir (39).

Oblivion, en tanto testimonio post-dictatorial, aparece entonces inscrito en un registro novedoso que lo diferenciaría de aquellos surgidos en los años 80 identificados, más bien, con la continuidad de la resistencia. El texto de la periodista uruguaya se muestra permeado, en cambio, de altos niveles de emociones y afectos y se va construyendo sobre la base de una fuerte carga de subjetividades que destronan el carácter marcadamente político de las primeras obras. El testimonio, al examinar poéticamente una subjetividad afectada por la violencia y la experiencia de lo extremo, promete ser así ese lugar donde la Historia se humaniza evidenciando, al mismo tiempo, una *abstracción de la violencia*. Los hechos expuestos privilegian el recuerdo emocional de una *muchacha* que los transmite ahora con sus ojos de antes, pero parada en su nueva piel (11); una muchacha que en ocasiones pierde su rastro precisamente, como diría Forster, porque nombra una destrucción intolerable; una muchacha que narra casi sin narrar con escasas referencias explícitas de lo vivido y con una equilibrada contención sobre el horror que, sin embargo, asalta inevitablemente al lector a pesar de las constantes elipsis.

La tarea, evidentemente, es mucho más compleja de lo que parece. La experiencia que ha provocado un quiebre traumático en el sujeto vivencial se refleja en la obra, por lo general, de manera fragmentada, incompleta, transformada, desordenada o, como apuntara LaCapra, a veces desfigurada y disfrazada. El caso de Fabbri, como es de suponer, no resulta una excepción. Los sucesos han provocado una alteración en la vida de la sobreviviente y, por tanto, también en los moldes referenciales sobre los cuales construye escrituralmente sus

recuerdos. De ahí que *Oblivion* aparezca con múltiples lagunas y silencios que, en algunas ocasiones, representan los huecos que el acontecimiento provocó en el habla de la testimoniante mientras que, en otras ocasiones, solo dan cuenta de la imposibilidad de transmitir ciertas situaciones dada la falta de referencialidad simbólica en el lenguaje para exponer una realidad que lo supera: “las palabras pocas veces hablan de verdad por nosotros, pocas veces pueden escuchar a la ciega memoria, copiar aquel murmullo” (Fabbri, 2007: 59). Otras veces, no obstante, aquellos silencios simplemente denotan la intencionalidad de su autora por eludir algunos hechos y maquillarlos con olvido.

La reconstrucción del pasado se lleva a cabo entonces, también, con lo no dicho, con lo no recordado, con los agujeros de la memoria, con esa zona oscura que permanece oculta en la psiquis del sujeto pero que se manifiesta de diversas formas durante el proceso escritural-reconstructivo. Es por eso que el testimonio vale también por lo que falta en él, por aquello que contiene en su centro y que es intestimoniabile; esa ausencia igualmente le da forma. Lo faltante en la narración también dice algo sobre el nivel de asimilación del trauma. En el caso de *Oblivion*, por ejemplo, las referencias a escenas de violencia son escasas, prácticamente nulas; tampoco se alude a los momentos de interrogación y tortura ni se describen con mayor detalle los pasajes más extremos de destrucción física o psicológica. Estas omisiones se pueden interpretar, quizás, como esa parte del trauma que ya está superada, procesada y a la que no es necesario enfrentarse, o bien como esa parte del trauma sobre la que resulta difícil hablar, incluso, a más de veinte años de lo acontecido. Entonces, “la mirada otra vez vaga y elige, selecciona. Nos protege, ella decide siempre lo que podemos contar para que no nos agarre la planta y nos asfixie” (2007: 29-30). De ahí que en *Oblivion* se note esa falta de referencialidad respecto a los hechos, las acciones, la materialidad de la memoria y los recuerdos concretos:

Quería decir que yo no podía hablar de los hechos. Pero no porque ellos vinieran acompañados de dolor, como a veces se piensa, sino porque me parecía que ellos, los hechos, eran de alguna manera mudos, o que el relato de los hechos podía esconder todo lo que uno quisiera esconder. El relato de los hechos está unido al recuerdo y sé que hay que desconfiar de los recuerdos (Fabbri, 2007: 38).

Por otra parte, a la autora tampoco le urge otorgar mayor atención a aquellas escenas que induzcan a posibles ensalzamientos de acciones memorables o de actitudes dignas de

glorificación. El énfasis siempre lo coloca, por el contrario, en los pequeños y diarios aspectos de la vida en el penal junto a sus compañeras y en la dimensión afectiva, empática y emocional que les permitió soportar los desgastes y sobrevivir a ellos. Es por eso que Fabbri señala que aquello “no fue una vida heroica, por lo menos no lo fue en el sentido de estar construida en torno a actos de heroísmo” (2007: 13). Los actos heroicos, sin duda, existieron. Pero no son esos precisamente, asegura la testigo, los que ahora necesita recordar ni los que mantuvieron la mirada intacta de las sobrevivientes.

Se trata, por tanto, de una obra que remueve lo sutil y lo cotidiano en búsqueda de cierta comprensión individual. Esta búsqueda se materializa en los detalles, personas, objetos, lugares o momentos que puedan dejar entrever algún indicio de entendimiento del pasado en un presente confuso e incierto. La obra se encuentra permeada de memorias, de anécdotas colectivas y breves recuerdos fugaces que van llenando esos espacios vacíos que la autora percibe de aquellos largos años: las discusiones sobre el pelaje de los caballos, la idea de hacer una película, la caja del cine, los pájaros que se metieron luego en la caja del cine y pusieron huevos, los diferentes rituales de cada una para vestirse y peinarse, las conversaciones clandestinas en el baño durante un eterno cepillado de dientes, los trucos con el espejo para mirar por el corredor, el color dorado atardecer de los ojos de Beatriz que les recordaba la libertad, las gemelas que hacían los mismos gestos y que tenían la misma voz y que levantaban ambas la ceja izquierda cuando se enojaban.

Son aquellos algunos de los recuerdos que Fabbri va retomando en su testimonio mientras reitera, constantemente, que “no quiero contar la historia, no tengo que historiar. Yo quiero escribir como ellos mi soledad, mi miedo, mi deseo” (59). Va intercalando así breves anécdotas del penal mientras introduce, sin mayor presentación, otros recuerdos de su infancia, de sus padres, su ciudad, creando de esta manera una especie de caja china con el texto mientras superpone una historia dentro de otra. De ahí que el relato que llega a los lectores sea algo semejante a un fluir de la conciencia en la que aparecen y desaparecen las ideas, los pensamientos; una conciencia a veces repetitiva, a veces memorística, a veces olvidadiza; una conciencia indecisa que algunas veces asegura que “aquellos tiempos se escapen al recuerdo” (24) mientras que, otras veces, descubre que “ahora lo recuerdo y me parece un sueño” (26); una conciencia desordenada e imprecisa que, sin embargo, se muestra

sumamente creativa en su intento no confesado de quedar plasmada en un texto literario. Esta conciencia, no obstante, también esquivada, esconde, disimula y reconoce que existe un tiempo, *los años del medio*, que escapa a la vista y que *no se deja tocar*. Son los años de calabozo en los cuarteles; “el tiempo más duro, el de los interrogatorios, la incomunicación” (2007: 18). Fabbri intenta no entrar en esos años que “se cierran a mis recuerdos como un muro de piedra” (37). La uruguaya se concentra, entonces, en los años del inicio y del final que *se parecen*; esos años donde empezaba algo insospechado: la cárcel o la vida en libertad; los años de la incertidumbre, para bien o para mal. Fabbri intentaba mirar los largos años del medio *por una ranura cualquiera* pero siempre “la mirada se fue hacia un paisaje mejor. Un paisaje que ella elige” (42). La mirada, una y otra vez, cambia de lugar, se enfoca en otro tiempo y, en esta ocasión, también en otra persona enunciativa:

Sabía que esos años eran los que estaban al acecho en alguna parte, no como un recuerdo pesado de llevar sino como algo muy suyo y que no podía pasar a palabra. ¿Cómo escribir? ¿De qué otra cosa? Si aquel pasado era lo único real, lo único de lo que importaba escribir. Esa había sido su vida. Allí creció, aprendió y olvidó. Allí amó, allí se hizo, en fin, quien era. Y ¿qué palabras podrían soportar la verdad necesaria para que alguien, otro, creyera en ellas? No podía tocar aquella vida, no con palabras (Fabbri, 2007: 56).

La narración en torno al evento traumático se ve atravesada así por una estructura fragmentaria, disruptiva, no lineal, desordenada y por un tiempo que no respeta ningún orden cronológico. Es en esta discontinuidad narrativa, y no en la descripción de escenarios violentos (ya mencionamos que son escasos), donde se pueden entrever algunas de las huellas del trauma. El relato se va estructurando en breves capítulos que demarcan los momentos y espacios carcelarios: El corredor, El trabajo, El recreo, La reja, La siesta, La piedra, El cuerpo, La pared, La mordida. Estos títulos apuntan a los espacios limitados y bien definidos de la vida carcelaria y también a una memoria desordenada y difusa que de alguna manera busca reorganizarse y localizar concretamente ciertos pasajes. A pesar del aparente orden narrativo con estos breves relatos de títulos sustantivados, continúa acechando al lector esa sensación de inestabilidad en la escritura. La estructura cerrada y encuadrada alerta más sobre lo que se ha quedado fuera de ella que sobre lo que se cuenta dentro. El texto deja así la impresión de que la historia principal, la verdadera, la que habría desatado la escritura y provocado a la memoria, ha quedado sin contar. Esto sucede, explicaba la ya aludida Cathy

Caruth, porque *el trauma no tiene ningún lugar*, no se puede localizar ni clasificar ni estructurar en una narración unitaria; es por eso que continúa regresando una y otra vez al presente del sujeto experiencial y expresándose en este tipo de relatos discontinuos, descentrados, inaprensibles, silenciosos.

Oblivion se inscribe así, siguiendo las ideas sugeridas por la investigadora Florencia Garramuño en el primer capítulo, en este tipo de discursos ensamblados por motivos alegóricos que trabajan con *los restos de lo real*. Los fragmentos recuperados y reelaborados por Edda Fabbri durante el proceso de acercamiento-distanciamiento se van a centrar en la subjetividad y tactilidad del recuerdo al quedar alojada en la indecibilidad y en lo inenarrable la verdadera experiencia del terror. De esta manera, frente a la violenta fragmentación experimentada por la sobreviviente, la escritura responderá intensificando los estados emocionales y las subjetividades paradójales que esa fragmentación engendra. Por ende, lo fragmentario, los *restos de lo real* son los que constituirán los materiales de indagación en la obra presentada.

En el caso que se analiza, si bien se logran entrever algunos de esos restos de lo real, el discurso se desprende violentamente de la intención de pintar una *realidad completa* regida por un principio de totalidad estructurante. Y es aquí donde se observa una de las cualidades “problemáticas” de este tipo de expresiones escriturales detectada en muchísimas otras obras: no es que el testigo no pueda o no quiera representar lo real, sino que lo real es irrepresentable. Esa inaccesibilidad e inconmensurabilidad llegan a ser, incluso, el argumento central de algunos testimonios. El relato se percibe así como portador de un *sentido inacabado* que destituye cualquier prerrogativa de certeza objetiva. El suceso también ha heredado a la sobreviviente la incapacidad para contar o explicar ciertas emociones. Y las palabras, por sí solas, resultan insuficientes para dar cuenta de algo más subjetivo que no encuentra cómo expresarse. Se trata de *lo inhablable* (Elie Wiessel), aquello que no puede ser transmitido o narrado en la misma dimensión de lo padecido. La vida de la testimoniante ha quedado quebrada por la violencia física y psicológica que se manifiesta en el presente y en su obra. Aquello que ha quedado fuera de toda simbolización no desaparece y resulta ser la prueba incuestionable de la propia imposibilidad de representar ciertas cosas. Es el “punto muerto entre la narrativa y la experiencia personal” (Bijos, 2019: 15) que se

manifiesta en la forma textual de la narración, en su estructura, en aquello que ha quedado justo al medio de lo vivido y lo escrito. Es el dolor que pasó por el cuerpo y chocó con el límite de la palabra, del lenguaje, de la expresión. De ahí que Fabbri considere que el lugar de la escritura es el cuerpo:

Si la palabra escrita no pasó por el cuerpo, por su íntima oscuridad, es una palabra débil, difícil de creer. El cuerpo recibe y devuelve otra luz o un silencio, escribe. Él teje los pensamientos adentro de nosotros. Agarra las puntas de las ideas y las ata, y así las palabras quedan unidas por algo muy leve que las viste de un sentido nuevo y desconocido, que no nos pertenece. Por qué está la escritura unida al dolor no lo sé, por qué está unida al miedo, a cuál miedo, tampoco. El lugar de la escritura es el cuerpo. Allí ella crece como una planta y parece que todo lo demás rodeara a esa planta para que ella existiera. Es nuestro cuerpo el que escribe o calla, eso lo sé (2007: 60).

La experiencia traumática tiene entonces que acontecer al lector durante o después de la lectura. Se trata de una subjetividad inaprensible que ha quedado fuera de cualquier esquema, norma, estructura o conocimiento. Es algo que no se puede localizar en el cuerpo mismo del texto, sino que se manifiesta en silencios, lagunas, fragmentaciones, interrupciones de lo incesante. Es un sentimiento de *intemperie, desprotección, desnudez, carencia, despojo*. El lector debe ir entonces, como un *excavador*, tras las fisionomías que se entrevén en las superficies rugosas de la obra y que se muestran al ojo furtivo del lector *en un estallar luminoso*: “El movimiento de la interpretación es como una avalancha que se nos viene encima, vemos algo en ella, se nos produce una imagen, pero no podemos decir nada sobre ella, se escapa a la simbolización” (Donoso, 2006: 150). Se trata, como bien señalara el sociólogo chileno Jaime Donoso, de un acontecimiento en el cual solo accedemos a las intensidades y a un pensamiento que actúa desde el afecto.

Por otra parte, y haciendo ahora alusión a otro de los rasgos que también sobresalen en el testimonio reseñado, la re-vivencia del trauma no presenta una temporalidad predecible, por lo que puede aparecer repentinamente de manera desordenada en cualquier instante de la vida del sobreviviente; de ahí que aquella tendencia a estructurar una narración sin cronología de cuenta de la confusión y desorden existente con el tiempo pasado y el presente en el que se manifiesta el trauma: se intercalan las anécdotas del pasado con la realidad del presente en la que se enfrenta la memoria tormentosa: “Ahora necesito un silencio similar para escuchar aquella memoria pasando como un río” (2007: 18). La atemporalidad ocasiona

una forma particular de *presencia latente* en el devenir del trauma que deja al descubierto la imposibilidad de fechar dicho trauma aún cuando la vivencia esté relacionada con un suceso particular. Es por eso que el proceso de narrar y estructurar la experiencia en un testimonio organizado y coherente temporalmente se torna prácticamente imposible.

La *presencia latente* de la vivencia se vuelca en un relato dinámico, alterado, impreciso, desordenado frente a la ausencia de referencialidad temporal: “Tengo que volver despacio a mi casa y mi vida porque los recuerdos están en el paisaje de mi barrio y los árboles que miro se cargan de estas palabras” (Fabbri, 2007: 44). De ahí que, además, la autora se halle siempre buscando *algo que pudiera reconocer como continuidad*, algo que logre conectar las vidas simultáneamente tan distantes y tan cercanas, algo en sus compañeras, en sí misma, algo ilocalizable. A la vez se producen, en este cambio de temporalidades, variaciones en la identidad de la testimoniante que en ocasiones se desdobra para aludir a determinada escena. La tercera persona resulta, una vez más, el modo de exteriorizar una huella que ha marcado y reconfigurado la personalidad de la testigo. Este mecanismo discursivo no se hace permanente durante toda la narración, sino que es retomado en algunos casos donde Fabbri se refiere a ella misma como *la muchacha*: “Y cuando busco el hilo de continuidad veo a la muchacha sostenida, durante años, por esa red invisible de complicidades” (2007: 13). El relato se desarrolla entonces, en ciertas ocasiones, desde el *yo* de la primera persona que asume la narradora y que se desplaza, momentáneamente, a una otredad de sí misma que observa el pasado a distancia, que se observa a sí misma pero ahora con otros ojos: los del presente. Este juego de identidades provoca una ruptura compleja, y a veces inidentificable, entre quien habla desde el pasado y quien escribe desde el presente y marca así una postura discursiva fuertemente ambigua que da cuenta, una vez más, de los residuos traumáticos manifiestos en la escritura:

Esto es verdad (todo lo otro también es verdad aunque no lo parezca, aunque parezca ahora que le pasó a otras personas, entre ellas a una que se parecía a mí y que guardaba algo para su futuro, el presente mío de hoy. Ella guardó algo y me lo dio con una sonrisa. Sin saber lo que era ni cómo estaba sano me lo dio, sin sorpresa, con algún resto, todavía, de inocencia. Era algo que tenía que ver con los hijos —que ella no tenía y yo sí—, entiendo ahora, y que ella cuidó sin saberlo, algo precioso que ni siquiera nombró) (2007: 33).

La testimoniante habla de sí misma como si fuera otra; otra que simplemente se parece a ella; otra que escribía cartas de las cuales después sentiría “algo como vergüenza, como si alguien muy distinta las hubiera escrito y yo supiera que no iba a poder creer en ellas (18). Lo que sucede, sospecha Fabbri, es que pasó mucho tiempo y fue creciendo, pero *de un modo extraño, sin crecer*: “Esto casi nadie lo entiende. Nos dicen que maduramos con tanto sufrimiento. Yo no lo creo así” (19). Lo que pasó, el cómo maduraron, ese modo raro de estar creciendo sin crecer, son algunas de las respuestas que la autora de *Oblivion* continúa buscando. Ella, la Fabbri del presente, la de la escritura, solo sabe que ahora la casa acogía a la Fabbri del pasado y le abría las puertas a una nueva vida: “Vio los juguetes desparramados en el piso, los zapatos tirados, ese abandono apurado de niños, esa fragilidad que la asustaba, también esa vehemencia. Los guardó. La tarde se hizo lenta. La hora de la siesta otra vez la convocaba. Hacía años ya que había salido. Había llegado a esto. Esta casa, estos niños, el hombre que amaba” (2007: 54-55). Aquí, una vez más, la tercera persona que observa desde la distancia, que contempla, que siente.

Con relación al estilo de la autora y al lenguaje utilizado, si bien en la obra predomina el carácter testimonial de lo relatado vemos que también se hace uso de un lenguaje poético manifestado en paralelismos, reiteraciones, elipsis, metáforas, interrogaciones retóricas. El texto manifiesta así un contraste y un equilibrio, muy bien logrado, entre los modos de representación del trauma y el lenguaje literario empleado, entre lo que la sobreviviente pueda estar sintiendo y la exteriorización de esa subjetividad, entre los pasajes factuales propiamente tales y el fluir de una conciencia emocional que igualmente se contiene. Estos rasgos forman parte de un estilo propio que, observado en su conjunto, dan cuenta del horror que la autora no se propone transmitir pero que inevitablemente llegan hasta el lector. El lenguaje da cuenta así de una *esencia espiritual* que, en palabras benjaminianas, no se comunica *a través* de él, sino *en él*:

Si miro para atrás veo una maraña de días y noches. Ahí no puedo entrar. Esos días y noches me apretarían como las plantas carnívoras de las películas. Sin embargo, tengo que creer en lo que escribo, y creer que alguna fuerza mía pueda arrancarme de esas plantas (Fabbri, 2007: 14).

Cerca de concluir este primer acercamiento formal-estructural a *Oblivion* resulta imprescindible aludir de manera breve al uso recurrente del plural *nosotras*; no solo por el

significado simbólico que la utilización de esta persona enunciativa posee en el sentido del carácter colectivo del testimonio de Fabbri, sino también por las modificaciones estructurales que su uso origina al interior del texto. En ese sentido, la representación de la memoria de la testimoniante se ve atravesada tanto por el imperativo de los recuerdos colectivos como por las variaciones estético-formales de la narración. Es por eso que el texto suele asistir a una narración colectiva que lo conecta con aquella comunidad que le dio sentido y a la cual siente que pertenece. De esta manera, *Oblivion* se convierte en un coro de voces donde confluyen las vivencias personales con las vivencias de las compañeras de detención, las que sobrevivieron y las que no, las que se salvaron de la muerte y las que no pudieron regresar de ella. Fabbri no pretende testimoniar por las ausentes; ella quiere, en cambio, recordarlas y revivirlas en palabras para que no mueran por segunda vez:

Y si pienso en quienes no pudieron, en las compañeras que perdieron entonces o después la vida, sé que no les faltó convicción ni nada parecido. Si algún hilo se cortó no fue por lo más débil. Quiero pensarlas a ellas, a las que integran ahora una lista por demás larga, por demás amarga de mujeres que murieron, como la parte más delicada de nuestra trama, no la más delgada sino la más finamente tallada (Fabbri, 2007: 27).

Por otra parte, el testimonio se traslada a un plano donde lo individual y lo colectivo se encuentran y se funden en un mismo territorio al asumir la narradora la primera persona del plural de manera directa: “No había remedio, éramos esa muchacha” (11). El carácter autorreferencial del relato se ve condicionado ahora por una pluralidad que nuevamente lo descentraliza y le otorga un sentido diferente. La voz de Fabbri tiene que recurrir constantemente al *nosotras* para lograr dar cuenta, en todas las dimensiones que pretende, de las memorias de aquellos trece años: “De ese nosotras es difícil despegarse. Aquel pasado, o la mayor parte de él, sólo puedo formularlo desde esa primera persona del plural” (2007: 12). Es a través de sus compañeras, observa la narradora, que puede acercarse a aquel pasado. Esto quiere decir, en parte, que *Oblivion* no pudo haber existido sin la intimidad de un colectivo; así sea uno solo el involucrado, se trata siempre de un sujeto colectivo, de “un bloque, con lo que eso tiene de fuerte y de necesario, y con lo que implica también de renuncias” (2007: 12-13). Si bien el texto de Fabbri nace de una vivencia personal, este inevitablemente se conecta con esa comunidad con la que vivió *lo cotidiano* y *lo extremo* y a la que también quiere representar en su escritura: “Lo nuestro fue un mundo colectivo, una

especie de ecosistema obligado, no sólo a convivir sino a sobrevivir y a hacerlo a pesar de todo lo que día a día intentaba aplastarlo” (37).

En *Oblivion* podemos encontrar entonces una obra que, dadas las circunstancias de dislocación sufrida por la testimoniante, ha sido tan anómala como la propia experiencia; una narración sustentada en diversos procedimientos que ubican al texto en un *campo expandido* donde la distinción entre literatura y vida, pasado y presente, narradora y sujeto experiencial, parece resultar indistinguible y, a la vez, irrelevante. La fragmentariedad que re-totaliza el relato e instaura un dominio desestabilizado complejiza la lectura del mismo y la recepción de la vivencia que se intenta transmitir. La fragmentación o lo fragmentario, más que la inestabilidad o la no fijación, promete así el desconcierto, el desacomodo, y el efecto de rareza le será algo propio. Lo fragmentario en *Oblivion* no representa, por tanto, *un sistema disperso*, “sino el despedazamiento de lo que nunca ha preexistido como conjunto ni podrá juntarse en alguna presencia de porvenir” (Blanchot, 1990: 56). En ese sentido, la escritura fragmentaria sería *violencia* en tanto acontezca en ella “el desgarramiento de lo desgarrado, aguda singularidad, punta acerada” (45), en tanto suceda en ella la ruptura, el quiebre, el *desastre*.



Aníbal Quijada también vivió en un *Cerco de púas* (1977) cuando América Latina era una carnicería de hombres, de sueños, de ideas. Pero a diferencia de Carlos Bischoff y de Edda Fabbri, Quijada sacó a la luz sus memorias cuando a la dictadura cívico-militar chilena aún le quedaban unos cuantos años más de vida. El escenario en el Cono Sur era bastante turbulento en ese entonces, como es sabido. Y esta fue, precisamente, una de las razones por las cuales se consideró un tanto particular la obra del chileno: el momento tan complejo en la que fue escrita y publicada a diferencia de la mayoría de los testimonios de la dictadura que no se conocieron hasta años después de que esta terminara.

Galardonada en el año 1977 con el Premio Literario Casa de las Américas, *Cerco de púas* relata también la experiencia de uno de los sobrevivientes del período dictatorial en el Cono Sur. Esta vez, no obstante, el testigo narra desde el presente de los hechos, desde *el durante* de los acontecimientos que ha vivenciado en varias cárceles chilenas ubicadas en la región de Magallanes. Si bien la distancia geográfica en la que escribe (desde el exilio) facilita a

Quijada una de las condiciones necesarias para la superación de la experiencia traumática, el tiempo de la escritura podría resultar un obstáculo para ello. Aún así, esta cercanía temporal entre los hechos y la reelaboración de los mismos le permite al autor un mayor nivel de detalle y de apreciación en lo expuesto. Al resultar muy estrecha aquella distancia temporal, a diferencia de los dos testimonios analizados con anterioridad, Quijada logra exhibir con mayor precisión y certeza los recuerdos de una memoria que se mantiene fresca y dinámica aún en el calor de los sucesos.

La narración fluye sin interrupciones aparentes y se muestra ágil ante los pasajes que va retomando el autor con un nivel de especificación asombroso, incluso, hasta en los momentos de mayor tensión. La descripción minuciosa, puntual y breve de escenas, lugares, objetos, emociones, pensamientos, resulta un rasgo sumamente llamativo —teniendo en cuenta los vacíos memorísticos que provocan ciertas experiencias traumáticas— y difícil de obviar por el lector. Uno de los momentos que Quijada recuerda con precisión es el asociado con su recibimiento al llegar al primer centro de detención (*Cochrane*); desde el dolor físico provocado por uno de los sargentos hasta la idea que en ese momento cruzó por su cabeza resultan detalles que rememora el testigo a través de la escritura:

Levantó la mano izquierda, enguantada, abierta como para golpear, a la vez que empujó con más fuerza la metralleta contra mi vientre. El dolor de la hernia me fastidió. Entre las imprecaciones no me di cuenta de que estaba llegando al fondo de la carpa. Me aferré al palo sostén. En esos momentos no tenía otro pensamiento que la imagen de esa cara congestionada y el dedo del sargento en el gatillo (1977: 8).

Durante el traslado de algunos detenidos a *Isla Dawson*, otro de los centros de aislamiento, el testimoniante protagoniza una de las escenas más tensas que aparecerían posteriormente en el texto. A mediados del camino, la barcaza en la que se dirigían al nuevo destino se detiene en el Estrecho, el planchón de desembarco desciende lentamente sobre las aguas, recuerda Quijada, y el capitán le suelta las manos a la vez que le venda los ojos: “Vas a dar un paseo por este borde —dijo el capitán— Lo viste bien, ¿verdad?... Esta va a ser tu última prueba. De ti depende que sigas vivo... Si te caes al agua, mala suerte...” (1977: 64). El detenido cegado, Quijada, debía dar la vuelta por toda la orilla del planchón sin la ayuda de sus manos ni de su vista. En el pasaje titulado *El aullido volador* se encuentran fragmentos sumamente gráficos que denotan el nivel de detalles en estos recuerdos:

Respiré profundo y ahogando temores, empecé. Avancé despacio. En el ángulo del rincón oí golpear el agua. Adelanté un pie para ubicarme. La cubierta estaba hinchada y con algo pegajoso, como brea. En la desesperación esto me dio un poco de confianza. Di los primeros pasos cautelosamente. Atrás oía las voces que hacían apuestas. La plancha o compuerta se movía suave, con cierto vaivén que traté de acomodar a mis movimientos. Con el pie derecho tanteaba la orilla y, una vez seguro, daba el paso con el izquierdo. Había caminado un par de metros cuando tuve que agacharme y buscar firmeza con las manos en la húmeda superficie (Quijada, 1977: 65).

Lo que más curioso resulta en este breve fragmento es cómo el trabajo memorístico se desarrolla, en gran medida, a través de las dimensiones del tacto y del oído. Durante la situación descrita el detenido no tenía acceso a la visión, puesto que sus ojos habían sido vendados. Esto le permitió, no obstante, que sus otros sentidos recobraran más fuerza al punto de poder transmitir y recrear, a través de ellos, una escena que no pudo controlar visualmente. La materialidad del recuerdo proviene así de lo que el testigo alcanzó a escuchar, palpar o sentir. De esta forma, el testimoniante de *Cerco de púas* no solamente logra acercar al lector una particular vivencia que ha sido recordada por lo que la memoria auditiva y táctil conservara, sino que además consigue provocar nuevas sensaciones al impulsarnos a imaginar tal suceso solo con aquellos sentidos disponibles.

Como parte de esta misma escena, Quijada relata la manera en la que tuvo conocimiento de uno de los “tratamientos” llevados a cabo por las fuerzas militares: ellos lo llamaban *el vuelo de la gaviota*. Mientras el detenido recorría el borde del planchón, aún con los ojos vendados, sentía y escuchaba al mismo tiempo que “algo había pasado sobre mi cabeza, un poco más arriba, y caía al mar cerca del extremo del planchón. El chapoteo en el agua lo hizo vibrar. Yo sentí la sacudida. Sentí también un ruido extraño: algo terrible que acuchillaba la noche y mis oídos” (1977: 65). Quijada no podía ver, solo escuchaba esa “especie de alarido feroz que venía de lo alto y se precipitaba al mar, al mismo compás que ese vuelo sobre mi cabeza” (65). Tanto los golpes de agua en el extremo del planchón, como los aullidos que cada vez se acercaban más, iban anunciando a Quijada que estaba llegando al final del lateral que transitaba con los ojos cerrados:

No podía calcular ni llevar cuenta alguna. ¿Cuántos pasos faltarían para la otra punta? La compuerta se mecía ahora un tanto más. El aullido volador me ayudó de nuevo. Venía anunciándose de lejos [...] Mucho después supe lo que era el aullido. Era el grito desesperado del secretario del Partido. Lo habían amarrado a una especie

de grúa y con ella lo lanzaban al aire, arrojándolo en picada a las aguas del Estrecho, repitiendo el juego muchas veces. Ellos llamaban al tratamiento “el vuelo de la gaviota”. Para mí fue solo un aullido que volaba mientras me equilibraba en el borde del planchón de la barcaza, esa noche de septiembre (1977: 66).

Una vez más, el testigo retrata una escena a partir de ciertas dimensiones y sentidos que adquieren centralidad y protagonismo en circunstancias brutalmente particulares donde es suprimida, de manera antinatural, la visión del sujeto. Este tipo de descripciones “a ciegas” se hacen recurrentes a lo largo de toda la obra de Quijada y resultan uno de los rasgos a destacar en su testimonio: la increíble capacidad de reconstruir sucesos solo con el material que logra extraer de los sonidos percibidos o de las superficies con las que alcanza tener algún breve contacto. Varias son las ocasiones en las que el testimoniante relata estos actos de tortura que suceden a su alrededor (hacia él mismo o hacia otros) y que, aunque nunca los pueda ver, sí los distingue y los guarda en una memoria que más tarde los reconstruirá.

En ese sentido resulta destacable la descripción que hiciera Quijada durante su segunda visita al “palacio de las sonrisas”; edificio ubicado en el centro de la ciudad de Punta Arenas y que era muy famoso en ese entonces por ser el lugar principal donde se llevaban a cabo los interrogatorios y los actos más atroces de violencia hacia los detenidos. Como ya solía ser común, el testimoniante llegaba con ojos vendados y manos atadas. Después de transitar por varios *recovecos* y *tramos de confusión* conocidos, Quijada se da cuenta, según va relatando, que estaba en la sala de torturas contra una lisa pared de cemento (81). Un agudo sentido auditivo y una peculiar agilidad para absorber cualquier detalle a su alrededor le permitió entregarnos, sin embargo, imágenes de aquel lugar del que pocos salían con vida. Relata entonces que “tocaban tangos. Fuertes aullidos los apagaban por momentos. Una voz fuerte, de mando, lo dominaba todo. Estaba muy próxima” (1977: 81). El testigo recuerda también una voz débil y nuevos golpes, quejidos ahogados, dedos anónimos que le tocan los tobillos. Retiene en su memoria “el ruido de varios cuerpos estrellándose contra el piso. Del lado derecho, desde un rincón, como de otra pieza, se percibían espantosos alaridos [...] Imaginé que, por lo menos, estaban pateando tres cuerpos en el piso” (82). Las descripciones de Quijada resultan relevantes en un entorno al cual generalmente solo tenían acceso de visibilidad los militares. De ahí también la significación de estos pasajes sobre los que solo

tendremos conocimiento los lectores mediante reconstrucciones memorísticas en las que no siempre se cuenta con la común y más utilizada memoria visual.

Por otra parte, también se puede observar en la obra, incluyendo los fragmentos ya citados, que la narración resulta en breves fotogramas descriptivos casi con la premura y la concisión de una nota periodística. Esto no significa que estén ausentes los sentimientos que asaltaron al testigo durante aquellas crudas vivencias; en más de una ocasión el testimoniante deja al descubierto las emociones personales frente a una u otra situación: “¿Sería mayor el tormento de oír o el de recibir los golpes? Sentí el estampido de un látigo chocando contra la carne desnuda” (1977: 82). No obstante, resultan más recurrentes y perceptibles estas breves y precisas descripciones a modo de flashes que el testigo va transmitiendo casi como si las estuviese vivenciando:

Taparse la cara. Ocultar la cabeza. Prohibido mirar. Volvían las órdenes como golpes. Caímos en cuenta: habíamos cambiado de arma. De los marinos pasábamos a los soldados del ejército. Eran éstos los que controlaban la prisión de Dawson. Por entre los dedos, la amplia avenida República. Un viraje a la izquierda, un par de cuadras y el puerto. Entramos al molo. Nos detuvimos y bajamos. Nos formamos. Después de unos minutos, la orden: —¡Cada uno a cargar sus bultos! ¡Embarcar! Era una fragata. Embarcamos de a uno, bajando por el tablón y dejándonos caer (Quijada, 1977: 103).

A Quijada le apremia que su experiencia, que también es colectiva, sea conocida y compartida a la comunidad internacional en pleno año 77. De ahí que su narración, a diferencia de los testimonios ya aludidos con anterioridad, se caracterice por poseer un tono más objetivo, preciso y denunciatorio. Recordemos que el momento en el cual fue escrito y publicado *Cerco de púas* (1977) es un elemento esencial en las cualidades internas y estructurales del relato. Los testimonios concentracionarios nacieron con una connotación política muy marcada dado el carácter de práctica contrahegemónica con la cual se imbricaban; se acercaban más, en palabras de Bárbara Harlow, a una *literatura de resistencia*, una literatura que pretendía revelar y denunciar los crímenes que estaban ocurriendo a la par de la propia escritura. Esto podría explicar, en parte, aquella estructura y tono que hemos venido comentado con el que Quijada decide dar a conocer de forma inmediata la información necesaria para exhibir, a lo largo de varias cuartillas, una compleja situación que resultaba ser más grande de lo que hubiese podido dimensionar en aquel

entonces. Se va creando así, de a fragmentos, frases breves y palabras precisas, un retrato vívido, auténtico y muy reciente sobre los acontecimientos que narra:

Nos vendaron los ojos. Luego abrieron las puertas. Nos fueron bajando de a uno. Alguien me tomó del brazo y me condujo sucesivamente por el pasto, los pastelones de un camino, baldosas, a través de una puerta que se abrió, más baldosas. Tuve la sensación de estar en una sala junto a un mostrador de oficina con ruido de máquinas de escribir. La voz dijo: —El sobre con los documentos personales. Silencio. Movimiento de papeles. Exigencia de datos. Seguramente confirmaban: nombre, domicilio, profesión, dónde trabajaba, militancia política... No hubo firma. Mala señal (Quijada, 1977: 125).

En el fragmento anterior se observa, una vez más, este tipo de narración corta, precisa, directa, de tono casi periodístico, apremiante. Una brevísima escena construida a partir de lo que logró percibir el testigo con el tacto de sus pisadas, con lo que pudo escuchar o con lo que llegó a sentir en el transcurso de apenas algunos minutos. La memoria aún no sufre el devastador paso de los años y la experiencia narrada aún acontece al testimoniante que prácticamente la revive mientras la cuenta con urgencia denunciatoria. La mirada que ha surgido de esta cercanía temporal no le alcanza a Quijada, sin embargo, para lograr una comprensión más abarcadora de lo que sucedía aún en todo el país. Al testigo de estos primeros años le resulta casi imposible llegar a apreciar el sentido completo de un contexto que no ha terminado todavía y en el cual se encuentra inmerso; de ahí que se le escurra, como resultado, esa visión general sobre las condiciones y efectos integrales de los hechos.

De este modo *Cerco de púas*, a diferencia de *Su paso*, por ejemplo, se aleja de toda intención reflexiva y presenta al lector un relato armado de las ideas fragmentadas de una experiencia individual a la que se le escapa aquella observación panorámica que solo se logra con la distancia temporal de los hechos. Esto no representa una debilidad narrativa en la obra de Quijada sino, muy por el contrario, un rasgo muy particular y destacable. El autor y testigo despoja de su testimonio cualquier pretensión analítica y se enfoca en detallar la realidad interna del escenario dictatorial de su país de forma inmediata. Así, elegidas y valoradas en pleno contexto de violencia, las palabras, frases, pasajes o escenas alcanzan una significación diferente al ser transmitidas en el fervor de las reacciones que los sucesos han producido. La distancia geográfica desde la que escribe Quijada favorece, por otra parte, que la intensidad del momento sea equilibrada con un lenguaje sobrio y contenido, así como con una estructura

un poco más organizada, aunque igualmente fragmentada y discontinua. A la vez que narra con un alto nivel de exactitud y coherencia, dada la cercanía temporal de lo contado, el testigo va aplacando las emociones que esa misma cercanía al trauma produce y nos entrega un texto austero pero que no vacila en exponer, describir y denunciar de forma explícita las escenas más violentas a las que fueron sometidos él y sus compañeros de detención.

El tono en el que aparecen tales denuncias no es, sin embargo, un tono de adoctrinamiento ni sobrecargado de valoraciones políticas e ideológicas. A pesar de que durante los primeros años del testimonio concentracionario las obras se presentaban como una continuidad de la lucha contra las dictaduras, Aníbal Quijada armoniza ese requerimiento político con las exigencias literarias de un género que recién emergía en el continente latinoamericano. De esta manera, el autor logra responder tanto a la necesidad de la militancia y la lucha desde el exilio como a las pretensiones formales-estructurales de un género que pugnaba por ser reconocido en el campo literario. No obstante, aunque los juicios políticos no resultan abundantes en *Cerco de púas*, el lector sí logra detectar algunas referencias más directas y explícitas a la situación política existente en aquellos momentos:

En distintos puntos del país se habían iniciado los consejos de guerra. Para esto, el mapa se había dividido en zonas donde cada jefe de Plaza desempeñaba funciones de intendente. Este era jefe de Seguridad con control directo por Inteligencia. El cargo le correspondía siempre al ejército por ser el cuerpo más antiguo. En su respectiva jurisdicción, estos jefes eran los amos y señores, tenían derecho a la vida y muerte, particularmente sobre los presos políticos. De su ferocidad dependía la tranquilidad de las gentes y su sobrevivencia. La Junta insistía en que respetaba las personas y sus ideas, los derechos humanos y la falsedad de la existencia de centros clandestinos de detenciones. En Magallanes, oficialmente sólo existía la Isla Dawson para prisioneros de guerra³² (Quijada, 1977: 67-68).

Era finales de 1973 cuando recién empezaban a comprender, cuenta Quijada, la dimensión de los hechos acaecidos en ese septiembre y sus consecuencias: “Había mucha mentira y cinismo en estas informaciones. Se perfeccionaba un Servicio de Inteligencia con

³² Varios estudios han indicado que en la Región de Magallanes podían haber existido cerca de treinta centros de detención clandestinos entre 1973 y 1990. Revisar, para mayor información y exactitud, el informe publicado por el Proyecto Internacional de Derechos Humanos. Disponible en: <https://www.memoriaviva.com/Centros/centros%20detencion%20lista.htm>. Consultado por última vez: 3 de diciembre de 2020.

máximo poder a cargo del ejército. Los consejos de guerra pasaban a ser una de sus expresiones públicas” (1977: 68). En breves y precisos pasajes quedan así al descubierto algunas de las alusiones que hiciera el autor respecto al contexto que lo rodeaba. Y, a pesar de ser un tanto escasas este tipo de observaciones en el texto referido, sí logran acercar al primer lector potencial de entonces a la realidad por la que transitaba el país en tales momentos. Durante su estadía en los centros de detención supo así, por ejemplo, que “en Arica se condenaba a un profesor universitario a treinta años de prisión por enseñar la escuela económica del marxismo, que estaba en el programa, con la agravante declarada de haber envenenado a dos generaciones de jóvenes” (1977: 68). De la misma manera conoció que “en Punta Arenas se daba término al proceso contra el primer grupo de *terroristas*. Estos eran del MIR: tres profesores, dos alumnos, dos menores de edad y una muchacha. El fiscal pedía pena de muerte” (68).

Por otra parte, aunque la ironía no resulta ser una de las modalidades preferidas y recurrentes para Quijada, elemento distintivo en el texto de Carlos Bischoff, igualmente encontramos en alguna ocasión cierto sesgo hacia aquel recurso expresivo. En uno de los relatos de la obra testimonial Quijada comenta ciertas características de la Isla Dawson a modo de ofrecer al lector una descripción geográfica del espacio. Tal retrato se convierte, sin embargo, en una reconstrucción simbólico-política de la Isla a la vez que resemantiza su significado con cierto tono irónico al final del fragmento seleccionado a continuación:

Dawson, enclavada en medio del Estrecho, en su curso desde el Pacífico, cierra el paso al continente, dejando un angosto canal al oeste, que bordea la península de Brunswick. Su conformación semeja una foca sentada que apunta con su hocico hacia Puerto Porvenir o, vista desde otro ángulo, parece la cara de un viejo general pronto a engullir una isla pequeñísima que se adentra en su profunda bahía. La isla, con más de ochenta kilómetros de largo, no está desprovista de vegetación. Altos arbustos, bastante mutilla y tupidos sotos en rincones resguardados por bajos cerros, caracterizan su topografía. En otros tiempos, la explotaba una compañía, la Gente Grande, en crianza lanar y maderas. Desde hacía varios años estaban construyendo en ella —secreto a voces— aeródromos y un gran puerto militar moderno. En época del presidente Allende se expropió, entregándosela a la Armada. Ahora, como una forma de agradecimiento militar, se utilizaba para confinar presos políticos, entre los cuales había varios que aprobaron su expropiación (1977: 107).

Si bien la primera y mayor parte de la descripción se enfoca en una caracterización sobre las riquezas ambientales que posee la Isla, el autor no deja de apuntar al final, en dos brevísimas oraciones, y con evidente tono irónico-sarcástico, la utilización práctica de aquel lugar: si en tiempos de explotación industrial la isla había sido expropiada y entregada a la Armada, ahora, en señal de “agradecimiento”, la Armada conservaba allí a algunos de los que apoyaron dicho traspaso. En este caso, la alusión medioambiental y natural del espacio se fue maquillando de un sutil, pero también agudo, semblante político-ideológico. La situación descrita respecto a Isla Dawson no resulta un capricho temático-narrativo del autor, sino que se coloca con total intencionalidad pues en aquel lugar es donde se encontraban detenidos quienes ocuparon cargos relevantes durante el gobierno de Salvador Allende, es decir, aquellos que apoyaron la entrega de ese sitio a la Armada:

¿Cómo, abuelo? ¿Todavía no sabe? Ese es el Sheraton. Ahí están los presos que traen de Santiago. Los “jerarcas” de la Unidad Popular, como dicen... Con ellos no puede haber ningún contacto y no vienen a este comedor. Se les conserva su rango. Solo pueden salir al terreno próximo que ellos mismos están limpiando para una cancha. Ya los verá... Desde acá... (Quijada, 1977: 114).

Una vez más, aunque de manera breve y en momentos específicos, el testimoniante otorga un cierto significado ideológico al espacio narrativo y alude, de manera indirecta, al motivo por el cual se encuentran en aquellas circunstancias: la pertenencia a un cierto grupo político que no se identifica con los intereses del gobierno de turno y que no ha sido reconocido tampoco por este. Por último, en lo que se refiere a estas breves escenas respecto a la intencionalidad político-denunciatoria del testimonio de Quijada, resulta muy connotativo el pasaje en el cual describe la salida de la cárcel y la llegada a su casa. No se trata, en esta ocasión, de alguna acusación directa o referencia política explícita, sino de ciertos pensamientos expresados por el testigo que dejan al descubierto sus deseos silenciados y autocensurados hasta entonces. Con la precisión que lo caracteriza, Quijada invoca, al final de esta breve escena, el conocido himno de la Unidad Popular:

El camión me dejó frente a la puerta de mi casa. Levanté los bultos y caminé los pocos metros. Era tarde. Toqué suavemente. Sentí los pasos que se acercaban. La brisa helada rozó mis mejillas. Por algún motivo se me vinieron a la mente los versos de la canción: *Desde el hondo crisol de la Patria...* Pensé que estaba libre. Pero, ¿lo estaba? La puerta se abrió. Mi mujer se encontraba ahí. —Hola —le dije. Ella se quedó muy

quieta en el umbral. Lloró después. Entramos lentamente, abrazados, como náufragos. Soplabla el viento ahora. Decía *Año Nuevo*. También decía *Venceremos*, con fuerza, con esperanza (1977: 134-135).

Sin necesidad de muchas explicaciones o detalles referenciales, Quijada filtra con gran agudeza una pequeña muestra de su posicionamiento político ante la situación general del país. Con la metáfora del viento que al soplar dice *Venceremos* con fuerza y esperanza, el autor simboliza su propia voz y la de otros que han tenido que mantenerse en el mutismo. Ese sonido específico que produce el viento no es más que una alegoría al conocido himno de la Unidad Popular, *Venceremos*, compuesto por Sergio Ortega y popularizado por las agrupaciones chilenas Inti-Illimani y Quilapayún. La alusión de Quijada a esta canción que invita a la victoria representa uno de los fragmentos más políticos y personales de su obra, aunque también uno de los más sutiles y efímeros. Aún así, con este brevísimo pasaje el autor abandona durante unos instantes la mera descripción de aquella cruda realidad que lo rodeaba para exponer de forma más directa su implicación y compromiso ideológico.

Aunque gran parte de los testimonios concentracionarios surgidos en pleno proceso dictatorial se proponían la urgente tarea de denunciar los crímenes a la comunidad internacional, *Cerco de púas* se convierte en un relato particularmente notable por la incorporación de mecanismos literarios propios de otros géneros narrativos. Recordemos que recién por esos años emergía el testimonio como nueva forma discursiva en América Latina, en gran parte, por su institucionalización en el campo de las letras al ser incluido en el prestigioso concurso Casa de las Américas. El relato de Quijada viene a ser entonces uno de los primeros testimonios en explorar las posibilidades literarias del género cuando este era apenas reconocido. De ahí que el galardón de 1977, además de facilitar la circulación de una obra que denunciaba ciertos crímenes, contribuyó a pautar las estrategias discursivo-literarias de las que también se valían tales denuncias. Con esto se producía un doble reconocimiento que, en otras circunstancias, no habría sido posible: los textos que antes no eran acogidos en el campo de las letras por poseer esa mirada político-ideológica, ahora eran incluidos en un espacio que otorgaba relevancia tanto al discurso literario como al discurso político. Y *Cerco de púas*, por su parte, resulta ser uno de los testimonios de la etapa aludida que logra modular y enlazar ambas intenciones de manera sumamente creativa y comprometida.

En el testimonio aludido, por otra parte, no es recurrente la narración demasiado extensa en torno a las escenas de tortura o extrema violencia; muy por el contrario, cuando el testigo expone este tipo de pasajes lo hace de manera precisa y breve, privilegiando más la descripción objetiva del hecho que las implicaciones sentimentales del mismo. Existe un caso, sin embargo, donde Quijada pone de manifiesto, con un notable control de la palabra, la emocionalidad siempre latente frente al horror del cual fue testigo. En las páginas que conforman el capítulo titulado *El Hombre Calafate*, el testimoniante narra de manera extensa y detallada el suplicio de un joven detenido y la crueldad de los represores durante una escena de extrema violencia. Esta situación contrasta en el relato, a su vez, con el martirizante silencio al que estaban sometidos los detenidos mientras escuchaban aquella terrorífica escena y con una observación final sumamente metafórica donde se atribuye una propiedad humana a un objeto inanimado:

El montón de carne aullante se revolcaba sobre la escarcha. Pronto lo engancharon de los brazos con las cuerdas y empezaron a arrastrarlo, cada vez más rápido, por la depresión del camino ripiado. Desesperadamente, moviéndose de un lado a otro, él no hacía más que ofrecer nuevas zonas a la grava. Aún así, obtenía cierto alivio en saltar, voltearse, brincar. Mientras la tropa gritaba maldiciones, algo vino a sumarse a la faena. Muchos perros que con sus helados hocicos asaltaron al prisionero en un recodo del camino, corrían a su lado soltando dentelladas en sus brazos y piernas [...] Junto al prisionero, los guardias y el sargento mantenían su ritmo golpeándolo con las sogas y las culatas de sus armas. Se adentraron en el campo. Otros soldados aguardaban ocultos en las sombras. Una bota se enredó en los pies del muchacho y lo tumbó sobre un charco parcialmente helado (1977: 42-43).

Ahora se dirigieron a la empalizada próxima y lo izaron sosteniéndolo de sus maderos. Quedó con las piernas recogidas y la cabeza caída sobre un hombro. Para que no resbalara, apoyaron sus pies en una tabla. La figura se recortó claramente contra el cielo iluminado por reflejos distantes. El sargento lo contempló. —Ven: se parece a Jesucristo este degenerado. Le falta la corona. Traigan ramas de calafate —dijo [...] Desde el pasto, sentados en tabla, tomando sorbos de café, los guardias arrojaron piedras al prisionero tratando de acertar a la luz de las linternas. Los golpes resonaban en la empalizada. Otras chocaban sordamente en las carnes del preso (45).

Un soldado cogió un palo y lo hundió en los excrementos. Acercó después el palo a la boca del prisionero [...] Le untaron los labios varias veces mientras un soldado trataba de abrirle las quijadas. El sargento aprovechó la postura para dar su golpe. Afirmó la punta de la bota en el nacimiento del muslo y con el taco, fuertemente, le

golpeó los genitales. Un alarido horroroso taladró la noche [...] Lo arrastraron de nuevo. Esta vez hacia las matas de calafates. Allí lo alzaron y lo arrojaron en el mismo centro de los arbustos. El hombre gritó. Miles de espinas se clavaron en su carne. Se agitaba tratando de librarse, pero caía otra vez, sumiéndose en las espinas. Los soldados reían. Cuando lo sacaron, ya no tenía piel. Era una sola masa de sangre [...] Al día siguiente, cuando los presos formaron fila en la mañana para cantar el himno patrio frente al pabellón nacional, inexplicablemente, la bandera no flameaba con la fuerte brisa. Recogida en el mástil parecía congojada, como si dudara entre agitarse o deslizarse sola en posición de duelo (46-47).

Si bien el autor desarrolla en extenso este acontecimiento citado, continuamos observando aquel tipo de descripción propia del texto de Quijada: una descripción precisa, contenida, detallada pero sutil, en frases breves y cerradas; una descripción que da cuenta de la monstruosidad en toda su magnitud y que, sin embargo, no derrocha emociones en frases exageradas o incomprensibles; una descripción que pretende ser una denuncia, pero sin sonar demasiado fría. Si bien la intención primera del relato es servir como una prueba objetiva y fehaciente de lo que ha sucedido, el testigo también ve en el acto de escribir la posibilidad de *literaturizar*³³ y narrar, con un poco más de lirismo, escenas a las que les sobra el horror.

La introducción de la frase *al día siguiente*, después de concluir la escena de violencia, llega con la apariencia de haber dejado atrás aquel momento de atroces vejaciones para dar paso a una escena que advierte ser más serena y silenciosa. La expresión que parece individualizar y aislar ambos pasajes deja de cumplir su función cuando el autor introduce, en la última parte referida a la formación en fila, ciertas cualidades a una bandera que no flamea a pesar de la fuerte brisa. Afligida, congojada e inmóvil, la bandera frente a la cual se disponían a cantar el himno patrio anunciaba estar también, junto con los detenidos, en duelo. Y es aquí, precisamente, cuando se rompe aquella sensación inicial de clausura frente al enunciado *al día siguiente*: la impresión de estar frente a una escena totalmente angustiosa,

³³ “Todo texto, digo, está escrito por alguien, es necesariamente una versión subjetiva de un objeto narrado: un enredo, una conversación, un drama. No por elección; por fatalidad: es imposible que un sujeto dé cuenta de una situación sin que su subjetividad juegue en ese relato, sin que elija qué importa o no contar, sin que decida con qué medios contarlos [...] Si hay una justificación teórica (y hasta moral) para el hecho de usar todos los recursos que la narrativa ofrece, sería ésta: que con esos recursos se pone en evidencia que no hay máquina, que siempre hay un sujeto que mira y que cuenta. Que hace literatura. Que literaturiza” (Caparrós, en Jaramillo, 2012: 22-23).

la sensación de abatimiento que transmite esa escena, así como la metáfora de la *congojada* bandera, rompen la aparente quietud de la segunda escena para dar paso a una imagen atravesada por la pesadumbre y angustia de los sucesos acontecidos.

Si en el primer pasaje los sucesos de violencia cobran protagonismo, en el segundo pasaje relatado, mucho más breve que el primero, el clima que transmite el espacio natural y el entorno descrito serán quienes gobiernen el significado de esas breves líneas. La atmósfera de abatimiento, que contiene como centro de significación simbólica a la *congojada* bandera, es precisamente la que condensa la carga emocional que llega hasta el lector produciendo en este un efecto de agobio. El espacio natural y la bandera alcanzan así un importante valor simbólico en esa última parte donde el enfoque emocional y sensitivo se dirige ahora a tales elementos que, aparentemente, no habrían otorgado mucha utilidad a la narración pero que son transformados en cuerpos de transmisión afectiva.

Sin peligrar en ningún momento la credibilidad ni la legitimidad propia de un relato testimonial, Quijada logra articular así una narración que, mediante ciertas formas literarias, va enriqueciendo y complejizando lo que por esos años iniciales se concebía como discurso testimonial. Con el uso de sutiles procedimientos y estructuras, el autor rastrea y explota las posibilidades metafóricas de aquellas figuras que, a simple vista, parecen ocupar un lugar menor en el escenario represivo que se observa. De ahí que también se pueda evidenciar en la obra un diferente y peculiar fenómeno formal-estructural a través del cual el autor pone a dialogar sus vivencias con breves historias de perros. Si la primera parte de la obra, puramente testimonial, está conformada por las escenas de vida en la cárcel, la segunda parte del texto, titulada *Paréntesis de perros*, estará conformada por pasajes aparentemente ficcionales alrededor de la figura alegórica del perro. El relato analizado finaliza, además, con un extenso poema que viene a favorecer el registro de *Cerco de púas* en lo literario.

En el último relato de la parte testimonial de la obra, y que precisamente lleva el nombre del libro, *Cerco de púas*, Quijada realiza una reflexión sobre el silencio al que todos estaban sometidos por el sistema opresivo que obligaba a una mudez generalizada y, asimismo, se refiere a las implicaciones de dicha situación en la escritura y en la producción de ideas. Al final de ese fragmento el autor utiliza la figura del perro para conectar esa primera parte

testimonial con la segunda parte que vendrían a ser los breves fragmentos sobre perros cuya tonalidad rozará lo ficcional y alegórico:

Minutos antes del toque de queda volví a casa apresuradamente. Un perro me alcanzó trotando y caminó a mi lado. Traía las orejas gachas y la cola entre las piernas. Me desentendía de él hasta que metí la llave en la cerradura. Entonces, el animal se pegó a mis piernas y empezó a temblar. Conocía eso. Era miedo. Miedo a lo desconocido. Tal vez ese perro intuía que no llegaría a su refugio. La orden era disparar contra toda forma en movimiento que no contestara el alto. También él, como yo, no podía hablar. Lo dejé entrar. Fue mi asilado hasta el día siguiente. No obstante, me entregó el mensaje. Si era imposible hablar, más tarde o más temprano, podría escribirse. Es lo que hice (1977: 140).

Al concluir este fragmento comienza, inmediatamente, la segunda parte del libro: *Paréntesis de perros*. Se da así apertura a un nuevo espacio narrativo en el que queda por definir quién es el sujeto de enunciación. En las dos últimas frases: “Si era imposible hablar, más tarde o más temprano, podría escribirse. Es lo que hice” (140), y luego: *Paréntesis de perros*, se sostienen varias imprecisiones. O sea, ¿cuál es realmente el relato testimonial? ¿Dónde comenzó a escribir Aníbal Quijada? Esa escritura con la que pretendía romper el silencio al que todos estaban sometidos, ¿es la escritura testimonial que conforma la primera parte o son esas cortas ficciones de perros que acababa de presentar? Las dos piezas centrales de la obra presentan sus diferencias en cuanto a la composición de los relatos, al sujeto narrador, a la manera de generar significados. No obstante, se hace evidente que las dos forman parte de una misma iniciativa y que responden a un mismo estímulo. Los perros de la segunda parte del relato, además, no atentan en ningún momento contra la veracidad de los hechos ni violentan las claves básicas del género testimonial. Muy por el contrario, refuerzan la narración y le otorgan una perspectiva diferente y un nuevo lugar desde donde mirar esa realidad desgarrada e inhumana en la que ellos aparecen con roles muy distintos a los vistos en la primera parte de la obra.

Durante las descripciones testimoniales de escenas en la cárcel, el protagonismo lo ocupa el ser humano y sus actos degradantes hacia los otros de su misma especie. En tal contexto de extrema violencia física y psicológica los perros aparecen como una extensión de esa propia brutalidad militar desatada hacia ciertos hombres. Por una parte, dichos animales no-humanos son aludidos, a partir de la mirada de las fuerzas militares, de manera despectiva y

se les adjudica una connotación negativa: “—¡Comunista! —vociferó—. Otro perro rabioso. ¿Desde cuándo eres marxista, conch’e tu madre?” (Quijada, 1977: 8). Los animales referidos se muestran también como los “ayudantes” de los verdugos en aquellas escenas donde asaltan a los prisioneros soltando dentelladas en sus brazos, piernas, tobillos u otras partes del cuerpo. Esos, específicamente, “eran perros entrenados para perseguir prisioneros y morderlos” (43). Por otra parte, el segundo momento del testimonio de Quijada, protagonizado en este caso por la figura del perro, muestra una realidad distinta en torno a la situación de estos animales. Si en un inicio eran vistos como “cómplices” de un régimen implacable y atroz que no respetaba otras formas de vidas humanas, ahora los perros aparecen como víctimas de ese mismo régimen despiadado y monstruoso que ha elegido, también, cuáles son las formas perrunas dignas de protección y cuáles no:

En mi larga permanencia en esa zona no había visto aún este espectáculo. Un perro, magallánico genuino, gozaba de su clima, del frío seco que activa la piel y levanta el ánimo, del aire helado que ensancha los pulmones y vivifica, de la blancura que atrae la nieve haciendo brillar el día y expandiendo el horizonte. El perro, con sus disparatadas carreras, aullidos, mordiscos y restregones en la escarcha, era todo un canto a la naturaleza, a la alegría de vivir, al contentamiento, a la libertad... El guardia, sin embargo, no lo entendió así. Percutió su fusil ametralladora, apuntó y disparó una ráfaga sobre el pequeño animal que quedó echado, estremeciéndose en la poza de escarcha. La sangre fue tiñendo la blanca capa de agua helada. El militar volvió a percutir el arma. Después me clavó su mirada vacía, inhumana, como buscando un gesto de protesta (Quijada, 1977: 146).

Se deja así al descubierto, en la segunda parte de la obra, la verdadera situación de los perros ciudadanos que, a diferencia de los entrenados para morder y hasta matar, eran despreciados y amenazados constantemente como algunos hombres. La orden escuchada recurrentemente era, cuenta Quijada, “¡Que no quede un perro vivo en el sector”! (1977: 158). En esos casos, los perros corrían la misma suerte de quienes no pertenecían a ese sistema imperante que ejercía su poder sobre toda forma de vida considerada una amenaza. Los canes de esta segunda parte contrastan así con los de la primera al representar simbólicamente, de cierta manera, aquello no deseado por ese régimen feroz que los reprime y violenta a ellos también. Para brindar a los lectores una imagen de tal situación, Quijada recuerda que “de cada cuadra, por lo menos, juntaban media docena de perros que eran ametrallados en el centro de la calle. Los que se atrevían a protestar o negaban sus perros,

recibían culatazos y eran detenidos” (158). Como se puede observar, los perros no representan personajes que hablan o se humanizan en las escenas, tampoco son exaltados o poetizados: son perros totalmente reales tomados de circunstancias reales que han vivido con seres humanos reales. Nada ha sido inventado aquí salvo la lírica de la prosa. Quijada no pretende crear una fábula cuando elabora estos breves *paréntesis de perros* sino que, por el contrario, busca encarnar de la forma más genuina posible la degradación a la que también eran sometidos estos animales en circunstancias totalmente absurdas e irracionales.

No obstante, si bien estos breves *paréntesis de perros* resultan sumamente realistas y no atentan en ningún momento contra la veracidad de lo narrado, sí puede observarse en ellos cierto matiz alegórico. En ese sentido, los relatos adquieren un sentido figurado donde ciertos elementos (situaciones, escenarios, objetos o personajes) provocan una interpretación alegórica del texto más allá de la que pueda resultar aparente o explícita. Estos nuevos sentidos generados no son impuestos ni forzados, sino que se fundamentan en la información ya transmitida por el testigo durante la primera parte testimonial de la obra. Podría resultar provechosa, en este punto, una de las definiciones que reconociera la Real Academia de la Lengua Española en torno a la alegoría: “plasmación en el discurso de un sentido recto y otro figurado, ambos completos, por medio de varias metáforas consecutivas, a fin de dar a entender una cosa expresando otra diferente” (RAE). La alegoría, en tanto recurso o figura literaria, se basaría así en el sentido oculto de aquellos símbolos que esconden un mensaje paralelo, diferente y muchas veces abstracto. La metáfora que representa la alegoría, no obstante, no tiene que ser necesariamente una frase o sintagma localizable o limitado, sino que puede tratarse de una metáfora extendida con la que se deja de lado el sentido estrictamente denotativo de las palabras y se produce un sentido figurado más amplio del relato a través de imágenes alusivas.

Los tiempos del perro, relato que inicia la segunda parte de la obra testimonial aludida, refleja un poco este tipo de alegoría a la que nos referimos. El protagonista que se presenta en ese breve pasaje es un perro; sin embargo, resulta inevitable que traslademos a la experiencia humana aquello que el autor está relatando sobre ese perro. Quijada enfoca totalmente el sentido de lo contado desde la perspectiva del canino, que parece ser el suyo, y a partir de lo que él supone que ese canino siente. Pero las sospechas sobre los miedos de

aquel animal se muestran tan certeras e infalibles que da la impresión de ser los propios miedos del autor:

Mi perro está viejo y se ha puesto temeroso. Temeroso de sus semejantes y también de las personas [...] Se asusta de las sombras y de los bultos inanimados, del ruido de motores y de las frases cortas, que como órdenes, a veces escucha. Se espanta cuando revienta algún neumático o alguien se detiene de golpe y hace sonar los tacos de las botas. Quedó así desde que anduvo perdido varios días, en extraña experiencia no contada. Volvió golpeado, mal herido, con una perforación en el espinazo. Quisiera poder acompañarlo en su deambular infatigable y brindarle la protección que necesita para correr por parques y avenidas y detenerse con tranquilidad en cada árbol [...] Pero, precisamente, me estoy poniendo viejo y temeroso, temeroso de los animales y de mis semejantes (Quijada: 1977: 143-144).

Fijémonos, por una parte, que la experiencia que provocó tantos temores en el animal, aunque esta no haya sido explicitada por el autor, parece haber sido una experiencia de violencia física semejante a las ya aludidas en varias ocasiones por Quijada; una vivencia de la cual se ha regresado *golpeado, mal herido o con el espinazo perforado*. Los miedos, por tanto, resultarían ser los mismos en dos seres que de alguna u otra forma han experimentado la misma violencia, el mismo desprecio y cuyas vidas parecen ser indistinguibles e intercambiables. Resulta curioso, además, cuando el testigo se refiere a la *extraña experiencia no contada* que sufrió el perro, ya que, se sabe, resulta imposible que un perro pueda contar su experiencia. Entonces, ¿estaría hablando realmente del canino o sería una forma de indicar cierta alegoría a la situación de alguien más, a la suya propia? Por otra parte, observemos también que el relato inicia y concluye con las mismas expresiones, solo que el sujeto de referencia cambia. En un principio se trata de un perro viejo que se ha puesto temeroso de sus semejantes y de las personas; al final es el hombre quien también se está poniendo viejo y temeroso de los animales y de sus semejantes. Ambos poseen el mismo sentimiento de desconfianza hacia los otros, sean de su especie o no; ambos han entendido que también sus semejantes pueden provocar daños irreparables; ambos cargan con la misma aflicción de no poder creer en nadie más.

Perro y dueño marcan el inicio y el fin de un ciclo que parece repetirse continuamente y en el que los dos se mezclan y se confunden. La violencia, el silencio, los temores forman parte así de ese ciclo infinito de la vida de un perro que, en gran medida, se parece mucho a

la de su dueño. La segunda parte de *Cerco de púas* representa así una continuidad simbólica de aquel contexto degradante y angustioso que ahora se observa desde la realidad de los perros de la ciudad. Las ruinas que va legando a su paso el régimen imperante es lo que conecta así las dos partes de esta obra que pone a dialogar tristes episodios de hombres y perros para dejar al descubierto, con la mayor amplitud posible, la dimensión de la desgracia y el desastre desatado:

Las aguas del río Mapocho, que atravesaba la ciudad en ese rodar sin fin de aguas cordilleranas, traía sorpresas esta madrugada: cadáveres. Unos boca abajo mostrando la nuca destruida, los cabellos pegoteados, la piel hinchada; otros, cara al cielo, con los enormes ojos abiertos en muda interrogación [...] Un perro grande, de largas y caídas orejas, corría por la ladera, por los vericuetos de la ribera. Emitía cortos y lastimeros aullidos [...] En un recodo de las aguas alcanzó al fin lo que buscaba. Era el cuerpo de un muchacho que parecía esperarlo, detenido contra unas rocas. El perro se echó al agua. Llegó hasta el cadáver y empezó a tirar de sus ropas [...] Luego acercó su hocico a la cara y se mantuvo un instante contemplándola. Con una de sus patas delanteras, intentó moverla, en bruscas caricias, como incitándole a despertar. Después con la lengua afuera, movió la cabeza en todas direcciones. Ladró, enseguida, desesperadamente. Luego colocó sus patas en el pecho del muerto, alzó el hocico al cielo y aulló largamente (1977: 152-153).

Por último, me gustaría acudir a una escena en la que quizás se logra detectar más claramente la alegoría a las experiencias de los humanos a partir de un relato sobre canes; se trata del pasaje titulado *Retrato de un perro amarillo*. Aquí el autor se vale nuevamente de los recursos literarios de los que dispone para aludir a un fenómeno social que por aquellos años era recurrente: la existencia de delatores que, de manera encubierta, colaboraban con el régimen en redadas y detenciones. El perro amarillo sería, en este caso, la representación de aquellos denunciadores y, en su doble dualidad (literal y figurada), encerraría en su imagen lo que es realmente y lo que simboliza para la interpretación alegórica. Es entonces a través de este “personaje” que el autor sugiere otro sentido al que ostensiblemente expresa en el pasaje que en breve citaremos. El lector, por su parte, mediante la comparación o la lógica deberá deducir esos nuevos campos semánticos y esbozar un nuevo nivel de significado a partir de la relación que logre establecer con las diversas experiencias cognitivas. Esto no implica fundar similitudes entre dos cosas o situaciones, sino más bien detectar puntos de apoyo con el fin de concebir un nivel superior de significación. Además, independientemente de las

intenciones del autor, todo texto literario puede contener una interpretación alegórica del mismo para cada lector de manera diferente:

En la esquina de mi casa, hay un perro que nadie sabe de dónde vino. Estaba allí una mañana, como si se hubiera instalado a primera hora y el lugar le hubiera sido asignado previamente. Es alto, de orejas grandes, nariz larga y color amarillo. Está lisiado, sin embargo. Le cuelga la pata izquierda delantera, condición que soporta con naturalidad. Parece ser de buena familia. Tiene modales amistosos, es sociable y desde el primer día concitó simpatías, no tanto por su quebrantado andar como por su afabilidad [...] Sin embargo, hoy desde la ventana observé algo extraño, insólito, que me ha dejado ensombrecido. Divisé la perrera desde lejos y estuve a punto de bajar, pero algo me contuvo. Los hombres corrían silenciosos con sus lazos como guadañas y cogían a los animales más desprevenidos. La reunión de la esquina se disolvió. No obstante los perros, como si atendieran a una sabia indicación del can simpático, caminaron sin urgencia por la acera, hacia los hombres. El perro lisiado los observó por unos momentos mientras los cazaban fácilmente. Después, rengueó hasta el árbol de la esquina. Lo raro fue que, al llegar junto a él, los hombres de la perrera, en una extraña forma de inteligencia, pasaron sin mirarlo y sin tocarlo, dejándolo justo en el lugar que pareciera le hubiera sido asignado previamente (Quijada, 1977: 154-155).

El doble significado al que incita el texto no es explícito, pero tampoco secreto o extremadamente oculto, sino que pretende ser implícito para los lectores a la vez que desea ser descubierto; es lo que conocemos como parábola. En ese sentido, el relato condensa entonces dos significados: el primero transmitido directamente en una narración simple (lo descrito sobre el perro amarillo) y el segundo instalado en la proyección de otra realidad inferida por alegoría (los infiltrados en el contexto de la experiencia humana). El pasaje deja así al descubierto, una vez más, la tendencia del texto de Quijada a convertirse en una narración híbrida, plural y versátil que pretende llegar un poco más allá de la mera denuncia política o la simple exposición de los hechos. El contraste entre un testimonio carcelario y las breves ficciones sobre perros marcan de esta forma una poética peculiar que hace de *Cerco de púas* una obra abierta, permeada por el exterior y atravesada, a la vez, por una evidente preocupación por el vínculo entre arte y experiencia.

3.2- Iniciaciones en el proceso de deshumanización

«Toda perversión es un otricidio, un altericidio, por consiguiente, un asesinato de los posibles. Pero el altericidio no se comete por el comportamiento perverso, está presupuesto en la estructura perversa»

Gilles Deleuze

Los campos de concentración, centros de detención clandestinos u otros espacios totalitarios han representado, como bien observamos en el acápite teórico de esta investigación, los lugares donde la bio-tanatopolítica ha tenido su expresión más elevada y estable. Asimismo, la dimensión animal del hombre ha sido tan demonizada en estos escenarios represivos que, como bien señalara Esposito, “ahora hay que convertir en su opuesto” (2009: 131). Las prácticas dictatoriales en el Cono Sur durante las décadas de los 70 y 80 resultaron ser un eco de aquellas concepciones limitadas, desarticuladas y adulteradas en torno a los animales no-humanos que profundizaron gravemente los binarismos heredados de la tradición occidental. La figura del animal fue utilizada en dichos regímenes para *politizar*, en lugar de *naturalizar*, y para destacar jerarquías en lugar de heterogeneidades. La lógica sistémica de ese poder soberano (en el sentido clásico y agambeano) no era solamente, por ende, animalizar lo humano y marcar líneas separatistas dentro de la propia especie, sino también eliminar todo tipo de individualidades y homogeneizar lo viviente en base a determinados intereses sociales. La reproducción arborescente, idéntica, lo calcado, la generalidad indiferenciada —que crea y origina, de lo naturalmente heterogéneo, múltiple y rizomático, un *continuum*— constituyó así una de las estrategias esenciales de aquellas lógicas represivas:

La práctica dictatorial construyó su efectividad operacional mediante una empresa que puso en circulación un sistema de exclusiones que diferenciaban de lo homogéneo y auténtico de la sociedad. Se estableció como habilidad de recorte de identidades a partir de una definición exhaustiva y trascendental del ser recto de la nación. Un sistema de nominación que alimentaba la ficción represiva, de que existía una única identidad sustancial que constituía el ser nacional y que existían grupos que atentaban contra ella (Donoso, 2006: 113).

En el caso de Chile, por ejemplo, tal identidad se definió como “la chilenidad” y operó, explica el investigador chileno Jaime Donoso, como un sistema de inclusión/exclusión sancionante que permitía pronosticar saneamientos, curas, desviaciones respecto a un

modelo de “rectitud”. Este fenómeno era similar en la mayoría de los países latinoamericanos que atravesaban por dictaduras militares y, de manera general, se le conocía como *nacionalismo*. Todo lo que el régimen imperante considerara fuera del pensamiento nacionalista o ajeno al “ser nacional” era perseguido y eliminando sin mayores consecuencias. El argentino Carlos Bischoff, uno de los testimoniantes centrales de la presente investigación, señala en su obra cómo la supuesta “resocialización” y “reordenación” marcaban el límite que definía el orden impuesto en el país: “La uniformidad: no hay nada mejor que lo uniforme custodiado por un uniforme para garantizar el orden. Y para que tamaña tarea pueda cumplirse sin alteraciones, hay que ‘dejar colgados los huevos en la puerta’, o te los quitan” (2011: 60-61). Lo que buscaba el régimen era, precisamente, “recomponer” el sistema, perpetuar el *statu quo* (153) y eliminar a los “terroristas” que defendían ideas contrarias a las occidentales (125). Bischoff observa que:

Curioso este ser que se define más por lo que excluye que por lo que transparenta, siempre presente en el discurso prominente y los actos oficiales, difícil de encontrar cuando un común quiere adentrarse a conocerlo. Custodiado con celo por sables y bayonetas, trajes de gala, uniformes y sotanas varias. La gente “de posibles”, el núcleo duro, vamos [...] El “ser nacional” pasa por ser la Patria en tales discursos, y ya se ha hablado tanto sobre esto que no me voy a poner a discurrir sobre el asunto. Sí una anécdota... recuerdo que cuando era bien jovencito mi padre me regaló un libro de poesía gauchesca, de un tipo llamado Boris Elkin me parece, que vivía por el Sur, y en una de ellas un hijo le decía a su viejo que quería viajar a Buenos Aires para ver el desfile militar del 25 de Mayo, fiesta de la libertad, día patrio. El viejo, luego de discurrir un poco, terminaba el poema con un lapidario “ese patriotismo, m’hijo, no vale un pucho de tabaco negro” (2011: 29).

En defensa entonces de ese “ser nacional” se comenzaron a llevar a cabo en todo el Cono Sur “operaciones de limpieza”, es decir, persecuciones, torturas, desapariciones y asesinatos en nombre de un amor patrio ficticio, creado y manipulado a beneficio de un sistema segregacionista y avasallador. La población civil, por otra parte, también era ocupada casi en su totalidad y obligada a servir de público a las fuerzas represivas que constantemente protagonizaban escenas para ejemplificar “cómo se actuaba en defensa del ser nacional” (Bischoff, 2011: 51). Los detenidos, tuvieran o no ideas radicalmente “extrañas al ser nacional”, fueron sometidos a un proceso de des-subjetivación total que comenzó con la animalización misma del ser humano; entendiendo que tal animalización comprendía la

negación del otro, la violencia, el acoso, la suspensión de todos los derechos, la desaparición y la muerte. El sistema represivo se sostuvo así en el paradigma humanista cuya base central era la puesta en marcha de la máquina antropocéntrica que ahora marcaba binarismos y jerarquías dentro de la propia especie humana. Los centros de detención clandestinos se ajustaron, por tanto, a diversos propósitos: homogeneizar, eliminar individualidades, hacer desaparecer todo lo que quedara fuera del “ser nacional”, crear nuevas ficciones políticas, segmentar, deshumanizar, destruir subjetividades, degradar física y mentalmente, animalizar y exterminar sistemáticamente si fuera necesario. Y para ellos casi siempre lo era.

La máquina antropológica funcionaba, en los escenarios dictatoriales del Cono Sur, también como una máquina etnocéntrica que elegía cuál grupo social, cultural o político era superior a los otros y como una máquina que producía, como explicitara Foucault, unos modos permisibles de ser y pensar, al tiempo que descalificaba e incluso imposibilitaba otros. Varios investigadores han ubicado en estos contextos de represión el punto climático de la tensión entre animalidad y humanidad, y las tres obras testimoniales examinadas dan cuenta de eso. Los testigos y autores de los textos aludidos (Carlos Bischoff, Edda Fabbri y Aníbal Quijada) exponen cómo ellos y sus compañeros de detención habían sido reducidos, vulnerados y reprimidos *como si fueran animales*, sabiendo ya de antemano la concepción que poseían las fuerzas dominantes sobre esta especie. El sistema hizo del binarismo hombre/animal uno de los centros neurálgicos de su lógica represiva pero, en esta ocasión, colocando a ciertos sujetos “peligrosos” del lado de los animales no-humanos.

¿Cómo se manifestaba entonces, pragmáticamente, esta lógica de segmentación y animalización sobre los detenidos durante las dictaduras latinoamericanas? Recordemos brevemente que el sistema carcelario fusionaba el antropocentrismo y el especismo en base a una máquina que “excluye de sí como no humano un ya-humano, animalizando lo humano y aislando lo no-humano” (Agamben, 2006: 76). De esta manera, comenzando por lo conceptual hasta llegar a lo práctico, se iba gestando todo un proceso de animalización que, en los testimonios analizados, se logra detectar a partir de dos vertientes esenciales. Por una parte, los testigos sobrevivientes aluden a ciertas escenas o situaciones rutinarias en la cárcel donde se manifiesta, de forma continua y explícita, aquella deshumanización y

animalización a la que intencional y claramente estaban siendo sometidos a partir de *mecanismos disciplinarios*.

Por otra parte, el mismo objetivo se perseguía a través de la tortura y la violencia, tanto la psicológica como la ejercida directamente sobre el cuerpo de los detenidos (a esta segunda vertiente estará dedicado el siguiente subepígrafe en su totalidad). Estas dos vertientes se complementan y se retroalimentan con el fin de hacer funcionar una máquina biopolítica que, en su esencia, era también tanatopolítica. De ahí que el sistema represivo dictatorial se ocupara de *producir* animalidad en los sujetos para justificar su poder dar muerte a esas *nudas vidas* consideradas como menos humanas e indignas de ser vividas. Para ello comenzaron por referirse a los sujetos como perros, ratas, chanchos, animales, etc. De esta manera pretendían anular la humanidad de los detenidos y, posteriormente, exponerlos a todo tipo de agresiones físicas y mentales.

Estos “ataques” verbales eran muy recurrentes e iban provocando que paulatinamente, dadas las intenciones con las que eran usados, los detenidos fueran más conscientes del proceso de degradación que comenzaban a sufrir. Va cambiando así, por ende, la percepción que los sujetos adquieren sobre sí mismos. El chileno Aníbal Quijada recuerda una de las tantas veces que lo llamaron *perro rabioso* y confiesa que “me sentía como un trapo, como una miserable rata acorralada” (1977: 63). Las vidas de los detenidos son despojadas de toda condición humana por un poder omnipotente que produce la inmaterialidad necesaria para dominar la especie. Por eso crean un sistema de acciones instrumentalizadas que no poseen fin alguno y que están destinadas a humillar y demoler la dignidad de los detenidos:

Ya en la tarde, con la guardia siguiente, un soldado seguido por un cabo me trajo un pocillo con fideos cocidos. Era la primera comida del día. Cuando se me alargaba el pocillo, el cabo atajó al soldado ordenándole que lo dejara en el suelo. — ¡Que coma al igual que las bestias! —exclamó apuntándome a la cabeza con una pistola. Y agregó: —¿Oíste, viejito? ¡Obedece! Al inclinarme para alcanzar el pocillo, lo lanzó lejos de una patada. —No le gusta —le dijo al soldado—. Ellos comen manjares, con servilletas, en buenas mesas (1977: 10).

En páginas anteriores conocimos también la experiencia del sobreviviente chileno al ser obligado a caminar por todo el borde del planchón de una barcaza que se encontraba en el medio del Estrecho de Magallanes. Aquella orden no poseía lógica ni fin alguno;

simplemente se trataba de uno de los tantos mandatos absurdos destinados a humillar a los sujetos y a poner aún más en peligro sus ya precarias vidas. Si tal orden, además, era cumplida a medias, si el sujeto hacía algún tipo de “trampa” o se devolvía sin llegar al final del planchón, los militares tenían derecho a pensar que el detenido había pretendido huir y se le aplicaría por ello la Ley de fuga (1977: 64). Este castigo no solo era absurdo y sinsentido, sino que también incluía la burla y el sarcasmo al amenazar con una Ley de fuga cuando aquello era imposible en el lugar donde se encontraban.

Por otra parte, ya los detenidos sabían que en todo momento debían respetar las órdenes dadas, aunque estas resultaran extremadamente irrazonables y, asimismo, debían pedir permiso para realizar hasta el más mínimo movimiento. Tales exigencias, sin embargo, no eran del todo claras y muchas veces venían acompañadas de órdenes confusas que buscaban generar algún tipo de falta y, junto con ello, el castigo correspondiente. En una ocasión, narra Quijada, un compañero suyo en fila pidió todos los permisos necesarios para poder levantar el brazo derecho y sacarse unos cabellos que estorbaban en su cara. Los permisos fueron dados, pero esto no evitó que al compañero le llegaran las conocidas “patadas en la raja”:

—El que pidió permiso para levantar el brazo, venga aquí. Cuando el detenido, en posición de firme frente a la formación, miraba interrogante, el sargento inquiría: —¿No sabe por qué debe pagar? —No, mi sargento. Estaba sin moverme. El sargento se dirigía al cabo: —Usted, cabo, ¿observó la falta? —Sí, mi sargento. Este hombre no pidió permiso para bajar la mano. El sargento asentía. —Cóbrale dos patadas... En la raja, claro (Quijada, 1977: 39).

Este tipo de acciones desproporcionadas e inútiles, sin fin alguno y absurdas en su formulación contrastaban con otras tan cercanas al ridículo que hacían cuestionarse aún más la lógica o seriedad de aquel sistema represivo que perseguía el ideal de cómo debía comportarse el “ser nacional” ejemplar. Con el fin de alcanzar aquel propósito, los militares también enseñaban a los detenidos la manera en la que debían reírse correctamente. Para ello convocaban a presentar chistes que estuviesen encuadrados dentro de la modalidad militar y no debían contener segundas intenciones. Lo “peculiar” de este tipo de actividades es que todos debían reírse con un solo *ja*: “Me he preocupado de traerles un modelo al cual deberán ceñirse. Y nada de reírse a toda boca con carcajadas. Solamente: ¡Ja! Una sola vez. ¿Entendido? Estaremos alerta para hacer pagar” (Quijada, 1977: 73). Este pasaje, relatado

en medio de tantas vivencias atroces, llega a parecer hasta chistoso de tan irrisorio. Pero lo cierto es que, lejos de contener buenas intenciones, formaba parte de aquella política represiva diseñada para destruir y aniquilar las subjetividades de los detenidos a través de pequeñas acciones y mandatos sin sentido que, unidos y sistematizados, no tenían nada de chistoso. Si bien esta brevísima escena recreada por Quijada no resulta una de las más deshumanizantes o violentas, sí logra exponer una acción que refleja el nivel de intervención del sistema carcelario hasta en los más mínimos detalles de la vida de los sujetos.

A estos métodos que facilitaban el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que aseguraban la sujeción constante de sus fuerzas y les imponían una relación de docilidad-utilidad, es a lo que Michel Foucault llamó *las disciplinas*. La existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones creadas para *medir, controlar y corregir* es lo que hace funcionar entonces los dispositivos disciplinarios. Según explicara el teórico citado, las técnicas son generalmente minuciosas, con frecuencia ínfimas pero tienen su importancia ya que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo: “pequeños ardides dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza” (2002: 84). Son ellos, asegura Foucault, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época contemporánea.

En ese sentido, Quijada recuerda el día en que uno de los sargentos le encargó a un condenado a perpetuidad un cuadro con su figura. Dicho encargo, narra el testificante, no tenía nada de particular y casi todos los oficiales lo hacían: “En primer plano se veía su figura, de medio cuerpo, con atavío militar, portando en la mano derecha un sable de extraña empuñadura, adornado con jeroglífico” (1977: 94). En esta ocasión, sin embargo, un detalle especial solicitado por el sargento dejaba a todos conmocionados: “Más atrás, a la altura de sus hombros, venían las cabezas de los profesores condenados. Parecía un cruzado de la Edad Media con las cabezas de sus víctimas” (94). Luego, al serle entregado el cuadro frente a los detenidos, el sargento apuntaría con total frialdad: “Gracias... Son los primeros rematados y quería tener un recuerdo” (94).

Asimismo, Quijada alude en su testimonio a los “procedimientos”, también absurdos e inconsistentes en su mayoría, que las fuerzas militares llevaron a cabo para encarcelar y

desprestigiar a los jefes de cualquier tipo de Servicio: “Si encontraban una botella de vino estaba en una orgía, era un borracho. Si tenía conservas, era un acaparador que se daba buena vida. Si de las paredes colgaban algunos posters, un depravado, salvo que fueran de futbolistas o cantantes” (Quijada, 1977: 88). Esto demuestra que los mecanismos destructivos y deshumanizantes del sistema hacia ciertos grupos no solamente se desataban dentro de las cárceles, sino que, aún sin probarse culpabilidad o crimen alguno, todo aquel que de cierto modo no cumpliera con los estándares del tan idealizado “ser nacional” era igualmente perseguido y sometido a cualquier tipo de humillación:

Había que esconder los títulos universitarios: los enfurecían. Para qué decir los libros, las revistas, una foto del Compañero [...] La televisión, en manos de los que un día también se autotitularon “camaradas”, se prestaba para todas las infamias. Esperaban el despojo del cargo para asumirlo y hurgar entre los papeles, en los cajones, buscando cualquier dato para informar y mandar a prisión con ensañamiento enfermizo. Después, como no había cargos, se les dejaba en libertad para gozar de su cesantía y desprestigio. ¡Los procedimientos! (Quijada, 1977: 88).

La testimoniante Edda Fabbri también se refiere en su obra (*Oblivion*) a esas pequeñas acciones que “escaparon y escaparon al entendimiento” (2007: 22). Menciona, por ejemplo, las tantas veces que llevaban a las detenidas a trabajar a *la quinta*, con azadas, palas de dientes y picos pesadísimos para dar vuelta a unos terrones que después se endurecían de nuevo. Estos trabajos sin sentido alguno la hacían pensar recurrentemente que “en el penal ellos estaban siempre inventando algo para probarnos, más bien para someternos” (24). La “utilización exhaustiva del tiempo”, otro de los mecanismos disciplinarios del biopoder estudiados por Foucault, se convierte durante estos contextos en una técnica que, lejos de lograr una economía positiva del mismo, da cuenta de la lógica desgastante y humillante del sistema represivo dictatorial. A través de esta técnica de sujeción-degradación, el cuerpo de los sujetos se va transformando en una máquina autómatas sometida a movimientos inútiles que, sin embargo, deben ser terminados bajo cualquier circunstancia. De ahí que la *utilidad* del tiempo muchas veces se tradujera en *derroche* del tiempo.

Relata Fabbri que las *milicas* iban inventando paulatinamente trabajos cada vez más improductivos. Entre ellos se encontraba pintar la vía Apia, un conjunto de caminos ubicados en los alrededores del penal que daban vueltas y vueltas y llevaban a ningún lado: “Primero teníamos que bordearlos con unas piedras que traíamos en carretillas. Después pintar las

piedras con cal. El camino, las piedras, toda esa señalización era inútil” (2007: 25). El cuerpo se constituye así en blanco de estos mecanismos del poder que se manifiestan, sobre todo, en el contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Instituyen un complejo *cuerpo-arma*, *cuerpo-instrumento*, *cuerpo-máquina*. Una mecánica del poder, como diría Foucault, va naciendo así; una *anatomía política*. Y el cuerpo humano es el blanco de ese mecanismo que lo explora, lo desarticula, lo recompone, lo deshumaniza. El control de la actividad y el empleo del tiempo penetran el cuerpo y, con ellos, todos los controles minuciosos del poder: “Sus tres grandes procedimientos: establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición” (Foucault, 2002: 90). De esta manera, las actividades de los sujetos disciplinados son ritmadas y sostenidas por *órdenes terminantes y precisas* que no se explican ni formulan:

La cosa es que uno se despertaba con el primer toque que se llama *llamada*. Después al ratito viene otro que se llama *diana* y no sé para qué sirve o a qué convoca, a algún lavado de dientes o algo así, supongamos. Después le sigue el que avisa que está el desayuno. Después seguían toques varios, pero nosotras ya estábamos en otra. Al mediodía venía el toque de rancho, que quiere decir la comida. Después vendría otra vez el de la cepillada y un toque que indicaba que empezaba la siesta. A la media hora ya venía el otro, este acompañado de una voz sonora: terminó la hora de descanso. No sé para qué gritaban, acostarse no se podía (Fabbri, 2007: 40).

Los *toques* a los que se refiere Edda Fabbri vienen a ser esas señalizaciones que marcan, según Foucault, la relación entre el que disciplina y el sujeto disciplinado. Y, efectivamente, no se trataba de comprender la orden, sino de percibir la señal, de reaccionar y responder a códigos preestablecidos. Debía ser una obediencia rápida y ciega; y cualquier actitud de indocilidad o titubeo era castigada como si se hubiese cometido un crimen. La pérdida y desaprovechamiento del tiempo de manera obligatoria y sistemática, así como la realización de trabajos forzados que no poseían fin ni propósito alguno, no se concebían en sí como castigos para que los sujetos pagaran por sus “crímenes”. Estas acciones estaban destinadas, más bien, a truncar los marcos referenciales de las detenidas (en este caso) y acabar con cualquier indicio de esperanza que pudiera quedar en ellas. El tiempo, de manera general, aparece recurrentemente en los tres testimonios analizados casi como un individuo más:

De esa sustancia están hechos aquellos años. Todos los años están hechos de tiempo o mejor dicho ninguno está hecho de tiempo ni de nada. Son sólo una medida, los años,

un relojito que inventamos para no perdernos, como otros. Pero yo debería poder explicar mis dichos. Explicar que esos años (los largos, los del medio) están hechos de tiempo, aunque yo todavía no sepa decir por qué (Fabbri, 2007: 17).

El tiempo se convierte, en la narrativa de Edda Fabbri, en un personaje que va transmutando en dependencia de la escena que protagonice. Casi siempre, sin embargo, transmite al lector la sensación de aislamiento y angustia que su intencional distorsión provocaba en aquellos espacios aprehensivos descritos por la autora. El tiempo, por tanto, se convierte en ese recurso poético que permite a la testimoniante uruguaya remitirse a ciertos miedos y ansiedades, a veces inexpresables, sobre el pasado y sobre lo que le reparara el futuro: “El tiempo del final estuvo lleno de temor como el primero, además de ser lento como él, pero era temor a lo bueno, que estaba delante pero no lo podíamos ver. Y fue un tiempo de espera. Antes no” (2007: 16). El tiempo de antes, el compuesto por *los años del medio*, continúa narrando Fabbri, era redondo, como si no existiera, como si girara sobre sí mismo.

Se sabe, por otra parte, que el biopoder se adjudicaba la función de “enderezar conductas” de supuestos seres monstruosos creados por él mismo. El monstruo, la bestia, el animal, se presenta así en estos espacios como el mayor “peligro” de ese cuerpo biopolítico nacional que pretende proteger al resto de la población. De ahí que, si bien el sujeto animalizado personaliza la antítesis del orden social, este hombre deshumanizado es producido intencionalmente por el biopoder como el elemento imprescindible que excusaría dicho orden. Los sistemas de dominación aludidos hicieron de la figura del animal un objeto y un blanco de la gestión del biopoder. Es por ello que durante los regímenes dictatoriales en América Latina se llevó a cabo una producción masiva y sistemática de seres animalizados como el reverso directo, perjudicial y nocivo de lo que ellos consideraban como “lo propiamente humano”. Quienes eran entonces producidos como *nudas vidas* debían ser “curados” por un sistema bio-tanatopolítico que, de ser necesario, también los exterminaría.

En su testimonio, Edda Fabbri reconstruye parte de ese proceso de invención al que fue sometida desde los inicios de su detención. Muchos desconocían las causas de su encarcelamiento y esto porque, en efecto, poco tenían que ver con los hechos que se le imputaban. Y el caso de la uruguaya no quedaba fuera de tal fenómeno; el juez “la había interrogado riguroso, también con respeto, y ella pensó que ese respeto era el mismo que él sentía por su oficio” (2007: 67). El interrogatorio ya casi terminaba, o eso pensó ella, cuando

el juez dijo *vamos a lo importante*. ¿Qué cosa era lo importante?, recuerda haberse preguntado la testigo. Más adelante, utilizando la tercera persona del singular para referirse a sí misma, Fabbri continúa rehaciendo aquel momento:

La puerta del despacho se había abierto y entraron dos hombres y una mujer, de particular. No los conocía. Se sentaron y el juez empezó a preguntarles a ellos, uno a uno. ¿La reconocían? Sí. ¿Estaban seguros? Sí. Le preguntó a ella. ¿Los conocía? No (era verdad lo que decía). ¿Qué había hecho tal día? No me acuerdo (esto no era verdad). ¿Había estado en tal lugar? No, nunca (de nuevo era verdad). Ella no había matado a ese milico ni a ningún otro, de hecho a nadie. (Pero esto no lo pensó sino años después). De momento negó, sorprendida, con rabia. Los testigos no eran tales, inventaban, ella los interrogaba con los ojos y sabía que no era a ellos a quienes debía interrogar. El juez le preguntó si tenía algo que agregar (ellos siempre preguntan eso, pero ya esa primera vez le dio rabia la pregunta, no porque supiera que la iba a oír tantas veces después sino por su inutilidad, porque la formulaban cuando ya la respuesta, la que fuera, no le importaba a nadie) (2007: 68).

Mientras va recordando estos hechos, la autora se percató de que “acababan de inventar un personaje. Uno que llevaba su nombre y su apellido, que militaba en su misma organización y que era, principalmente, una mujer peligrosa. Inventaron un personaje con su nombre y ese personaje estaba en su cuerpo” (2007: 68). Y así la trataron, señala Fabbri, al salir del centro de detención; como si fuera la otra, la peligrosa. Y la tuvo que llevar por mucho tiempo hasta que, por último, después de veinte años, según apunta cuando testimonia, entendió que ya no podía echarla de su cuerpo: “No solo los milicos la trataban (a ella, la verdadera) como si fuera la otra (la peligrosa). También la gente, la que la quiso y la abrazó y la cuidó cuando salió. Así la miraban y ella sintió que había una equivocación que no podía a cada paso aclarar” (69). Reitera, entonces, que ya no importaba.

El argentino Carlos Bischoff también aludió en su relato a aquellas primeras acciones absurdas y sin sentido que fueron marcando el camino de la deshumanización y posterior animalización llevada a cabo por los militares de su país. El testigo recuerda que muchas veces dichas encomiendas quedaban retenidas y no llegaban a las manos de los prisioneros, “no ya porque hubiera sido detectada alguna frase inconveniente o sospechosa, sino simplemente porque no entendían la letra” (Bischoff, 2011: 102). Asimismo, narra en su testimonio cómo él y sus compañeros se resistían al mandato absurdo de ir corriendo al baño, aun con amenazas de castigo:

Este no correr, que se transformó en una lucha diaria en todos lados, con sanciones o sin ellas, no era una resistencia absurda: aunque se recibieran más golpes caminando, se evitaban tropiezos que podían ser aún más graves, no solo por la caída, sino porque la pateadura en el suelo puede ser terrible. Un hombre caído, o mueve a pena, o exagera el instinto destructivo. Y con esta gente, lo segundo primaba siempre (2011: 146-147).

El ejercicio de “sobrevivir sin perder la dignidad, las ideas y los huevos” (Bischoff, 2011: 66-67) empezaba a convertirse en una tarea difícil para todos. Y tratar de marcar ciertos límites a este tipo de acciones absurdas, con pequeños pero significativos pasos, resultaba primordial para los detenidos. Tal fue el caso cuando se negaron a acortar el tiempo que les correspondía de descanso fuera de las celdas. A pesar de que los amenazaban con castigos por un supuesto “amotinamiento”, Bischoff cuenta que nadie se movió y que decidieron conjuntamente ingresar en el tiempo que tocaba (77). Este hecho, mínimo en apariencia, era entendido por los sancionados como una forma de sobreponerse a las progresivas intenciones destructivas del penal. Otro de los incidentes que en ese sentido rememora el testimoniante tiene que ver con el “acomodo” que, según la Cartilla, debían tener las celdas: “una pulcritud que llegaba a extremos entre tontos e insólitos que mucho tenían que ver, pensábamos al principio, con el humor del guardia que abría la puerta y echaba una primera ojeada, que luego podía echar la cantidad de ojeadas que se le antojara” (2011: 101). De esta manera, apunta Bischoff, cualquier detalle insignificante podía ser tomado como excusa para sancionar al detenido:

Ya te he contado que un método de la política carcelaria consistía en que muchas veces lo que estaba bien en un lado estaba mal en otro, lo permitido por la mañana podía estar prohibido por la tarde, cambiándose todo al día siguiente. Era un método, y el Mundial no se escapó a él. Debo admitir la dedicación de los tipos al trabajo, eran militantes en su profesión. Era el día del inicio, Argentina jugaba con no sé quién, y allá cerca del aparato colgado estábamos todos, o casi [...] hasta que en un momento... la radio se apagó. Oíamos de lejos que seguía encendida en el pabellón de enfrente, y tratábamos sin lograrlo de entender algo, confiando y mirando hacia el techo de que ahora se encendería otra vez, que ahora se encendería, que ahora... No pasó (Bischoff, 2011: 185).

La radio nunca volvió a escucharse en ese pabellón y los sancionados quedaron convencidos de que, aunque no existían motivos para castigo alguno, sí se trataba de algún tipo de “castigo ejemplar”. El hecho, por tanto, se inscribía dentro de aquella política de

mantener la inestabilidad constante en los prisioneros y como parte del desgaste emocional de los mismos: “Nos hacían presente una vez más que, como cantaba Serrat, estábamos en manos de unos locos con carné. Que eran ellos, y utilizaban hasta las cosas más pequeñas para que lo supiéramos bien” (Bischoff, 2011: 185-186). El objetivo principal, como ya se sabe, era la dominación total del ser humano, la experimentación del poder hasta sus límites. Y para ello la política represiva se propuso eliminar las individualidades de los sujetos y crear un cuerpo homogéneo que respondiera a los intereses y estructuras del sistema imperante. Uniformes ya llevaban ellos, comenta Bischoff, y querer uniformar al resto era *terriblemente equivocado* (2011: 186). No había en aquellos escenarios, asegura el testimoniante, identificación alguna con la política nacional que a la fuerza querían legitimar:

¡La vista al piso!, fue un grito que nos persiguió bastante tiempo al principio. No se podía levantar la vista, ni de reojo. Ya sé que parece una boludez... es algo que parece hasta infantil, una acción para imponer sumisión... y lo es. Sucede en realidad con casi todas las cosas de aquella política carcelaria. Lo que es difícil de entender, es la unión y encadenamiento de la enorme cantidad de boludeces que la componen, y terminan estructurando un proceso destructivo que tiene poco de boludez... (2011: 92).

Haciendo uso entonces de los dispositivos de dominación, la máquina dictatorial hace suyo el esquema del humanismo y del binarismo antropocéntrico para explotar aquellas vidas que, a su consideración, no son dignas de ser vividas, *nudas vidas* convertidas en pura *zoé* por ese propio sistema totalitario. La máquina en función se adjudica así el derecho de producir lo humano y lo animal a su antojo e interés provocando una deshumanización forzosa y supliendo la naturaleza celeste-humana por la terrena-animal casi en su totalidad. De ahí que los contextos de represión aludidos se hayan prestado para decidir, de forma *monstruosa y extrema* en palabras de Deleuze y Guattari, entre lo humano y lo inhumano,

Se desarrolla, podría decirse, toda una política de los devenires-animales que se expresaría más bien en estos grupos minoritarios, oprimidos, rebeldes o que se hallan en el borde de las instituciones reconocidas. En este caso, dicho devenir-animal acompaña, “tanto en sus orígenes como en su empresa, una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse” (Deleuze y Guattari, 2004: 252). Los devenires, por tanto, responderían a “una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo” (276) y colocarían al hombre, como se había mencionado anteriormente, en una zona de indeterminación donde

una delimitación precisa entre lo humano y lo animal se torna imposible. ¿De qué se trata esa indeterminación? No es, explican los filósofos franceses, imitar al perro, “sino componer su organismo con otra cosa, de tal forma que del conjunto así compuesto se hagan salir partículas que serán caninas en función de la relación de movimiento y de reposo, o del entorno molecular en el que entran” (276). Esa otra cosa puede ser muy variada y estar relacionada o no con el animal: el alimento, sus relaciones con otros animales, un objeto:

Conducción uno por uno por medio de lo que aprenderíamos rápido se llamaba *cadena de conducción* hasta la celda en la que cada uno viviría por un buen tiempo. La cadena era efectivamente eso, una cadena de eslabones pequeños como las que suelen usarse para adiestrar perros: si el animal estira la cuerda, los eslabones se hincan en su cuello. Aquí estaba diseñada para aferrar al preso las manos a la espalda, con una corredera que permitía ceñirla con más o menos fuerza sobre las muñecas, empujando el guardia con una mano desde la espalda, permitiéndole mantener la otra mano libre (Bischoff, 2011: 91-92).

La cadena viene a ser esa *otra cosa* con la que se compone el organismo humano al punto de formar un conjunto que hace emerger partículas caninas a partir de un objeto que está relacionado indirectamente con el animal. Al devenir, el ser humano se agencia las características relacionables de lo devenido, se funde a ello, pero no se convierte en ello. Tampoco abandona la identidad propia, sino que se crea una alianza con eso otro en lo que se deviene, se produce un contagio, un co-funcionamiento. De ahí que se desarrolle un devenir cuando se emiten, a través de diversos elementos, “corpúsculos que entran en la relación de movimiento y de reposo de las partículas animales o, lo que viene a ser lo mismo, en la zona de entorno de la molécula animal” (Deleuze y Guattari, 2004: 277). Más que una imitación de formas, el devenir supone así una proximidad molecular que da lugar a un cuerpo indistinto definido, esencialmente, por esas zonas de vecindad, de intensidad, en las que el animal puede humanizarse y el hombre devenir inhumano.

En ese sentido, Bischoff recuerda también que el *chancho*, tanto por la connotación de su nombre, como por las características del mismo y por todo lo que ese lugar implicaba, hacía sentir a los presos como *animales*, aunque, en efecto, no se tratara de algo que tuviese una relación localizable con el animal aludido. El *chancho* era, describe el sobreviviente, un calabozo de dos metros de largo por uno de ancho, todo cementado y con absolutamente nada adentro excepto el ocupante, quien era depositado allí luego de varias sesiones de

golpes. Si alguno de los calabozos habilitados para *chancho* tenía ventanas de vidrio, estas eran pintadas y cerradas durante el día para impedir escuchar cualquier sonido; de noche se abrían “para que el frío y el viento patagónicos colaboraran en la faena” (2011: 144). El aire helado unido a los golpes, la mala alimentación (a veces nula), la falta de actividad física (prohibida) y la opresión mental hacían del *chancho*, cuenta Bischoff, el destino más temido (pero también inevitable) por todos los detenidos:

Hubo situaciones de gravedad que obligaron a internar a compañeros en la enfermería, en medio del castigo del *chancho*. La sed, el hambre, el frío, los golpes, minan de tal modo el cuerpo que en algún momento desfallece. *Deshidratación*, anunciaba el médico al compañero tirado en la cama de la enfermería, al que ya le estaban aplicando suero para recuperarlo. *Lo que pasa es que cuando uno está en el calabozo, no hay que andar haciendo gimnasia todo el día. Así se pierden fuerzas y el cuerpo se deshidrata*, decía ese criminal de bata blanca, responsabilizando al preso de que en realidad era él, y nada más que él, el culpable de sus males, desgastándose inútilmente. Otra pinturita del médico. *Ahora ya sabe, ahorre fuerzas, y en tres o cuatro días estará bien* (Bischoff, 2011: 145-146).

Y en eso, al parecer, el médico tenía razón. En tres o cuatro días a suero el castigado se recuperaba elementalmente para volver al *chancho* y terminar de cumplir los días de sanción que le faltaban antes de su desgaste; con lo que, si bien algunos regresaban a sus celdas de origen, *otros seguían alimentado al animal*: “Legales los tipos: la condena es la condena” (2011: 146). Y así, de manera sistemática y degradante, los detenidos rotaban por esos calabozos que les recordaban lo que eran para aquel sistema. En ese punto no solo estaban siendo animalizados (en el sentido peyorativo que lo habría concebido la maquinaria dictatorial), sino que además se les comparaba con los desechos alimenticios que servían para mantener con vida al mamífero aludido.

Los guardias, continúa narrando el ex-detenido, mantenían también su humor a cada rato gritando: *¡Hora de la comida! ¡Comida! ¡Comida!*, con lo cual provocaban que los jugos gástricos se derramaran generosos por dentro del *enchanchado*, apunta Bischoff. Luego la puerta se abría, *los tipos sonreían* y ponían en el piso del sancionado un plato con tres garbanzos dentro: “*¡Hay que comer, si no, se debilitan!* Cuando digo tres garbanzos, hablo de tres garbanzos, los he contado. Ni uno más —Pablo se ríe de sus recuerdos—, pero eso sí, ni uno menos” (Bischoff, 2011: 146). La apertura de la puerta a la hora de la “comida”,

por otra parte, además de venir acompañada de humor negro solía servir para insultos denigrantes. En el *chango* no había nada, cuenta el testificante, ni siquiera la mísera bacinilla que tenían las celdas. Esto obligaba al sancionado a orinar, o más, allí dentro:

¡Sucio de mierda!!! ¡Limpie todo eso, sucio!!! ¡Ahora se queda sin comer por sucio!!!, y muchas otras lindezas. Los esfínteres humanos tienen una resistencia determinada, y en aquellas condiciones podían tranquilamente funcionar como se les antojara, cosa que ocurría con todo lo desagradable que ya era para el propio castigado. El *chango*, así, además de lo que el paso práctico por él suponía, actuaba como elemento central del temor al castigo físico. Regresar al pabellón de solo diez días de *chango* significaba un cambio de aspecto notable. No había espejo en el que mirarse, solo verse en los ojos de los demás era bastante. Aun mirado desde la distancia de los años, recordar experiencias que no se logran transmitir en su intensidad contando o escribiéndolas, es de terror (Bischoff, 2011: 146-147).

El devenir al que hemos estado aludiendo respecto a los detenidos en dictadura es, entonces, molecular y minoritario. Dicho devenir, siguiendo los postulados de los teóricos referidos, “es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa” (Deleuze y Guattari, 2004: 292). Esto sucede, en parte, porque las sociedades y el Estado “tienen necesidad de caracteres animales para clasificar a los hombres” (245). De ahí que sea a través de los devenires animales que la máquina antropológica —en la que se sustentaría el sistema dictatorial— lleve a cabo la antropogénesis que refuerza, a modo de optimizar su funcionamiento, los binarismos especistas ya instalados precedentemente en sus bases. Dicha maquinaria, por tanto, no se considera natural ni espontánea, sino que resulta en un *artificio óptico* para producir el reconocimiento de lo “propiamente humano”.

El aniquilamiento definitivo del hombre implicó también, en los contextos aludidos, la utilización del miedo como herramienta. Tanto Edda Fabbri, como Aníbal Quijada y Carlos Bischoff mencionan recurrentemente en sus testimonios este elemento en tanto método del sistema represivo para destruir las subjetividades de los sujetos y estimular el proceso de degradación y animalización en los mismos. Para la uruguayo, por ejemplo, el cuerpo era el lugar del miedo: “Dónde había el miedo si no allí, dónde chorrea el sudor de tanto miedo, dónde el pavor al otro si no es allí, en un cuerpo” (Fabbri, 2007: 61). Durante su testimonio, el chileno reconoce en el miedo a lo desconocido un importante aliado de las fuerzas que se proponían destruir física y mentalmente a los presos: “Como tantas otras veces, íbamos en

la oscuridad, sin saber nada, sin poder prever. Igual que cuando nos sacaban del barracón con los ojos vendados, a gritos, para terminar recibiendo una carta o un paquete en el polígono, siempre en la incertidumbre” (Quijada, 1977: 24).

Para el argentino, también el miedo a lo desconocido era el peor de todos los miedos. El dolor físico, comenta en una ocasión durante su relato, puede ser en alguna medida sublimado y la capacidad de soportarlo en su momento concreto es enorme: “En cambio, el miedo que produce el desconocimiento, el *y ahora qué, qué vendrá ahora, qué sucederá conmigo*, ese conduce a esa clase de catatonia espiritual que se expresa a veces en el *y bueno, que sea lo que Dios quiera. La resignación*” (Bischoff, 2011: 88). En la cárcel, explica más adelante, la articulación del sistema de aniquilamiento psicológico pasaba del desconocimiento a la amenaza, inevitablemente corporizada, del castigo físico:

El no saber cómo ni cuándo terminaría todo, cómo discurriría, el temor de lo nuevo aterrador de mañana, la incertidumbre que intentaba hacer penetrar en la cabeza de cada uno la repetida frase del carcelero, del rango más alto al más bajo, *nunca saldrás de aquí, esta es tu vida y yo decido cómo es*, conformaba la base de inestabilidad indispensable para esa política (Bischoff, 2011: 96).

El miedo es particularmente analizado por Bischoff en su testimonio como un elemento que, a lo largo de aquella época, actuó a veces como protagonista y a veces como telón de fondo: “Me cuesta meterme con él” (23), dice en una ocasión; quizás por eso prefiere enfrentarlo, esta vez, desde la escritura. El testigo lo describe como “un animal abierto o solapado, lento o brutal, sutil o violento, siempre violento, que ocupa espacios y resquicios, que va oculto o declarado impregnándolo todo, así que seguramente estará presente en cada cosa” (23). El miedo puede ser individual y colectivo, pero su internalización, procesamiento y reacciones que provoca son únicamente personales: “Como solo te cuento de mí, difícil entonces que pueda en el relato meterme en las marismas de los procesos mentales de cada uno de quienes pasamos aquellas situaciones... ni lo intento. Apenas si puedo con las mías y no tengo plena seguridad de lograrlo (23). El uso del miedo como herramienta, su imposición y explotación para doblegar, la vida en el miedo y su propio sufrimiento, la prolongación del miedo en el tiempo, el perfeccionamiento de los mecanismos del terror, el miedo inserto en las minucias y pequeñeces de la vida diaria, asegura Bischoff que “constituyen algunas de las experiencias más terribles que pueden pasarle al ser humano”

(23). Aunque se logre controlarlo y manejarlo más o menos, “cuando ya todo haya pasado y la bruma de los años te conduzca a la risa y los presentes y futuros enjungen o disimulen pasiones que aún subsistan, sus marcas estarán allí para ser reconocidas: de cómo y de cuándo” (Bischoff, 2011: 23-24).

Otro de los mecanismos implementados durante los procesos dictatoriales latinoamericanos para anular, al menos en el espacio carcelario, la humanidad de los detenidos tenía que ver con el silenciamiento literal al cual fueron sometidos por largos períodos de tiempo. La degradación de los sujetos hasta su animalización implicaba en tales contextos la desaparición del lenguaje humano; y esta fue, precisamente, otra de las piezas esenciales de la maquinaria antropocéntrica que hacía funcionar la política represiva de aquellos años. El lenguaje es tan necesario y natural para el ser humano que sin él no puede ni existir ni ser pensado el hombre. El ser humano “o tiene lenguaje o bien, simplemente, no es [...] Con él comienza la verdadera y propia actividad humana. Es el puente que conduce del reino animal al humano” (Agamben, 2006: 73). Esta comparación nos enseña, agrega Agamben, que el hombre sin lenguaje es un hombre-animal y no un animal-humano. Si se quita, por tanto, el elemento del lenguaje, la diferencia entre el hombre y el animal *se borra*.

La supresión del habla funcionaba entonces como un elemento más que el régimen disciplinario utilizaba para deshumanizar a los sujetos. Los testimoniantes aquí aludidos recuerdan, aunque brevemente, esos momentos en los que eran obligados a guardar silencio total y amenazados con extremos castigos si no cumplían la orden. El lenguaje se convirtió así en una poderosa herramienta implementada y perfeccionada para anular la humanidad de los detenidos y estimular su naturaleza animal hasta el extremo. Edda Fabri menciona cómo la hora del cepillado, después de la comida, se convirtió en el momento más ansiado por ella y sus compañeras: “Nunca nos cepillamos tan bien los dientes como entonces. La cosa era tener el cepillo en la mano, con pasta. Cuando ellas venían seguía o empezaba la cepillada” (2007: 23). Este momento era aprovechado por las detenidas para cruzar alguna palabra y desahogar cualquier pena que, a lo largo de todo un día, podía haber sufrido alguna. Aníbal Quijada también recuerda que la prohibición de conversar era absoluta:

No pasaba mucho tiempo sin que alguno de los presos fuera llamado por el delito de conversar. El pago era en la explanada: varias horas al frío o la práctica de duros ejercicios. Había sargentos que preferían las “buchadas”: el detenido debía arrojarse

de cara al suelo apoyándose únicamente en las manos y en las puntas de los pies, con los codos hacia afuera. Enseguida, sin tocar el piso con el cuerpo, debía realizar 10, 20, 30 o 50 buchadas [...] Había otra alternativa a elección: en vez de las buchadas, “la patá en la raja” (1977: 15).

Carlos Bischoff, por otra parte, comenta que la ausencia del habla no solo se materializaba a partir de las órdenes directas de mantener el silencio, sino que también se llevaba a la práctica de otras formas más indirectas o implícitas. Tal es el caso, por ejemplo, de los largos períodos de tiempo que los detenidos debían pasar absolutamente solos en sus celdas sin salir a nada, únicamente al baño y de manera individual. La ocasión más extensa de este castigo, recuerda Bischoff, fue de treinta días. Asimismo, cuando el sancionado era enviado al ya mencionado *chancho* quedaba totalmente aislado por días y semanas. Estas ocasiones, si bien resultaban ser más breves que los aislamientos en las propias celdas, eran mucho más crudas y provocaban graves estados de salud en el detenido castigado. Tal era el punto de incomunicación y desconexión con el exterior que, en varias ocasiones, el *enchanchado* sufría allí de alucinaciones y extravíos mentales (2011: 145).

La incomunicación en estos casos se encuentra también relacionada con el *principio de aislamiento* (Foucault): se aísla al detenido del mundo exterior, de todo lo que pudo haber motivado la “infracción” y de todas las “complicidades” que le facilitaron llevarla a cabo. La pena en los espacios carcelarios, apunta Foucault, no solo debe ser individual, sino también individualizante; de ahí que se aisle a los detenidos los unos respecto de los otros: “En fin, y quizá sobre todo, el aislamiento de los condenados garantiza que se puede ejercer sobre ellos, con el máximo de intensidad, un poder que no será contrarrestado por ninguna otra influencia; la soledad es la condición primera de la sumisión total” (Foucault, 2002: 142). Aníbal Quijada apunta, en ese sentido, que todo estaba estudiado y previsto para que el detenido sufriera el peso de la prisión: “Cada minuto del día estaba reglamentado en un orden odioso” (1977: 128). Desde el amanecer, recuerda, todos los quehaceres, obligaciones, horas de conversación, breves descansos, parecían marcados por un *siniestro calendario*. Todo era *estrictéz absoluta*: “Trato de enemigos de guerra, como decían” (129). Lo peor, al parecer, sucedía en las noches cuando la luz se cortaba a muy temprana hora: “La guardia de medianoche se ensañaba. Ráfagas de metralletas de alto poder golpeteaban frente a las

ventanas cada media hora, mientras gritos y lamentos se oían de la oficina” (129). Carlos Bischoff apunta, a partir de su experiencia, que:

En ese esquema, el preso, al que solo le debe quedar como peor perder la vida, está para cumplir los reglamentos [...] También y sobre todo tener su celda en un orden ya establecido e inamovible, la cama armada de tal modo, los libros, si los tiene, en su correspondiente lugar, la banqueta bajo la mesa, bien encuadrada, los lápices y papeles, si los tiene, ordenados de una manera precisa. Tiene su recreo a una hora establecida, debe comer en el momento de comer, aceptar que las luces se encienden y se apagan en el minuto exacto, y un larguísimo etcétera. El carcelero recibe instrucciones en su etapa formativa, le enseñan que el orden es el sistema para resocializar al que por una u otra cosa rompió el orden establecido, y allá va a cumplir y hacer cumplir este sistema que desde luego no comprende en su sustancia, pero que aplica a rajatabla (2011: 60).

Carlos Bischoff también alude en su testimonio a un elemento que, si bien puede resultar un detalle menor en apariencia, asegura que sin dudas formó parte de aquella micropolítica de degradación de los detenidos. Para los presos, explica, el mate y el tabaco fue siempre una parte sustancial de la vida en la cárcel, tanto por la necesidad casi física como por el vínculo que se establecía entre los que sufren: “Por tanto, claro, ahí había que atacar y allí se atacó. Se prohibió el mate, se lo retiró de las celdas y la prohibición duró mucho tiempo. Años. Cuando se volvió a permitir, solo se podía tomar solo, nada de compartir” (2011: 138). De modo que algunos recuperaron su mate si es que este había perdurado, y otros que tenían dinero en su cuenta (el banco del penal) pudieron comprar, pero solo para sí mismos. Tampoco se podía prestar el mate ni el dinero; se trataba así de otro intento de filtrar diferencias entre los presos, *los tipos no querían dejar nada sin explotar*:

Me extendo en el mate hasta en referencias históricas, no para resaltar aspectos poco importantes, intrascendentes en realidad frente a las calamidades que sucedían fuera, sino para intentar mostrar que hasta en las cosas intrascendentes la política de desestabilización emocional, de destrucción psíquica que se desarrollaba, era integral. Integral y variada [...] El tiempo demostraría que se trataba de desequilibrar aun en lo mínimo, siempre con el mismo objeto: *Tu vida está en mis manos y haces tu vida hasta en lo más pequeño como yo te digo que la hagas* (2011: 138-139).

La vigilancia extrema igualmente se organizaba como un poder múltiple, automático y anónimo en función de ese proceso de animalización que comenzó con la sutil, pero efectiva, deshumanización de los detenidos: “Si es cierto que la vigilancia reposa sobre individuos, su funcionamiento es el de un sistema de relaciones de arriba a abajo, pero también hasta

cierto punto de abajo a arriba y lateralmente: vigilantes perpetuamente vigilados” (Foucault, 2002: 108). A este sistema de vigilancia y observación, seguridad y saber, individualización y totalización, aislamiento y transparencia es en lo que Foucault profundizaría teóricamente a partir del ya conocido Panóptico, el cual habría encontrado en las prisiones su lugar privilegiado de realización (150). El panóptico se convierte, siguiendo a Foucault, en una colección zoológica real donde el animal es remplazado por el hombre, la distribución individual por la agrupación específica y el rey por la maquinaria de un poder furtivo.

Al recibir visitas la vigilancia se volvía aún más extrema de lo normal: “Siendo los afectos y la información elementos claves de la supervivencia psíquica y moral del detenido, la visita debía pensarse y diseñarse con los elementos necesarios para transformarla en una herramienta contributiva a su demolición” (Bischoff, 2011: 105). El testificante argentino describe cómo en esos momentos siempre se ubicaba, a la espalda del detenido, “el espión, el escucha, haciendo gala de su presencia aunque se suponía que las conversaciones eran grabadas —más probable era que realizaran muestreos— y por detrás del familiar, sentado tras el vidrio, lo mismo” (105). Cualquier conversación que el observador/escucha considerara como “impropia”, un movimiento de manos, frase o gesto, significaba la suspensión inmediata de la visita y el calabozo (el *chancho*) para el preso.

Aquellas advertencias/amenazas que recaían sobre la espalda del preso, añade Bischoff en su relato, lo mantenían en un estado de incertidumbre de no saber si lo estaba haciendo bien o no, “atento incluso a frenar al visitante si este, aun con toda inocencia, incursionaba por lugares que podían interpretarse como indebidos. Algo que al preso terminaba martirizándolo, haciéndolo sentir como vigilante, controlador no solo de sí mismo, también de su afecto” (106). La uruguaya Edda Fabbri también comenta en su relato que durante sus visitas lo único propio eran las miradas, ya que las palabras dichas, al igual que las escritas, pasaban por ellos: “Las manos no se podían levantar, hacer algún gesto. Otra vez los ojos, siempre los ojos que no se cansaban, que no podían descansar. Y a veces ellos preguntaban, los ojos de los familiares, y los nuestros a veces querían o tenían que callar” (2007: 23).

La teoría del Panóptico podía incluso tomar formas más extremas en estos espacios. En ocasiones, no solamente se trataba de vigilar a un grupo de individuos, sino que iba más allá de eso y provocaba que, vigilados o no, los sujetos se sintieran todo el tiempo observados.

Cuando tenían que sacar a los mellizos³⁴, por ejemplo, Fabbri recuerda que la vigilancia llegaba al extremo de rozar el ridículo. Durante aquellos trabajos las milicas custodiaban y llevaban planillas con los nombres y números de las detenidas y varios casilleros al costado para evaluar el trabajo y marcar la calificación que merecía cada una: “Esas calificaciones estimaban el *grado de voluntad* demostrado en la tarea y otras sutilezas como la posición de la cabeza, el movimiento de los labios, las manos y posibles desviaciones de los glóbulos oculares. Tarea compleja la de llenar aquellas casillas” (2007: 26). Dentro del penal, de manera general, la vigilancia casi siempre era permanente y recíproca:

Ellas (*las milicas*) se sentaban del otro lado de la reja de entrada al sector. De ahí ellas miraban y cada tanto entraban. Nosotras también las mirábamos. Para eso teníamos que poner la cara entre los barrotes. Estos nos quedaban a los costados de los ojos, un poco para atrás. La cabeza quedaba fija en esa posición. Para ver más, instintivamente uno movía la cabeza, pero entonces se salía de su marco y ya no se veía nada. Vuelta al lugar. Con la cara bien fija por los barrotes, mover los ojos. Sólo los ojos, lo más que dan para el costado. Es bastante (Fabbri, 2007: 22).

Se abre paso así una observación minuciosa del detalle y, al mismo tiempo, una consideración política de estas pequeñas cosas para el control y la utilización de los hombres. Se trata de medir a cada instante la conducta de cada quien y luego sancionarla, reformarla en base a un corpus de mecanismos que, por lo general, tienen su punto de partida en el absurdo y la perversión. El objeto y el blanco de todo poder y de todo mecanismo que busca ordenar las multiplicidades humanas y “enderezar conductas” será, inevitablemente, el cuerpo. Las operaciones del cuerpo serán controladas minuciosamente por métodos que lo irán sujetando, docilitando y desintegrando. Y es en estos espacios totalitarios donde el uso y el abuso de los cuerpos encontrarán un *punto de no retorno* (Esposito).

³⁴ “Los mellizos le decíamos a un gigantesco rodillo, de piedra o algo así, que teníamos que empujar entre dos para aprisionar el camino de entrada, que era de pedregullo. El mango por donde empujábamos parecía el de un cochecito de enormes bebés. Ese carro era pesado, pero la ventaja de pasear los mellizos era que se podía conversar, poniendo cara de nada y sin mirarnos” (2007: 26).

3.3- La tortura: un mecanismo efectivo para animalizar(se)

«Hay destinos mucho peores que la muerte»

Hannah Arendt

Los centros de detención clandestinos implementados durante las dictaduras en el Cono Sur han representado uno de los escenarios donde el hombre se ha visto más expuesto a procesos de deshumanización y animalización llevados a cabo por su semejante. En estos lugares distópicos, asociados por lo general a un supuesto proyecto de transformación y corrección de los individuos, se retomaron ciertas prácticas de violencia física y psicológica como ejercicio extremo de un poder soberano (en su noción clásica occidental) que buscaba la supresión de los contrarios. El cuerpo asume centralidad en estos contextos y aparece directamente conectado con una de las piezas esenciales de la maquinaria antropocéntrica: la tortura demoledora y exterminadora de individualidades. Más que filosóficamente deconstruida, habría alertado el filósofo italiano Roberto Esposito, la persona será aplastada y devastada desde su escudo referente biológico como parte de un proyecto de despersonalización que, no solo conllevaría la animalización del ser humano, sino también su cosificación bajo el uso del cuerpo.

El sistema de tránsito de la persona a la cosa que la modernidad heredó del derecho romano no representó un simple procedimiento para el orden dictatorial, sino que se convirtió en la base misma de su funcionamiento al reducir a ciertos seres humanos, a ciertos cuerpos, a la condición de cosas; es decir, introduciéndolos en la esfera de los objetos inanimados. El animal, por su parte, seguiría siendo el modelo de ese dispositivo de despersonalización a través del cual se reduciría a no-persona o a cosa viviente a todo aquel que no pudiese “tener un dominio pleno de su parte animal” (Esposito, 2016: 34). De esta manera, los mecanismos y lógicas de personalización y cosificación, de vida y muerte, de inclusión y exclusión continuarían teniendo su punto de partida en la concepción de lo animal. Al no poseer un control absoluto de su parte animal (pues esta será constantemente provocada y llevada a sus límites en los escenarios dictatoriales), los detenidos quedarían así expuestos a la deshumanización, animalización y, por ende, también a la cosificación. Y el cuerpo será el objeto y el blanco principal, en este caso, de tales fines: al no poseer una

adecuada definición jurídica, lo corporal se fue transformando paulatinamente en un elemento de interés intervenido por los sistemas políticos en busca del dominio absoluto.

En el espacio extremo y radical de deshumanización que representan los centros de detención clandestinos, el ser humano es desprendido y privado desde el primer momento de todo aquello que le pueda recordar el ser persona. Y el despojo del nombre es el primer paso para ello. Los sujetos son separados de la identidad personal con la que han sido reconocidos desde su nacimiento y se les registra, en su lugar, con un número. El chileno Aníbal Quijada recuerda, en ese sentido, cómo en una ocasión se percataba que él y sus compañeros habían dejado de ser personas. Ya se lo había anunciado uno de los detenidos, “aquí no hay nombres ni otros términos” (1977: 127). Más adelante, no obstante, el testificante lo pudo corroborar por sí mismo: “Sí. Ya lo había notado. Nada de compañero. Tampoco el nombre. Yo de Alfa 58 pasaba a ser Halcón 29. Descendía. No sólo dejaba de ser persona. Ahora era una sombra numerada” (127). A Edda Fabbri también se le despojó de su nombre y alude a ello, de manera muy breve, cuando recuerda en su relato la forma en la que las milicas le gritaban: “Qué mira, fulana (en lugar de fulana va un número de tres cifras)” (2007: 32). Este primer paso hacia la despersonalización facilitaría también el camino de la violencia en el cual todo estaría justificado.

Si bien ese mismo poder es el que debería limitar al máximo la violencia, en estos contextos dictatoriales la incrementará hasta sus más impensables extremos. Históricamente, señaló Wolfgang Sofsky en *Tratado sobre la violencia*, no ha habido forma de escapar de esta situación ya que “el proyecto de orden ha traído a los hombres un aumento sin fin de la violencia” (2006: 13). Debemos señalar, en este punto, la cualidad específica o dimensión particular del tipo de violencia a la que aludimos. En este caso, la tortura física y psicológica a la que fueron sometidos los sujetos detenidos resulta ser de tipo política ya que, si bien algunos no estaban directamente relacionados con los hechos de protesta a los que se les asociaba, la tortura terminó por ser el resultado de un proceso esencialmente político que buscaba la implementación de un régimen e ideología determinados. La violencia no se trataba, por tanto, de algún castigo correctivo con el fin de reformar determinado comportamiento, sino que más bien se convirtió en una herramienta diseñada para dominar y controlar políticamente el país sometido a las fuerzas militares. Es por eso que la violencia

inicia desde el momento en que el sistema represivo se apodera de la vida y la cotidianidad de los otros, de su mundo exterior, de sus años, de quienes a veces no sabían el por qué de su destino y a quienes nunca se les escuchó:

En la cárcel estábamos siempre hablando del mundo de afuera, analizando ese mundo del que nos privaban y era nuestro [...] Querer a aquel mundo exterior y saberlo mío, pero sólo como eran míos el cielo o la distancia, nada más. Saberlo lejano, inasible de verdad, pensar que aquel mundo vivía por sí, gobernado por leyes o azares que yo desconocía, leyes y azares que me implicaban por cierto también a mí y que decidirían mi futuro sin preguntarme nada [...] Y pensaba que así como estábamos, tan lejos del mundo, sólo me quedaba vivir esa vida. Ella, así como era, era la mía. Desprovista de niños y cuentas y trabajo, no era, sin embargo, un paréntesis. Era vida de verdad, y los años que pasaban eran mis años, los únicos (Fabbri, 2007: 32).

Estas micro expresiones de poder (aunque no tan micros) fueron componiendo, junto con otras más degradantes, todo un sistema hegemónico en el que la violencia y la tortura sobre el cuerpo se convirtió en “el emblema inconfundible de un poder inatacable y merecedor de adoración” (Sofsky, 2006: 17). Al mantener la presencia de la muerte, la posibilidad de ella y el temor a ella, las prácticas de violencia erigían y aseguraban, al menos en un inicio, la autoridad del poder. La medida más eficaz de todas resultaba ser, por tanto, el daño corporal. El ser humano, de ser absolutamente necesario, puede desprenderse de su particular mundo social y de sus bienes materiales, como bien apuntara el sociólogo alemán citado, pero no puede en ninguna circunstancia separarse de su propio cuerpo. De ahí que la violencia física sea considerada como la demostración más intensa de poder, ya que afecta directamente lo que es el centro de la existencia del ser humano, su cuerpo: “Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia. No necesita traducción y no deja lugar a ninguna duda. En ningún otro caso es el poder más eficaz y más real. Ninguna otra acción muestra de forma más drástica la superioridad del señor sobre el siervo (17).

El testimoniante chileno Aníbal Quijada alude a varios momentos en los que las fuerzas autoritarias les hacían saber a los presos que sus vidas quedaban abandonadas a sus intenciones destructivas; y, por si aquello no fuera poco, la ironía acompañaba tales declaraciones en las que también se culpaba directamente al preso del destino fatal de su vida. Una de estas ocasiones fue cuando el capitán manifestó que se había equivocado con sus *camaradas* respecto a los detenidos: “Son todos angelitos. No me explico cómo

permanecen aquí y no se van volando con sus alitas. Pero han de saber que tengo poder de vida y muerte sobre todos. Si en los duros interrogatorios que vendrán se nos pasa la mano, sépanlo de una vez por todas, es por culpa de ustedes...” (1977: 28). Carlos Bischoff, sobreviviente de la dictadura argentina, también recuerda en varias ocasiones la frase tan reiterada por quienes especulaban su poder: “Tu vida está en mis manos y haces tu vida hasta en lo más mínimo como yo te digo que la hagas” (2011: 139).

Las decisiones en torno al exterminio del otro venían precedidas de un confuso y absurdo proceso de clasificación de aquellos grupos que, en la vida real o en la ficción instaurada por ellos, representaban posibles entes peligrosos para la seguridad del Estado y para el resto de la población. Una vez creadas estas formas de vida potencialmente “hostiles”, el sistema se encarga de segmentarlas y otorgarles a cada una de ellas un destino coherente con lo que sospechosamente son. De esta manera, el sistema represivo decide arbitrariamente, en dependencia del grado de “peligrosidad” que represente el sujeto para la nación, el orden y el derecho, quién debe morir directamente, quién debe pasar antes por un proceso de destrucción física y psicológica y a quién no se le encontrará nunca más:

Por aquellas épocas, cuando cualquiera llegaba a la cárcel, era catalogado como “recuperable”, “en proceso de recuperación” o “irrecuperable”. En esta última categoría nos ubicábamos los presos de Rawson. A un irrecuperable, o lisa y llanamente se lo mata, o se lo va matando en vida destruyendo su andamiaje psicológico, en lo que colaboraba decididamente el deterioro físico. Esta era la alternativa para la represión, y a ella se aplicaban con regularidad y no poca creatividad (Bischoff, 2011: 94-95).

El enemigo, para los fines violentos y destructivos del estado autoritario, podía ser cualquiera. Solo sería suficiente la declaración de que alguien era considerado como un enemigo para que ese sujeto fuera, consecuentemente, perseguido y torturado sin importar quién era ni qué había hecho. El supuesto enemigo se halla así en una relación de abandono respecto a ese poder dictatorial que lo somete a su voluntad y que hace de la violencia y la tortura la esencia de su poder tiránico. Sofsky habría comentado al respecto que, cuando reinan la tiranía y el terror, la tortura se libera de sus cadenas institucionales y sociales: “Entonces todo el mundo puede ser sospechoso, primero los miembros libres de la clase inferior, y después todos sin distinción. Y con frecuencia ni siquiera hace falta sospechar de alguien para hacerle desaparecer sin dejar rastro” (2006: 87). La tortura, en suma, se aplica

así a todas las categorías sociales que han quedado fuera del núcleo de la sociedad homogénea; es una técnica que combate al otro, lo excluye y lo desmiembra.

En una ocasión, narra Quijada en *Cerco de púas*, cerca de la oficina del polígono dos guardias se apostaron en puntos estratégicos para recibir al “enemigo” cuando este *atterrizara* luego de que el sargento lo enviara con un gran puñetazo. Todos habían quedado atentos viendo cómo sacaron a empujones, del *miserable rincón donde dormía*, a uno de sus compañeros incomunicados en ese momento: “Muchos pares de oídos quedaron en suspenso, pegados a la distancia, para oír o no querer oír la suerte del compañero” (1977: 41). Se trataba, relata el testimoniante chileno, de un estudiante universitario al que se le interrogaba por unas determinadas armas, pero quien, evidentemente, nada tenía que ver con aquello. El estudiante, no obstante, por algún motivo inexplicable que escapaba a la razón de todos se había convertido en un “enemigo” para el sistema, para el orden. Los militares decidieron entonces imaginar que el joven participaba de ciertas conspiraciones contra ellos y se dieron fervientemente a la tarea de “corregirlo” a su tan particular modo. El joven era el conocido *Hombre Calafate*, a quien aludimos en páginas anteriores cuando apuntábamos, precisamente, a la bestial e inimaginable crueldad que la fuerza represiva era capaz de ejercer sobre su semejante:

—Bueno concha’ e tu madre. O decís ahora donde escondiste las armas o llegai hasta aquí no más. —Pero, mi oficial, ya le he dicho que en la Universidad no teníamos armas. —¿Entonces, vai a seguir negando que eres comunista y que tenían un plan para matar oficiales? —Militaba en la Juventud como simpatizante. Nos reuníamos a conversar, entretenernos y cantábamos en los desfiles. —¿Y el plan, hijo de puta? ¿Qué iban a hacer para las fiestas patrias y cómo nos iban a matar? ¿Con los dientes? —Nunca hablamos de matar a nadie, señor oficial [...] Organizábamos una fiesta deportiva, campestre... —¿Ah sí? Otro con la “chiva” del asado para angelitos. ¡Seguro que ahí pensaban comernos! Ya que no querís contar la firme, levántate desgraciado y sácate la ropa. Ahora vai a saber lo que es bueno (1977: 41).

Furiosas patadas, añade Quijada, movieron al prisionero a cumplir la orden; aunque los golpes sobraban porque la poca ropa que llevaba estaba cayendo con los tirones, de modo que pronto quedó en cueros. Nuevamente el capitán amenaza al joven detenido haciéndole saber que conoce a su familia y que, aunque no es su intención tratarlo mal, su trabajo es *sacar verdades y castigar a los marxistas*; cosa que, al parecer, también le agradaba: “Te

doy una última oportunidad. Contesta: ¿Dónde están las armas que tenían en la Universidad y en la Juventud Comunista?... Vas a ser fusilado si no hablas” (1977: 42). Sin mucho para decir, sin mucha información con la que poder defenderse, sin tener la mínima noción sobre lo que se le increpaba, el estudiante concluye su brevísima defensa: “Mi capitán. Usted sabe perfectamente que no había ningún arma. Nadie disparó un tiro. El Plan Z lo hemos conocido aquí en el encierro por lo que ustedes nos han dicho” (42). El capitán se hizo a un lado, recuerda Quijada, y el sargento que ya se encontraba en posición envió un rechazazo a la cara del detenido lanzándolo por sobre tres peldaños de madera; al otro lado, con evidente *entusiasmo*, uno de los soldados lo recibió: “—Aquí, h’ on, gané... Yo pego primero” (42). Paulatinamente se fueron sumando a la faena sargentos y cabos. La única orden dirigida hacia los soldados, quienes se unían con sogas, era *no pegar a la cabeza* ya que podían *hacerlo cagar antes de tiempo*.

La tortura, se puede observar en el ejemplo citado, resulta una técnica para hacer sufrir al “enemigo”, para hacerle sentir la agonía y someterlo al suplicio, pero no para matarlo. Si bien una gran parte de los procesos de tortura terminan con la muerte del sancionado, esta no se dirige a dicho fin; incluso, como bien señalara Sofsky, la muerte imprevista es *un fallo técnico* frente a los ojos del torturador, así como la pérdida de la conciencia, *un incidente fastidioso* (2006: 88). La verdad o la prueba, por tanto, no interesan tampoco en lo absoluto; la transformación o sanación que el poder dice buscar en los otros ampara y justifica el poder de torturar y de matar: “¡Y qué se puede hacer contigo, hijo de puta! ¡Ya nunca entenderás, ni se te podrá corregir! Sólo las balas...” (Quijada, 1977: 8). La tortura es *pura crueldad*, dice Sofsky, de ahí que continúe practicándose después de que el torturado ha hablado o bien cuando ni siquiera tiene nada que decir:

Entre la confesión de culpabilidad, el secreto y la tortura no existe una relación necesaria. El que la víctima sea interrogada y presionada, en modo alguno significa que su respuesta sea verdaderamente importante. El interrogatorio es en realidad una escenificación que da a la tortura apariencia de legitimidad y al mismo tiempo invierte los cargos morales. Crea la ficción de que la crueldad es sólo un recurso para conocer la verdad y la víctima es responsable última de lo que le sucede. Por su obstinación en el silencio, ella tiene la culpa de todo lo que le hagan —así se razona desde la inversión moral—. No es que los encargados de aplicar la tortura tengan necesidad de buenos motivos. Ellos hacen su labor sin necesidad alguna de justificación. Pero el silencio

les parece una insolencia. Hace que aumenten su irritación y su furor, lo cual les facilita el trabajo (Sofsky, 2006: 96-97).

Los detenidos, narra Quijada en otro ocasión, eran conducidos recurrentemente al polígono con un trapo rojo en la cara. Sin nada que de antemano pudiera hacer sospechar un mal trato, se sentaban frente a un escritorio por orden del *capitán torturador* quien, en tono muy natural, ordenaba: “Ya h’ on. Las manos sobre la mesa. Una a cada lado. Las palmas hacia abajo. Estira los dedos” (1977: 23-24). Mientras les preguntaban cualquier cosa como para distraer al torturado, las culatas de las metralletas de los guardias apostados a cada lado caían violentas sobre las manos, destrozándolas. No esperaban que cesaran los alaridos y ahogos del detenido, narra el testigo, para preguntarle, agarrándole el cabello y torciéndole la cabeza: “¿Y las armas? ¿Dónde estás las metralletas?” (24). Uno de los jóvenes sometidos a este castigo recibió un día una “sorpresa” del capitán: “Lo juras por tu vida, ¿verdad? Bien. Si estás en lo cierto, ahí tienes un revólver con una sola bala en el carguero. Yo no te creo. Pero me someto al factor suerte. Dispárate un tiro en la sien. Veamos si en esta ruleta rusa te ayudan tus amigos soviéticos” (24). El joven, recuerda Quijada, habría titubeado unos segundos antes de llevar velozmente el arma a su cabeza y apretar el gatillo una y otra vez, desesperado. Tuvieron que quitársela, probablemente no estaba cargada. Su actuar, sin embargo, *lo dejó en entredicho*: “Si pretendió suicidarse —había razonado el capitán— es porque algo oculta” (1977: 24). El muchacho nunca pudo explicar su impulso; pero sí supo transmitirle a sus compañero cómo había sentido que la oscuridad de sus ojos cubiertos se extendía a su mente y no había podido pensar en nada más que acabar con todo.

Si bien los detenidos presentes en aquel suceso, o incluso el lector, pudiesen interpretar y comprender la acción del joven castigado de un modo diferente —es decir, como una acción que se desprende del desesperado deseo del joven por terminar con su precaria vida—, resulta fácil comprender que la actitud asumida por el capitán es el resultado de ciertas aversiones, alucinaciones y ficciones creadas en torno a los sujetos sancionados. Por eso puede entenderse que dichos sectores represivos, más que un poder en sí, representan un grupo particular de autoridad que encara la realidad a partir de sus propias fobias y no en base a la verdadera diversidad que existe y que debe ser respetada. De ahí que creen un universo propio, coherente solo con su visión, en el que todos pueden ser potenciales enemigos y en el que el mundo es interpretado solo a su antojo y beneficio. El castigo, por

ende, se dirige así a una interioridad que supuestamente es culpable y que debe retractarse y arrepentirse para poder ser curada y transformada en lo que el sistema demanda.

Lo que sucede es que la violencia y la tortura poco o nada sirven a aquellas intenciones sanadoras que el bio-tánatopoder pretende y simula conseguir; lo que provoca es una devastación total en los sometidos dejando en ruina sus subjetividades y destruyendo la integridad física de muchos. Independientemente del fin que se persiga, la violencia como mecanismo de dominación y de corrección solo quiebra y desgarr a quien la recibe, lo deforma, lo arruina y lo destruye. En ningún caso lo transforma, ni lo cura de supuestas enfermedades. La violencia, tan adulada y festejada por el poder, genera rechazo y acarrea terribles consecuencias sobre el sistema de derechos humanos; fomenta y ampara la insensibilidad, el sufrimiento y la degradación del otro. Esta violencia es la que representó, sin embargo, el mecanismo esencial del cual se valió la maquinaria dictatorial para despojar a los sujetos de toda su humanidad. A su vez, quienes la infligían, arrojaban lejos de sí la humanidad con la que alguna vez pudieron contar y se animalizaban al animalizar al otro.

Derrida señalaba en *La bestia y el soberano* que: “El sádico no hace sufrir al otro porque desee hacer sufrir al otro sino porque priva al otro de su alteridad, de su cualidad de otro” (2010: 51). Ese otro se refiere, en este caso, al animal que se encuentra imposibilitado de contar con alguna consideración jurídica de sujeto dados los desafortunados presupuestos del paradigma antropocéntrico occidental al que hemos venido aludiendo en la presente investigación. De tales circunstancias se vale entonces la maquinaria dictatorial para expulsar a ese mismo lugar a determinados seres humanos y convertirlos en sujetos despersonalizados y animalizados. Y esto se hace posible, muestran los testimonios analizados, cuando se intenta eliminar todo rastro de la existencia de ese otro: “el mundo del perverso es un mundo sin otro, sin posible” (51). Resultan recurrentes, por tanto, los pasajes en los que los testimoniantes aluden, de forma implícita o explícita, al nivel de perversión o sadismo presente durante las sesiones de tortura que sufrieron o presenciaron. Hagamos mención entonces de algunos de estos pasajes.

Uno de los varios traslados de Carlos Bischoff fue en el piso del asiento trasero de un Ford Falcón con los ojos vendados. En aquella ocasión, recuerda el testigo, lo habían rociado de balas que afortunadamente no le acertaron. Los encargados del traslado pararon en algún

lugar y retiraron a otro que, *pobre muchacho, no tenía nada que ver* (2011: 52). Luego de echarlo por encima de Bischoff, comenzaron a *carcajearse* mientras los pisoteaban, escupían y pintaban con aerosol diciendo que los llevaban a un asado:

¿A alguno le gusta el asadito?, preguntaba a los gritos uno de ellos mientras nos machacaba con la culata de la escopeta recortada. *A mí sí... a mí me gusta*, tartamudeaba apenas el jovencito levantado solo por su desventura de estar allí, parado, cerca, en una esquina. Portación de mala suerte. *Che... a este le gusta...*, se reían, hasta que a plena conciencia de que la ligaría peor, le grité que se callara, que lo que decían era que nos llevaban a “la parrilla”, jerga policial para denominar a la picana eléctrica (2011: 52).

Esa misma noche, supone la memoria del argentino, ya se encontraba en la Policía Federal de Santa Fe, *bien garroteado*, con las manos atadas a la espalda, desnudo y tirado en el piso. Escucha entonces que una *voz con aliento a coñac* le gritaba si eran boludos o qué, mientras que una risa fuerte, proveniente de otra garganta, recomendaba en salvaguarda de la salud del gritón, *no se agite, coronel, ya está “atendido”* (53). Mismo registro de voz el de esa risa que días más tarde, habría detectado Bischoff, ordenaba que lo descolgaran de uno de los ganchos del patio: “recuerdo que tenía el brazo muy hecho mierda y que el quinto invitado al asado al parecer ya había sido excluido, para llevarme a rastras a una silla, frente a un escritorio, y hacerme mojar la boca con agua porque la lengua seca parecía llenarla toda y no me dejaba emitir sonido alguno (53). Era marzo de 1975 y faltaba un año para la Dictadura, por lo que aún se “respetaban” algunas formas. El joven policía que lo recibió en el escritorio, con *cara de sabérselo todo y su mirada de poder mirar más allá*, pretendía hacerlo sentir con suerte cuando le explicaba que él ya no iba de interrogador, puesto que *la tarea sucia* no era cosa suya, “la atención” correría por cuenta de otros: “Aconsejador, intérprete, pero severo. Analítico en pose de tal” (2011: 53), así describe Bischoff a aquel *aspirante a psicólogo de opereta* que se encontraba lejos de ser tan capaz como pretendía.

Al abrirse algunas de las celdas, continúa relatando, supo rápidamente que le había llegado el turno: “Eran dos y me sacaron a golpes. Empujado desde atrás recorrí el pasillo del primer piso, luego escaleras abajo, alguien había recomendado contar los golpes que se reciben, que eso amortiguaba, pero hubiera sido tarea imposible” (2011: 78). Los pasillos de la cárcel se deslizaban por debajo de sus pies e iba casi en el aire por las patadas y trompadas, rememora el testificante. No iban al calabozo (*el chancho*), los camiones que *los*

deglutieron con rapidez le dejaron en claro que el destino era fuera de Coronda. Bischoff duda sobre si su cabeza albergaba algún pensamiento en ese momento, pero si alguno tenía “era el pensamiento del destino más temido, que no era la muerte, precisamente... Y si hasta allí llevábamos encima ya una garroteada en forma, poco tardaríamos en descubrir que solo era un pálido avance del futuro inmediato” (78). Subir al avión fue durísimo; y el vuelo con la cabeza entre las rodillas, esposados y encadenados al piso, con la nuca y la espalda expuestas a la golpiza, lo empujaba a pensar *si aquello acabaría en algún momento*.

Los trasladadores de Coronda, según escuchó Bischoff un tiempo después, era un cuerpo policial llamado “Los Pumas” y habían alcanzado la fama por su crueldad. Los recuerdos sobre lo que siguió se le muestran borrosos e imprecisos al sobreviviente, quien dice ubicarlos más en el terreno de las sensaciones que en el de los hechos concretos o en secuencias razonables, *quizás porque no tuvo nada de razonable* (79). Sí reserva, no obstante, flashes, a lo sumo movimientos cortos de pocos segundos sin más continuidad que la que da el dolor y el miedo; imágenes sobre la bajada del camión celular que los transportó desde el Aeroparque de Buenos Aires hasta la cárcel de Devoto, *bien ablandado ya y sintiendo el mordisco del miedo*, pero confiando, sin embargo, en poder controlarlo todavía. Recuerdos de haber visto una especie de patio, un semicírculo de uniformados de gris, color penitenciario federal, mientras escuchaba su nombre a la vez que le arrancaban un reloj y unas fotografías que llevaba consigo, mientras uno de los *tipos* lo agarraba también por los brazos esposados y otro le lanzaba *un cabezazo en el pecho* que lo echó al suelo sin aliento:

Y hacia adentro, que allá vamos, solo visiones de golpes de todos lados, sin parar, sin parar, sin parar, trompadas, zancadillas, más, más. Veinte, treinta, cuarenta o cincuenta tipos que seguramente debían turnarse para pegar porque fueron horas. Y horas. Sentí o vi que oscurecía por entre el montón de brazos y piernas y cabezas y torsos y culos que caíamos unos sobre otros, en tanto golpeaban y gritaban y corrían como enloquecidos, como drogados alrededor de esa informe montaña que éramos y que deshacían a golpes como para que ninguno se salvara en lo mínimo de lo brutal y terrorífico que hacían. Como mostrando que tenían absolutamente nuestra vida en sus manos. Horas y horas, y solo imágenes. Sensaciones de sangres propias y ajenas, sensaciones de que algunas costillas se hundían más de lo que debían o que la nariz no podía ingresar aire, o que el brazo me dolía como independiente de mí, justo el derecho, que ya había tenido lo suyo cuando me detuvieron, o la sangre en la boca porque a todos nos pisoteaban y pateaban donde cayeran sus botas. Y el temblor irrefrenable que se apodera del cuerpo aunque se intente el control, y no para, y no

para, y no para, y caer y levantarse como si se pudiera intentar huir de una matanza espantosa, y caer otra vez, porque no para... y no para... Recuerdo que más tarde pensé que en algún momento se detuvieron de agotados, o quizás porque ya alguno de los apaleados estaba casi muerto. Y no es ninguna figura literaria. Por lo demás, no me extrañaría en absoluto que por allí la muerte se haya deseado. No puedo certificarlo porque no tengo recuerdos de nada ordenado en aquella situación, pero no me extrañaría, fue espantoso (Bischoff, 2011: 80-81).

Nada había de razonable en todo aquello, como bien señala Bischoff, porque la violencia carece de razones y motivos; *es absoluta* y no es más que ella misma, por lo que no necesita de ninguna justificación (Sofsky). No sería absoluta, examina el sociólogo aludido, si estuviera ligada a razones; de ahí que solo aspire a la prosecución y el acrecentamiento de sí misma. Evidentemente siempre tiene una dirección, pero no existe finalidad alguna que logre imponerle un término: “Es pura *praxis*: la violencia por la violencia. Nada quiere conseguir. Lo único que cuenta es la acción misma. En la medida en que la violencia se libera de toda consideración para ser violencia en sí, se transforma en crueldad” (2006: 52-53). El dolor y el miedo se apoderan entonces de la víctima. No es que el hombre tenga miedo, señala Sofsky, sino que el miedo lo tiene a él. El mundo se reduce al entorno inmediato y aunque el violentado quiera huir del peligro no puede: “El miedo encadena al hombre, y en su prisión interior genera un caos. El hombre se tambalea, siente vértigo, siente que el mundo está fuera de quicio y el orden de las cosas alterado” (70). Al no poder dirigirse al exterior, el miedo reduce al detenido a sí mismo y le perturba el ánimo, le afecta el cuerpo entero, lo controla.

Bischoff siempre se repetía, comenta en varias ocasiones, que en situaciones similares de violencia el miedo era lo peor que le podía pasar y que, por ende, debía luchar contra él y no dejarse dominar: “Es razonable pensar así. Pero que yo recuerde, el miedo se instaló y los esfuerzos por mantener la cabeza en orden, por guardar la lucidez elemental frente a lo que pasaba, sucumbían frente a la riada interminable de brutalidad que recibimos ese día” (2011: 79). Por lo que a él se refiere, añade en el relato, no recuerda haber tenido razonamiento alguno en esos momentos, solo instintos. Reflexiona entonces acerca del *fenómeno extraño* que es el dolor y acerca del miedo, y del dolor que causa el miedo cuando el cuerpo está siendo sometido a la ferocidad, al odio y al abandono total: “El dolor desmaya, seguramente hay algún punto en el que el cerebro debe desconectar. Se pierde la conciencia, que estoy seguro que muchos perdimos en más de una ocasión a lo largo de ese terrible día” (81). Pero

ese mismo dolor, repasa mentalmente Bischoff, fue el que lo despertó, saliendo así de la inconsciencia *a puro dolor*. El sobreviviente testimonia, además, sobre posteriores imágenes de ser arrastrado hasta una mesa donde *un tipo de bata blanca* anotaba los nombres y la eventual dolencia de los detenidos sometidos a aquella matanza:

Así que tropezó y se cayó por una escalera... ¿o fue en un ascensor?..., dictaminó el tipo frente al guiñapo sanguinolento que le pusieron enfrente. Imagino que para la treintena definió lo mismo, firmando sin la menor vergüenza profesional o humana que al ingreso en esa prisión los detenidos estábamos en inmejorables condiciones físicas, excepto algún detalle achacable a ciertos tropiezos. Una pinturita, el médico. Y en su misma presencia el golpe con un trozo de manguera por detrás de las rodillas para que uno caiga y pueda ser nuevamente arrastrado por los brazos, por los pelos, por otro pasillo que creo recordar daba a una escalera que descendía, descenso rodando escaleras abajo, ayudado por patadas de algunos estacionados cada tantos escalones de cemento hasta caer desparramado en una especie de sótano donde el mismo semicírculo del inicio, o no el mismo pero la misma imagen, arrodillándome a golpes frente al que grita mi nombre (Bischoff, 2011: 81-82).

Uno de los carceleros *se desafora* y lo pateo en plena cara, Bischoff recuerda sentir que se le desencajan los dientes, que lo alzan de brazos y piernas y lo *columpian como en un juego* para echarlo a un agujero negro: el calabozo. La puerta se cierra, pero muy pronto vuelven a abrirla para que *un gran golpe de agua* lo bañe entero; es en ese instante cuando el testigo siente que está desnudo, temblando y con el cuerpo hirviendo de dolor y de miedo. Luego *un bulto humano* cae sobre él y más agua, la que le corresponde al compañero. El testimoniante argentino nunca ha podido calcular cuánto tiempo aproximadamente estuvieron así, *congelados y calenturientos*, lavándose las heridas visibles con el agua estancada del calabozo, haciendo sus necesidades básicas en esa misma agua que tenían que beber cuando el estado febril era ya extremo (2011: 82); tampoco recuerda si comían o no comían, aunque supone que alguna cosa tenía que haber ingerido. No sabe con seguridad en qué momento les dieron uniformes carcelarios; y, aunque la desnudez era algo que utilizaban los carceleros para hacerlos sentir degradados —y *en una de esas es así, tal vez*—, quienes luchaban a cada segundo por sobrevivir no podían pensar mucho en ese tipo de cosas.

La memoria solo quiere admitir algunos recuerdos, pero Bischoff sí puede asegurar que los golpes en el calabozo continuaron, incluso, *con alguna pasada del médico entre risotadas* comentando cómo cicatriza de rápido el exterior del cuerpo humano. Al proponerse el

régimen una apropiación total de la vida por el poder, la decisión soberana comienza a moverse así entre el ámbito político y otro terreno más impreciso en donde el médico y el soberano intercambian sus roles. Este fenómeno, ya habrían detectado varios teóricos, constituye una de las piezas esenciales de la modernidad, es decir, la decisión sobre las vidas con valor o las vidas sin valor. En tal caso, los conceptos de vida y muerte abandonan el campo científico y se convierten en conceptos políticos sujetos a la decisión de un nuevo poder soberano que, en ciertas ocasiones, es ejercido también por el médico o el jurista. De ahí que el sistema autoritario se adjudique el derecho de dar muerte a ciertas vidas, de exterminarlas y suprimirlas impune y legalmente sin estar cometiendo homicidio.

El pasaje del argentino citado en extenso da cuenta de cómo el sistema represivo utilizó la violencia y la tortura para transformar a la persona en un organismo, en *un trozo de carne viva* (Sofsky), en un objeto manejable y manipulable. La cosificación, la deshumanización y la animalización iban así de la mano en la producción de seres “monstruosos” que después eran reducidos a su pura corporalidad y abandonados a la voluntad del soberano, en términos agambeanos. La lesión que desfigura el cuerpo no es, por otra parte, lo que únicamente quebranta al hombre, sino que también “su posición en el mundo queda de todo punto trastornada. Cuando sufre la violencia, se siente desamparado. La violencia afecta al hombre en lo más íntimo, sometiéndolo así en su totalidad” (Sofsky, 2006: 69). La violencia, por tanto, no es solo el proceso de destrucción física del otro; es, además, y sobre todo, la degradación de una individualidad y subjetividad que difícilmente podrá ser recuperada de forma íntegra en el futuro. Mientras quien la ejerce se libera, quien la padece se contrae hasta la nulidad y, aunque sobreviva, nunca volverá a ser quien era antes.

En *La república del silencio*, Jean Paul Sartre mencionaba haberse cuestionado en varias ocasiones, *con angustia*, “¿Resistiré si me torturan?” (1960: 12). De ese modo quedaba planteada la cuestión de la libertad y, añade en el texto citado, se hallaba al borde del conocimiento más profundo que el hombre pueda tener de sí mismo. Pues el secreto de un hombre no es su complejo de Edipo o de inferioridad, considera el filósofo y escritor francés, sino el propio límite de su libertad, su poder de resistencia a los suplicios y la muerte. Décadas después, en este otro lado del mundo, un sobreviviente argentino también reflexionaría sobre aquel dilema al que solo a través de los años y desde el exilio habría

podido enfrentarse. Se cuestiona así sobre la marcha de *Su paso* —y sin querer en modo alguno transmitir heroicidad de cualquier tipo, menos aún personal (84)— acerca de la increíble capacidad de aguante del cuerpo humano al dolor físico. Habiendo pasado más de una situación físicamente dolorosa, y a pesar de que los años hayan atemperado ciertas cosas, Bischoff admite que aquella capacidad humana aún le asombra firmemente:

Me queda que el dolor físico es terrible, y que seguramente cada uno reacciona a él de diferente modo. Alguno grita y llora porque tal vez expresándolo lo soporta mejor. Otro grita y llora hacia adentro, lo que hace pensar que se tiene más resistencia, o uno se autoconvence de esto. El momento del dolor impone solamente estar en él, sufrirlo, permanecer, durar. Quizás solo en algún instante de alivio el pensamiento aflora, fugas para sentirse vivo, hasta que el dolor regresa, como confirmándose... Luego del dolor, en el dolor residual o con el tiempo, seguramente se racionaliza también de distinto modo, lo que dejará más temor, o más resentimiento, o más sueños de terror. O tal vez ninguno, que el olvido suele ser también una forma de evadirse (Bischoff, 2011: 85).

La tortura cumple una función esencial en estos procesos de animalización al operar directamente sobre el cuerpo, sobre la borradura de individualidades y subjetividades, sobre la eliminación del sentido de la existencia de los sujetos, sobre la degradación física y mental de los mismos y su desconexión con la realidad y con el mundo exterior del que han sido arrancados. En ese sentido, otra de las consecuencias de aquella violencia sistemática a la que han aludido los testimoniantes está relacionada con la confusión entre realidad y ficción que sufrieron algunos detenidos al ser torturados y aislados de forma extrema. Este fenómeno provocó que la mente y la conciencia de algunos no lograra distinguir entre lo que era real y lo que no, entre el día y la noche, entre el sueño y la vigilia. Dichas interrupciones imposibilitaban así que el sujeto vulnerado logre establecer alguna guía mental que lo ayude a mantener la claridad en torno a los sucesos. La dificultad para detectar qué era lo vivido y qué lo imaginado, las alucinaciones o los espejismos llegan entonces como medio de camuflar la dura realidad y de dirigir el dolor hacia un lugar más cómodo y protector:

Y allá iba el castigado, a Bariloche o a las Sierras, a hambrearse, aguantar los golpes y muchas veces perderse mentalmente. Es increíble la mente humana, porque por momentos llega a protegerse incluso a través de lo que entonces llamábamos “alucinaciones”, de las que el que las sufría no alcanzaba a ser consciente. De repente, en plena noche, oscuro estaba siempre pero uno se guiaba por los timbres de diana o de encierro, alguna claridad filtrada e incluso los movimientos en la sala del Cuerpo de Requisa, encargados de los *chanchos*, se escuchaba en el calabozo de al lado un

palabrerío. La voz del compañero allí metido, que podía estar hablando con un par de medias que imaginaba en el otro extremo mientras su desnudez lo ovillaba en este por el frío, o saludando con deferencia a algún imaginado prócer nacional, y uno por el enrejado de cinco centímetros en la parte superior de la puerta lo llamaba: *Guti, Guti, estás hablando solo, carajo, estás alucinando hermano...*, hasta que volvía el silencio porque había pasado el momento. Muy curiosa la mente humana (Bischoff, 2011: 145).

El detenido, el *musulmán* latinoamericano, ya es pura *zoé* en ese entonces. Se crea con él, y en él, a un mero viviente privado de todo contexto, de mundo, de relaciones y conexiones, de una vida reconocible y protegida. Lo *natural*, lo *común*, lo *instintivo* ha sido exterminado, se le ha convertido en una mera sobrevivencia, en una *zoé* sin *bíos*. Al *hacer morir y dejar vivir* y al *hacer vivir y dejar morir* (Foucault) se suma, en estos contextos biopolíticos contemporáneos, el *hacer sobrevivir* (Agamben). Y es en ese *hacer sobrevivir* donde se logra detectar, además de la inmensa capacidad de daño que el ser humano es capaz de infligir sobre los otros, el placer con el que lo hacen en la mayoría de las ocasiones.

A lo largo de aquellos años, cuenta Bischoff, hubo numerosos traslados de presos políticos de unas cárceles a otras. Muchos habían sido violentos y quizás hasta peores que aquel al que recientemente aludimos; pero ese, sin embargo, dice haber quedado en la historia pequeña de los presos, y también de los trasladadores, como “El Traslado”. A los treinta y tres días solo regresaban al lugar inicial —en un avión, esposados, vendados, encadenados, cabeza entre las rodillas y con la espalda y la nuca expuestas a los golpes— solo una veintena de la treintena que había sido trasladada: “¿*Estos son los de ese traslado?*”, se preguntaban entre ellos mientras trataban de emular a Los Pumas. Y claro, se divertían, también querían dejar su marca” (2011: 88). De modo que el sobreviviente reflexiona, a más de tres décadas de aquellos sucesos, sobre ese placer que algunos sienten al provocar daño a otros:

Alguna vez leí —entrecierra los ojos, se asegura un recuerdo, lo precisa—, me parece que a Mark Twain, que en la escala zoológica el hombre es el único animal que hace daño a conciencia de que lo hace, y para peor, encontrando placer en ello. Cualquier otro animal daña, incluso mata, por necesidad, para comer, para conquistar territorio o defender el propio, aun para reproducirse. El hombre igual, más sofisticadamente tal vez, solo que en muchas ocasiones encuentra placer al hacerlo. Y llega a hacerlo, incluso, solo por placer. A esto sí que no me lo puedo explicar. Twain

dice que es porque el hombre es la única de las criaturas que posee malignidad, pero no sé... (2011: 86-87).

Por otra parte, el argentino no resulta ser el único que aluda en su relato a ese universo perverso, y en ocasiones carnavalesco, en donde uno de los grupos juega a practicar la barbarie, la crueldad y el terror con otro grupo que intenta proteger su humanidad y conservar algo de razón; en donde unos utilizan la burla, la ironía, y el humor negro mientras destruyen y degradan a otros que enfrentan la muerte. Aníbal Quijada también denuncia como puede, en pleno proceso dictatorial y desde el exilio, los abusos y las torturas a las que estaban siendo sometidos los detenidos en centros clandestinos chilenos. El trato en la primera cárcel de destino ya le anunciaba que el futuro deparaba escenarios *escalofriantes*. Los interrogatorios a gritos e insultos que en su primer día escuchó en las otras carpas precedentes a la suya —y que estaban ocupadas por dos Jefes de Servicios, un profesor universitario y un obrero— habían terminado a golpes, lamentos y cuerpos en el suelo. El capitán que los acompañaba, señala Quijada, no era buen perdedor, algo lo apremiaba: “Él quería obtener la buena pista, anotarse el galardón y ganarle a Inteligencia que día a día retiraba cinco detenidos para feroces interrogatorios. ¡Fracasar él, que tenía más de ochenta presos!” (1977: 29). Más tarde supieron que fue por orden suya, y en su presencia, que algunos de los detenidos habían quedado con las manos destrozadas en esos primeros días. Uno de los que había sido llevado frente al escritorio con los ojos vendados y sorprendido con una descarga de golpes mostraba al resto de los compañeros sus manos despedazadas: “—Fue en su presencia... En el interrogatorio... es una bestia. Es él quien autoriza los tratamientos” (23). Sí, añade el testificante, el capitán era un torturador.

En los locales de la tortura moderna, habría señalado Sofsky en una ocasión, a veces están presentes los jefes para dar instrucciones, animar a los ejecutores o bien para participar directamente de los procesos: “Basta un gesto de impaciencia en la comisura de los labios, enarcar las cejas o agitar malhumoradamente las manos para hacer que el torturador se aplique a su tarea con renovado afán” (2006: 90). La brutalidad es la medida de la eficacia en la práctica de la tortura; y, claro, ningún torturador quiere arriesgarse a que sospechen de que no cumple bien su tarea. Los gestos ejercidos por el alto mando son signos de desenvoltura, incitación y autorizaciones para cometer los últimos excesos. El superior “encana la jerarquía, que exonera al ejecutor de toda responsabilidad y representa al régimen,

que le da libertad para actuar” (90). El jefe, por tanto, no actúa como un inspector, sino que es un observador y un cómplice.

Como parte de aquellas primeras vivencias, continúa narrando Quijada, uno de los detenidos fue emborrachado con licor después de la golpiza que le propiciaron (“para hacerlo confesar”) y otro (argentino descendiente de alemán) fue inyectado con *droga de verdad*: “Lo trató el propio jefe de Inteligencia, un médico, que le hizo beber primero un líquido de sabor desagradable, advirtiéndole que iba a dormir. Luego, entre sueños, había sentido los pinchazos y quedado seminconsciente” (1977: 51). El argentino-alemán, según se supo más adelante, era un hombre que no tenía ideas políticas y que había llegado a la zona a buscar a su mujer e hijo recién nacido. Después del golpe, el argentino-alemán fue encarcelado con el presunto cargo de ser un extremista que traía instrucciones para la resistencia. Lo curioso en este caso, apunta Quijada, es que ni el cónsul de Argentina ni el de Alemania atendieron los requerimientos del detenido que quedó abandonado a su suerte:

¡El trato en los primeros días! Estuvimos poco en el galpón. En grupos con otros presos que estaban en los regimientos del Ejército y la Aviación, pronto fuimos a parar a las barcazas. Pensábamos en los fondeos. Que nos largarían al mar en medio del Estrecho. Pero no fue así. Ellos llevaban todo un programa de entretenimiento o, más bien, de ensayo de los primeros procedimientos de torturas y vejaciones. Nos hacían encaramar en las barandas de la embarcación y, siempre con los ojos vendados, nos tiraban ráfagas de metralletas a poca altura de nuestras cabezas. A otros presos se los introducía en los tambores con agua que cargaban en cubierta. En ellos debían permanecer encogidos, sometidos a humillaciones y violentas inmersiones. Algunos eran colgados y dejados caer desde lo alto. Peor que Cambiaso³⁵, camarada, con sus fechorías de hace más de medio siglo. Ni los piratas mancharon tanto de sangre estas aguas. Al igual que ellos, los militares han matado y robado sin medida (1977: 62).

En Isla Dawson, a donde los habían llevado, la Fuerza Aérea también asumía el protagonismo junto a los regimientos del ejército. Y esta era, a consideración de los encarcelados, *la peor de todas las armas, la más inhumana y bestial* (Quijada, 1977: 131). Quienes aún se estaban conociendo continuaron compartiendo sus experiencias sobre la llegada a aquel centro de detención en donde los trataron *como a una bestia*. A algunos, recrea Quijada en su testimonio, cerca de veinte oficiales los recibieron en la cancha de

³⁵ “Sanguinario militar español que en 1851 asoló la región de Punta Arenas” (nota del autor).

césped y *practicaron box* con ellos: “Llovían los puñetazos y, cuando caíamos, nos levantaban a patadas. ¡Imagínese cómo quedamos! Lo peor ocurre los días once de cada mes. Acostumbran a celebrarlo. Yo estuve el once pasado y todavía estoy resentido...” (130-131). Ese día, recuerda el compañero interlocutor, los hicieron desnudar de a cinco y los hicieron entrar al baño bajo la ducha fría, donde los golpeaban con palos y laques.

Los días y noches en la Isla Dawson, continúa narrando el sobreviviente, eran siempre siniestros: los *pandilleros* se hacían anunciar, el frío y el hambre los consumían, y las guardias eran sumamente despiadadas. Pero las fechas de fiestas patrias, y septiembre de manera general, eran las peores. Por esos días se unían grupos de civiles a la faena de humillación y desde lejos alardeaban disparando sus metralletas y lanzando pedradas a las latas de la construcción: “Estábamos aplastados, metidos en nuestras literas, cubiertos con una sola manta. Los sentimos venir gritando desde los vehículos: “—¡A ellos! ¡A los marxistas! ¡Que no quede uno vivo! Irrumpieron como locos, disparando a diestra y siniestra” (62). Dos de los visitantes llegaron hasta la litera del testimoniante, le doblaron los brazos bajo los fierros y, entre culatazos, lo empujaron sobre la cabecera mientras otro lo agarraba del cabello echándole la cabeza hacia abajo y le golpeaba la cara:

Fui arrastrado afuera, desnudo. Sentí cómo la nieve me quemaba el cuerpo. Me amarraron a un cordel. —¡Al canal! —gritaban—. ¡Al canal! Pronto me sentí caer. La superficie escarchada se rompió de inmediato y la zambullida me cubrió entero. No era profundo, sin embargo. Muchas veces me sumergieron alumbrándome con linternas. Me arrastraron luego hasta la entrada del campamento. Ahí tenían ahora una silla ya blanca por la nieve que caía. A culatazos me hicieron sentar en ella y con el mismo cordel me amarraron a su espalda. Me vendaron los ojos. Mi cuerpo saltaba en convulsiones por el frío. —¿Sabís h’ on, cómo puede saltar una silla de cuatro patas? Reza, desgraciado, son tus últimos momentos. Alguien fue llevado junto a mí. —Primero al del lado —ordenó la voz—. ¡Ahora! ¡A...tención! ¡Apunten! ¡Fuegoo...! Sentí el peso del cuerpo caer sobre mí, lo que me lanzó a la nieve. A pesar del entumecimiento mis sentidos estaban alertas y percibí el grueso capote militar. Era otra farsa más, otro simulacro de fusilamiento. Pese a la comprobación, igual me desmayé (1977: 63).

El simulacro de fusilamiento se unía a toda aquella batería de torturas como una forma de violencia psicológica. En los tres testimonios que analiza el presente estudio se puede observar claramente que la tortura no solo involucraba el hostigamiento físico del cuerpo,

sino también todos los elementos que pudiesen degradar la mente, el alma y el espíritu de los sujetos. El dolor aumenta el miedo, el miedo a lo que pueda venir después, el miedo a lo desconocido, el miedo al nuevo dolor; ese terror provoca que la víctima entre en pánico y en desesperación, y que su voluntad y espíritus sean destruidos (Sofsky). En muchos casos, además, la tortura “obliga a la víctima a perder su dignidad, con sus gritos, su miedo y sus súplicas de compasión entre gimoteos” (2006: 90). De tal modo, la violencia de aquel poder autoritario y represivo no solo servía para desintegrar (de manera general) el heterogéneo y múltiple tejido social y político de cada uno de los países sometidos, sino también para demoler (de manera particular) las subjetividades e individualidades de los sujetos con un pensamiento y una identidad ajena a la que el orden hegemónico imponía. De ahí que uno de los propósitos de los procesos dictatoriales latinoamericanos se fundara en la reformación, transformación y sanación de los detenidos a través del castigo corporal y el suplicio psicológico. Se proyectaban crear, de esta forma, modos de vida que obedecieran y se mostraran sumisas y dóciles frente al poder soberano; solo así serían funcionales a una sociedad-nación-Estado cuya base estructural se encontraba lejos de aceptar e incluir la participación de lo diverso en la construcción del país. Aníbal Quijada recuerda que:

Había un hombre joven parado cerca del mástil, en posición firme. Miraba a un punto lejano, más allá del Estrecho. Algunos lo conocían personalmente y se sabía que era un empleado del Banco del Estado, con diez años de servicio. Llevaba cuatro días de incomunicación y malos tratos. Recién salía del *container* ubicado frente al polígono. Ésta era una estructura de fierro, rectangular y estrecha, sin ventilación con una única y pequeña entrada. Allí, este hombre había permanecido encerrado, sin alimentos, sin salir ni siquiera para sus necesidades. La noche anterior los soldados se habían entretenido golpeando por fuera las planchas de fierro con palos, metales y piedras, para desesperarlo (1977: 33).

La destrucción física venía así acompañada de una gran variedad de procedimientos de degradación mental, emocional y psicológica a través de los cuales el sujeto era insultado y burlado con peticiones absurdas y ridículas: “—Ya, párate, maricón. Ahora es *por favorcito* ¿ah? ... ¿Y antes? Ibas a matar militares... Sé hombre... Confiesa, mierda. Báilate este tango. Muévete culiado. De otro extremo: —¡Putas que baila bien este h' on! ¡Mira qué quebrada!” (Quijada, 1977: 82). El pánico y la vergüenza inmedibles que puede llegar a sentir el torturado funciona como alimento a la soberbia y al desprecio del torturador quien, a mayor humillación y rebajamiento del detenido, más placer sentirá en alargar la

demostración de su poder. Resulta difícil imaginar un antagonismo social más profundo: “de un lado, el ultraje y la indefensión de la víctima, de otro la ufanía del torturador, su soberanía, su triunfo. La desesperación unida a la necesidad es para el esbirro libertad absoluta” (Sofsky, 2006: 95). Pero la víctima nada puede hacer porque engendra, además del miedo a la muerte (que lo obliga a obedecer), un miedo aún peor: el miedo a una agonía sin fin. De ahí que la tortura haya sido tan efectiva para demostrar la omnipotencia del régimen.

Los torturadores, continúa denunciando Quijada en *Cerco de púas*, inauguraron también, además del ya aludido *vuelo de la gaviota*, los *gatitos*. Este consistía en que el detenido, de pie y en posición de firme, debía llevarse las manos a la altura de la cara y estirar y recoger horizontalmente los dedos, 200, 300, 500 veces, llevando la cuenta en alta voz. En el castigo llamado *leoncito*, por otra parte, el militar carcelero levantaba una mano con los dedos semientocados (como garras) y deslizaba las uñas con fuerza por todo el rostro del sujeto sancionado, partiendo desde las cejas hasta las mejillas. En una ocasión, recuerda el chileno, notó que en el Palacio de las Sonrisas, le metían pedazos de metal entre las varillas de los lentes, en las sienes: “¡Tanto hablar de electricidad y no sospeché! El golpe vino de improviso, inmedible en intensidad y tiempo. ¿Una sacudida? Me sostenían. —¡Cuidado h’ on! Se te puede ir el viejo antes de declarar. ¿Andarían con equipos portátiles? Seguí después con los brazos en alto” (1977: 83). Mientras tanto, los torturadores pasaban por su lado y, como entretención, lanzaban puñetazos en la espalda del detenido y lo azotaban con *algo que sonaba como dos tablillas*. Un rato después, la misma voz, pero en tono tranquilizador, ya le ordenaba que se vistiese: “Ahí tienes tu reloj, intacto. Para que veas lo buenas personas que somos... Si no te lo cuido se te habría roto con la paliza. Cuando vengas a declarar déjalo en el regimiento... Bueno, ¿no vas a dar las gracias? ¿O es que no sabes apreciar *un gesto amable*³⁶? Cuidado... Aquí nos caen mal los mal agradecidos...” (84).

Unos minutos después le informaban al torturado que, efectivamente, había quedado sin cargos desde hacía un tiempo (un mes) cuando se comprobó su inocencia en los hechos que le imputaban. Al regresar al regimiento, relata el sobreviviente, el doctor disertaba sobre huesos fracturados. Se sentó entonces en su litera considerándose afortunado por haber

³⁶ “Frase acuñada en propaganda de la Junta Militar: *Un gesto amable no cuesta nada*” (nota del autor).

podido pasar la prueba del “Palacio de las Sonrisas” con el mínimo de violencia. Al camarada Pierna y Media, añade en este mismo pasaje, le fue peor: “*Te agradecería oír, sentir a tu mujercita, ¿verdad? Verla no podrás, claro, por la venda... ¿Sí? Háblale, está aquí, al otro lado de la mesa.* La emoción fue inmensa. Los dos sollozaban. *Puedes tomarle la mano por sobre la mesa. Así. Está bien.* En ese instante le aplicaron la corriente” (1977: 88). Los jóvenes, declara el testigo, fueron salvajemente torturados: habían acompañado a Fidel en su visita a Magallanes. Horas más tarde trataban de incorporarse de sus literas y se agarraban a la solapa del abrigo de Quijada preguntándole: “*¿Por qué, abuelo? ¿Por qué? Si él mismo estaba allí. El general...* Estaba allí. Recordé la información. Con su uniforme y una sonrisa para Fidel Castro. Brindo, había dicho, por Chile y Cuba, Comandante Fidel Castro” (89).

Por último, cerca de concluir el presente subepígrafe, es importante señalar que la violencia y el trabajo de tortura sirvió también como una forma de inclinar al sujeto hacia la conservación de su cuerpo, la valoración de su vida y la sobrevivencia personal, antes que hacia el compañerismo y la solidaridad de grupo o clase. De modo que la tortura, como el sistema en general, intentó también crear un sujeto cosificado y mercantilizado que fuera manipulable y ajustable a la demanda del “mercado”. En ese sentido resulta muy particular el pasaje relatado por Quijada en torno a uno de sus compañeros de detención: un joven profesor universitario que alternaba sus clases con actividades culturales que dirigía dentro del Partido. Como había estado sirviendo en la Aviación después de cumplir el servicio militar, ya preso, siempre era llamado cuando se practicaban giros. El joven detenido, no obstante, no contaba con beneficio alguno o tratos preferenciales; muy por el contrario, al ser considerado *otro perro marxista* había pasado como todos por varias sesiones de torturas y “tratamientos”. En una ocasión, no obstante, se produjo un hecho que llamaría la atención del testimoniante para luego dejarlo totalmente desconcertado.

“—¡Ya h’ on, arriba! Vamos a la guardia... Sin vestirte, mierda. Así como estás... Sólo con zapatos y abrigo... ¡Ya, andando! —Pero mi oficial... ¿Qué he hecho yo? —A callar, h’ on. Vas a tener harto tiempo para hablar...” (1977: 57), recuerda Quijada haber escuchado aquella noche que, como tantas otras, se pintaba tenebrosa. No podía ni debía darse vuelta para mirar a quién llevaban, pero era, en todo caso, una mala señal: “tratamiento”. Vio moverse unos bultos con gorras tres literas más allá de la suya, precisamente en la del joven

profesor universitario. Con la manta ya un poco levantada pudo tener algo de visibilidad y, despacio y con cautela, había podido sacar los lentes del abrigo que le servía de almohada. Notó inmediatamente, según relata, que algo extraño estaba sucediendo: el joven profesor universitario permanecía en su cama, recostado cómodamente sobre la ropa de la cabecera mientras platicaba en voz baja con los guardias que ahora estaban sentados a sus pies. Quijada no lograba escuchar las voces, pero los gestos, asegura, eran muy elocuentes. Los tres parecían escuchar muy atentamente cuando el sargento miró el reloj y le hizo un ademán al joven profesor universitario como indicándole que esperara. Se oyó entonces el primer grito proveniente del lado del polígono y el ladrido audible de varios perros: “el prisionero corría y los pequeños perros le mordisqueaban los tobillos. Sin embargo, era la cara de esos tres espectadores mentales lo que me impresionaba ahora” (58); en especial la cara del joven compañero que, junto a la del resto de los torturadores, seguía *sonriente y anhelante*.

Mientras los alaridos se sucedían a intervalos, Quijada recuerda haber visto cómo ellos hacían mímica de lo que estaba ocurriendo. *Como en una pesadilla*, el joven profesor universitario y los dos guardias iban a la par del torturado en pausas de silencios, risas y expresiones acordes: “El sargento insinuaba golpes de la metralleta hacia el suelo, agarrándola con ambas manos y el cabo, ya de pie, hacía ademán de pegarse en las costillas y en la cara. Después, el sargento levantaba la bota y señalaba la entrepierna, sugiriendo un gran golpe en los testículos” (1977: 58). Simultáneamente, el compañero profesor golpeaba un puño contra la palma de la otra mano y se sostenía el estómago conteniendo la risa: “Los tres gozaban con la desgracia del condenado” (58). En un momento, observa el testigo oculto, uno de los guardias se quitó el cigarro de la boca y acercó la punta encendida al hombro del compañero profesor. Quería señalar, apunta Quijada, el rumbo que llevaba ahora la tortura. Le había resultado muy extraño al testimoniante ver a su compañero participar de la euforia de los guardias aquella noche, sobre todo porque creía conocerlo bastante:

Una vez me dijo: Es que, abuelo, no puedo soportar que se rían de mí y me dejen en ridículo. Usted ha visto cómo me molestan porque en la mañana me lavo la cara con el abrigo puesto. Pero es que el viento helado y esa agua no la resisto a esas horas. Me da una furia tan intensa, que mataría a un par de imbéciles de estos que me joden. Por primera vez vi en él mucho odio. Le pregunté: —¿Y contra los guardias, compañero? ¿Ésos que le torturaron en Dawson y que lo mantuvieron desnudo y amarrado en una silla bajo la nevazón? ¿O esos otros que lo hicieron caminar con los

ojos vendados por los bordes de la compuerta de la barcaza, justo sobre las aguas del mar? ¿Qué siente respecto a ellos? Su respuesta, pasados unos instantes, me dejó entonces pensativo: A esos malditos los habría ahogado con mis manos... Pero, ¿sabe? Después lo pensé bien. Hasta he llegado a disculparlos. Ellos no sabían cómo éramos nosotros. Estaban drogados, envenenados por el adiestramiento. Y la verdad es que también hay carajetes a este lado, ¿no es cierto? (1977: 59-60).

Aquella noche, recuerda Quijada, se durmió sin olvidar el *rostro sonriente* de su joven compañero profesor universitario. A la tarde siguiente se acercó a él y le dijo que lo había visto en la faena de tortura de otro de sus compañeros. El joven, con una mueca rencorosa, le contestó: “Es que ese concha de su madre bastante me ha molestado. Siempre se atraviesa en todo lo que hago. Se lo merecía [...] ¿Qué diría usted, abuelo, si mañana me ve vistiendo el uniforme de la Aviación? Me han dicho que quizás pueda volver al grupo... Sería una forma de salir de este infierno, ¿no cree?” (60). Sintiéndose repentinamente triste, Quijada le contestó: “—Menos uno y más uno. —Ya, abuelo —dijo él—. No bromeo. Me interesa su opinión. —Menos un compañero... Más un torturador” (60).

Edda Fabbri, por otra parte, es la sobreviviente y testimoniante que menos referencias directas realiza en torno a la violencia y la tortura. *Oblivion*, a diferencia de los testimonios de Bischoff y Quijada, expone una descripción del dolor que prioriza la herida y la huella, más que la causa o el proceso a través del cual emergió esa herida. El acento del relato recae, por tanto, en el padecimiento anímico, en la carga emocional que se lleva, en lo que se ha perdido; no así en el tormento físico o en la degradación del cuerpo. Esto ocurre muchas veces porque, como señalara Sofsky, es el propio *cuerpo doliente* el que se cierra a la representación lingüística. En algunos fragmentos se pueden encontrar, no obstante, alusiones indirectas al tema de la violencia, pero relacionadas más bien a los modos de sobreponerse a dichas vivencias y superarlas desde la aceptación.

Fabbri comprende, en algún momento durante aquellos años de detención, que no solo estaba sufriendo una degradación física, sino que también otra de tipo inexplicable la estaba afectando: “Había adelgazado y no le quedaba bien. Sentía que le faltaba, más que el tejido blando que curvaba sus formas, cierto suave contacto con la vida que había sido siempre suyo. ¿Dónde lo había perdido? ¿En qué momento? ¿Quién se lo había arrancado?” (2007: 54). La violencia ha roto la continuidad de la vida; pero, como bien ha señalado Sofsky, allí

donde el poder busca despersonalizar, deshumanizar, animaliza, volver irreconocibles los cuerpos, la resistencia pasa por la restitución de la persona, la identidad, el nombre, la biografía (2006: 211). Y el ser humano, como todo animal, representa entonces un comienzo, un punto de animación e intensidad, una resistencia (Bailly). En ese sentido, Fabbri comenta en su relato que entre ella y sus compañeras se habían prohibido pensar; esto como un modo de enfrentar el dolor, el miedo y el sufrimiento al que estaban siendo sometidas. Si bien la testimoniante no especifica nunca qué era aquello en lo que no debían pensar nunca, la sola mención de que algo es vetado y reservado facilita al lector comprender que esta resulta ser una forma más de aludir a lo aterrador de los sucesos: “No pensar en lo que no podía pensarse y conjurar en susurros el frío y el terror” (2007: 16), mantener la mirada en donde querían dejarla, elegir el paisaje en donde quedarse y no los senderos del sinsentido (27).

A pesar de que las escenas de violencia resultan prácticamente nulas en el testimonio de Fabbri, el lector se va encontrando a lo largo de la narración ciertos pensamientos, ideas sueltas, análisis fragmentados y superpuestos, colocados sin mayor presentación ni antecedentes que dan cuenta del desgarramiento y la destrucción provocadas por la violencia, así como de la existencia de algo que va mucho más allá de las palabras y que ha querido ser preservado. En ese sentido, la testimoniante realiza una brevísima reflexión sobre la resistencia que puede tener el cuerpo y el desconocimiento que el ser humano posee sobre ello: “Lo que uno resiste lo sabe sólo después. No antes de que empiecen. La parte de antes es la peor, por todo lo que uno no sabe. Ignora lo que ellos van a hacer y desconoce también lo que uno mismo va a hacer. Uno tiene miedo de sí, de fracasar. Queríamos ser enteros, no entregar nada ni a nadie” (64). Unas páginas más adelante, la sobreviviente uruguaya sí recrea entonces un pasaje que, al parecer, habría tenido una particular importancia para ella. Decide exponer, a través de esta única escena de tortura mencionada en toda la narración, sus sensaciones, pensamientos, ideas, sus luchas internas y sus consideraciones sobre aquellos que “solo escribieron a los tiros y por eso escribieron la muerte” (2007: 57). La testigo comparte entonces uno de los tantos “tratamientos” que supuestamente la “curarían”:

El tacho era un tanque grande con agua maloliente y ahí te metían. Se ve que tenían mucha fuerza. A mí me agarraban de las piernas y yo colgaba con la cabeza hacia abajo (como le hacemos a un bebé cuando se atora, así sacudimos a ese niño para que respire, nuestro hijo; sin asco lo agarramos de los piecitos para que viva). Pero ellos me

agarraban así para ahogarme y manosearme con manos grandes de hombre antes de meterme en el agua donde vi, por último, la cara de mi padre [...] La vi y seguí tragando agua sin patalear hasta que todo, el agua, la cara de mi padre y las ganas de respirar se me olvidaron y no supe ya más [...] Un milico me dijo después que cuando me sacaron del agua tenía el color de una berenjena, eso me dijo. Era un soldado y capaz que alguna vez había plantado o vendido berenjenas y por eso sabía. Los soldados eran muchos del interior. A mí nunca me gustaron las berenjenas por ese gusto amargo que tienen y ese color de muerte. Pero yo no quise morir ese día. Uno no sabe hasta dónde, cuánto ama la vida. No lo sabe. Yo creía que quería morirme, para terminar todo de una manera digna. Para no decir nada. Por eso vi la cara de mi padre, porque él me enseñó la dignidad además de enseñarme la prosa y la poesía. Pero no quise morirme, no queremos [...] Hay cosas muy peores (2007: 64-65).

¿Cuáles serían esas cosas peores? Claramente Fabbri prefiere reservárselas; aún así, el lector percibe, palpa, siente las huellas del dolor, el sufrimiento y el miedo, y también el deseo oculto de reponerse en la escritura y la imposibilidad de poder hacerlo con efectividad. Las noches en las que hablaban de hacer una película se convertían, por otra parte, en los momentos especiales de “cuando el día había sido difícil” (28). En tales casos, leían poco y preferían reír mucho imaginando un supuesto filme que protagonizarían con todas sus vivencias. La película “era principalmente cómica, material había de sobra. Una comicidad basada en el ridículo, aportado sin falta por ellos, los militares, especialistas. También nosotras fuimos protagonistas del ridículo (27-28). Supieron así reírse de sus propias desgracias y miedos, de esas desgracias y miedos que no cuenta la autora, pero que están inmersas en cada una de sus páginas y que asaltan al lector de inicio a fin.

Años más tarde Fabbri pensaría que todo aquello no era solo nostalgia del cine; también extrañaban el mar y la *cocacola* (29). Pero ella quería encontrar en esa presencia permanente del cine alguna pista, algo relacionado con no poder dejar de mirar la realidad, la de ellas, a través de ese otro ojo, como si no alcanzara con los ojos propios: “Sabíamos que algún día, después, nos iban a interpelar. No ellos. Algún día tendríamos que dar respuestas, eso sabíamos. No sé si ya estábamos pensando la respuesta; el ojo del cine elegía, de cualquier modo, dónde posarse. La película nos permitía seleccionar” (2007: 29). Y en esa tarea de edición que imaginaban iban resguardando, admite la testimoniante, lo que querían conservar de aquella historia colectiva. No una mejor imagen para mostrar, sino aquellas imágenes en las que podían apoyarse para no caer. La película, asegura, también las salvó.

3.4- Del matadero a la cárcel: excepción normalizada e inmunidad institucional

«*Auschwitz comienza cuando alguien mira un matadero y piensa: solo son animales*»

Theodor Adorno

La explotación indiscriminada hacia los animales no-humanos y la institución de los mataderos como verdaderos espacios de excepción normalizada constituyen dos de los factores esenciales que, a consideración de varios teóricos consultados hasta el momento (y otros que serán abordados en el presente subtema), han contribuido a diseñar los modos en los que posteriormente serían exterminados los cuerpos humanos animalizados³⁷. El hombre quedó definido, desde la cultura occidental, por la relación con el animal que lo habita y lo altera. De ahí que la necropolítica fágica (Mbembe), diseñada para someter a los animales no-humanos, haya sido aplicada a los humanos en forma de una tanatopolítica y que las cárceles dictatoriales aparecieran, posteriormente, como potenciales extensiones de los mataderos. Ya había señalado Theodor Adorno en una ocasión que *Auschwitz comienza cuando alguien mira un matadero y piensa: solo son animales*. Claramente existen muchísimas diferencias entre unos y otros espacios; sin embargo, al establecer algunas comparaciones elementales nos podemos dar cuenta rápidamente que el sistema de

³⁷ Resulta popularmente conocido el impacto que tuvieron las invenciones del emprendedor norteamericano Henry Ford, quien creó las cadenas de producción modernas usadas en la producción en masa; de ahí que se considere que su popularidad en el siglo XX comenzó en un matadero y terminó en Auschwitz, metafóricamente. Tales consideraciones se habrían dado porque Ford, quien al parecer estaba impresionado por la manera eficiente en la que los trabajadores del matadero de Chicago mataban y seccionaban animales, desarrolló un método semejante en cadena que fue utilizado posteriormente por los alemanes para exterminar a los judíos. De esta manera, el empresario estadounidense colaboró de un modo particular, al que se sumó su campaña antisemita, a la aniquilación de personas durante el totalitarismo alemán. En su autobiografía, *My Life and Work* (1922), Ford comentaba lo siguiente sobre su visita de joven al matadero de Chicago: “Creo que aquella fue la primera línea de producción que existió. La idea (de la línea de ensamble) surgió en líneas generales del sistema de carriles que utilizaban los trabajadores cárnicos para trabajar la carne” (en Patterson, 2014: 116). Poco tiempo después de la publicación de la obra de Ford, un texto de *Swift and Company* describió el principio de la división del trabajo que tanto había impresionado a Ford: “los animales muertos, colgados cabeza abajo en una cadena o carril, pasan de trabajador a trabajador, y cada uno realiza una parte específica del proceso” (2014: 116). De ahí que en más de una ocasión nos encontremos con la idea de que fue en un matadero donde se aprendió el camino de la matanza sistemática e institucionalizada de personas, así como el procesamiento de sus cuerpos.

dominación especista ha dialogado con otras formas de opresión que, como parte de la política moderna, ha facilitado el sometimiento de ciertos humanos a un tipo de violencia que puede ser racista, clasista, ideológica, etc.

El paradigma especista aparece entonces como la base de una maquinaria estructural y jerárquica cuyo funcionamiento se va a ajustar y extender a otros ámbitos de la vida humana como el económico, el socio-cultural, el moral y, sobre todo, el político. Y es en ese carácter estructural y jerárquico de su funcionamiento donde encontramos el primer punto de contacto entre los dos espacios de opresión antes mencionados (el matadero y la cárcel). Por una parte, la *dimensión estructural* de la violencia apunta al binarismo animal/humano que ha regido históricamente desde la cultura occidental. A partir de esta pareja dual, compuesta por dos especies supuestamente antagónicas, habría ido mutando aquella opresión especista para instalarse gradualmente dentro de la especie humana a partir de métodos regulares y sistematizados —en establecimientos institucionales, conductas, lenguaje, procedimientos o actitudes— marcados fuertemente por un modo relacional autoritario y represivo.

Por otra parte, y en directa relación y articulación con el rasgo estructural de la maquinaria opresiva, la *dimensión jerárquica* se va a acoplar con la primera para abrir paso a un sistema de dominación cuyo soporte será, en este caso, la simbólica y siempre supuesta superioridad creada por el hombre. Dicha supremacía, base del binarismo aludido, ahora va a constituir también el centro de todo un mecanismo de represión de los unos autoritarios por encima de los otros sometidos. De ahí que aquel mecanismo ontológico inicial, cuyo fin era marcar la superioridad del hombre frente a las demás especies, no se encuentre para nada distante de este otro camino que, casi en paralelo, ha señalado las jerarquías entre los humanos basándose en categorías como la raza, el género, el nivel social o la ideología, entre otros.

El patrón fundacional, habrían coincidido varios teóricos, es el mismo: legitimar el poder y satisfacer así los intereses de algunos por sobre la dignidad de los otros. Este mecanismo estructural y jerárquico explicaría, en parte, por qué en las cárceles y los mataderos los sujetos que tratan directamente con los detenidos o los animales lo hacen desde la distancia emocional, desde la ausencia total de empatía, consideración y respeto. La distancia y desconexión con otras vidas les facilita la invención de una cierta alteridad, que dentro de su lógica represiva es inferior, y fomentan así la idea de superioridad con la cual justifican la

violencia ejercida. De esta manera, quienes ocupan el lado autoritario del binarismo se adjudican las vidas sometidas para gestionar su explotación y decidir cuándo y cómo deben morir. Los humanos animalizados y los animales no-humanos, que en estos espacios ocuparían el mismo lugar dentro del binarismo especista, quedan así expuestos al arbitraje del poder y reducidos a una rutina creada y diseñada para su paulatina desintegración o aniquilación. La Asamblea Antiespecista de Madrid (AAM) habría señalado lo siguiente en su estudio comparativo sobre las cárceles de animales humanos y no humanos:

Al igual que con las presas humanas, con los animales no humanos también podemos observar cómo deciden en todas y cada unas de las etapas de su vida. En primer lugar, deciden si ese animal nacerá o no (a la mayoría los crean con el único propósito de usarlos); luego, deciden en qué tipo de lugar van a estar encerradas (jaulas más o menos grandes, extensiones con vallas, etc.); decidirán qué comerán y en qué horarios; si comparten el espacio con más animales o no; si sufren, aparte del encierro, maltrato directo; y, por último, decidirán cuál será el día de su muerte, y cómo será ésta. Normalmente, será a sangre fría y tras ver cómo sus compañeras de jaula van muriendo delante suyo, lo cual les generará más estrés y sufrimiento del que ya tenían (AAM, 2014: 74).

Los testimoniantes de *Oblivion*, *Cerco de púas* y *Su paso* aluden directamente en sus obras a aquel mecanismo estructural y jerárquico que regía en el espacio carcelario y que establecía una escala en la que “buenos” y “malos”, humanos y no-humanos tenían su lugar bien determinado. Pero, además, y sobre todo, independientemente de que los testigos hayan tenido o no la intención explícita de manifestar tal funcionamiento, el propio lector logra detectar muy fácilmente, desde el inicio y hasta el final de los relatos, la permanente auto-sobrevaloración y superioridad infundada por parte de las fuerzas autoritarias que marcaban diferencias, también inconsecuentes e insostenibles, entre los carceleros y los encarcelados. Tales segmentaciones³⁸ —dadas en esencia por el fenómeno especista binario y discriminatorio que a su vez se fundamenta, en primera instancia, en el antropocentrismo— serían el primer paso hacia la dominación total de las vidas de ciertos grupos de seres

³⁸ Las divisiones esenciales que marcan el mundo, a consideración del testigo argentino Carlos Bischoff, se traducen en alimentados y hambreados, opresores y oprimidos, ricos y pobres, explotadores y explotados: “Estas divisiones existen, solo muy tontos o muy interesados pueden negarlas” (Bischoff, 2011: 119).

humanos por parte de otros que se han adjudicado el derecho de usar, explotar y someter sus cuerpos a los deseos del poder totalitario.

El argentino Carlos Bischoff reflexiona en varios momentos acerca de esa capacidad con la que el hombre es capaz de ponerse en el centro de las especies y por encima de todas ellas; siendo un resultado de la propia máquina antropocéntrica el hecho de que el ser humano haya llegado así a considerarse dueño de la vida de los otros: “Esa soberbia divina que tenemos, no creemos en Dios, creemos ser Dios..., que ocupamos el nivel más alto de la escala zoológica, pero conociendo a algunos animales, humanos y no, como los he conocido, es como para dudarlo” (2011: 118). Algunas cosas nos faltan por aprender, añade el testimoniante, de las supuestas escalas inferiores. De ahí su deseo de poder hallar filones sobre aquella enorme capacidad de destrucción que el hombre tiene y que es capaz de infligir sobre otros hombres (24).

Colocada ahora en los límites entre lo animal y lo humano, la existencia de los detenidos dependía de “seres acorazados que parecían venidos de otros mundos” (Quijada, 1977: 30) con quienes, sin embargo, se debían crear puntos de contacto que pudiesen facilitar los degradantes modos de vida. Durante uno de sus traslados a Isla Dawson, el testigo chileno se percató de la inmensa grieta que los separaba a él y sus compañeros de aquellos que ejercían impunemente todo tipo de poder sobre sus cuerpos. En aquella ocasión, recuerda, miró a los demás detenidos, todos tenían las ropas empapadas y él se cubría con un sombrero. Comenzaron entonces a moverse dando pequeños pasos y buscando refugio bajo la marquesina del puente y del bote que colgaban a babor. Otros encontraron un tubo de ancha circunferencia que daba calor de las máquinas encendidas. Y hubo también quienes se quedaron asidos a la baranda y mirando hacia la tierra, sin importarles la lluvia. Quijada se sentía como “una infeliz rata estirando y recogiendo los dedos en mis viejos zapatos” (107) hasta que vio al Gitano, un compañero que conservaba el humor a pesar de sus circunstancias: estaba empapado en una delgadísima chaqueta y caminaba sin calcetines solo con la armazón de unos zapatos que no tenían suela. Permanecieron entumecidos durante cuatro horas aproximadamente mientras el agua les calaba la piel:

El sargento continuaba inmóvil mirando el horizonte perderse entre la lluvia, indiferente a nuestra miseria. En su mundo podía compararse a los grandes peces que se entretenían siguiendo la embarcación por sus costados, a la altura de proa, saltando

y sumergiéndose de nuevo, muy serio, con su cara inexpresiva de ojos grandes. ¿Podían entendernos? Ni ellos, ni el sargento seguramente. Vivían en un mundo distinto, rodeado de escamas brillantes. Un pensamiento grotesco atravesó mi mente: ¿Y si estos soldados provinieran de otro planeta y tuvieran la misión de exterminarnos aprovechando nuestras rencillas y diferencias? Pero no. La gran panza satisfecha del sargento, el rojizo color de su cara y particularmente de la nariz, denotaban una buena vida con alimentos y vinos terrícolas (Quijada, 1977: 106).

A todos los detenidos les urgía encontrar un *lenguaje humano* que permitiera el entendimiento capaz de cambiar aquellas condiciones. Y eso se comenzaría a conseguir más adelante y lentamente, añade Quijada, a costa de aceptar la disciplina, las órdenes absurdas, los castigos y renunciando a cualquier resistencia al régimen de violencia que habían implantado. Por otra parte, sin embargo, los testimoniantes aludidos coinciden en la idea de que “aun sin expresarlo, uno se niega a dejar colgados los huevos en la puerta, suponiendo que en todo caso tendrá la inteligencia suficiente para sacarlos a relucir en el momento preciso y, en lo posible, colectivamente” (Bischoff, 2011: 62). De lo contrario, asegura el argentino por su parte, sería como dejar colgadas las ideas y la lucha que lo llevaron a prisión. De esta manera, emerge una doble estructura social dentro de la cárcel a la cual los detenidos debían adaptarse: “o bien se produce una autoafirmación agresiva hacia todo lo que provenga de la autoridad, o una sumisión frente a la institución” (AAM, 2014: 119). Los detenidos saben que una de las pocas formas de resistir el proceso de degradación y animalización es manteniéndose firmes a los principios y las ideas por la que habrían sido sometidos a aquellas circunstancias; pero saben también que ese resistir podría significar un recrudescimiento del régimen represivo. Se hallan así en un círculo repetitivo y paradójico que los descoloca constantemente y al cual deben adaptarse sin poder lograrlo la mayoría de las veces:

Había quienes hacían pasar la mayor o menor resistencia a este proceso destructivo por la solidez ideológica, y aunque creo que cuenta, me parece que mucho tiene que ver aquella mochila vital con que se llega a estas situaciones, la cabezadurez y también la capacidad de elusión, de camuflaje, de pasar más o menos desapercibido, etc., que en distintos grados y combinaciones se daban en todos. Esa cuerda tensa en la que cada uno se iba transformando lentamente, a veces se rompía. Porque, casos hubo, algunas actitudes de sumisión hacían pensar a veces en victorias del proceso, o casos en que la vorágine mental condujo al suicidio, que también los hubo (Bischoff, 2011: 95-96).

Debemos señalar también, en este punto referido a la estructura de la maquinaria dictatorial, que el funcionamiento jerárquico al que aludimos no solo funcionaba de un lado

hacia el otro del binarismo, es decir, de los carceleros hacia los detenidos, de la autoridad hacia los sometidos, de los humanos hacia los deshumanizados, sino que además se hacía presente de manera transversal dentro de la organización del propio régimen en el poder. Como parte de la estructura militarizada de las cárceles dictatoriales, siempre existía un superior al que se debía obedecer sin resistencia. Los carceleros o las capas más bajas de aquella estructura, por ejemplo, no se veían en todo caso como agentes proactivos, sino como simples ejecutores al servicio del sistema. Esto provocaba que, sin cuestionar a nadie ni analizar nada, “los de abajo” asumiesen como legítimo cualquier cometido ordenado por “los de arriba” y lo ejecutaran como si de ello dependiera su estima:

La estructura mental del milico, en el caso del carcelero con mayor razón: ocupan el último escalón de los uniformados, tiene el esquema de una escalera. El General ordena al Coronel, que acata y ordena al teniente Coronel, y así hacia abajo. Entre los guardiacárceles lo mismo, hasta llegar allá abajo, bien abajo, al guardia raso al que por entonces llamábamos “empleado” hasta que la Dictadura lo transformó en “señor”, ascenso que los puso orondos, tan felices los tipos. A mí me gusta poco que me digan “señor”, incluso ahora, ya mayorcito, pero al parecer esta gente se tomaba el título como un ascenso en la escala social. Porque cuando llegó, ojo con no tratarlos de “señor” (Bischoff, 2011: 59).

El carcelero, *persona que tiene cuidado de la cárcel* (RAE), si bien debía acatar estrictamente las órdenes superiores, casi siempre quería destacar frente a los otros y para ello se mostraba *creativo* en las tareas que asumía. Su trabajo en primera instancia era vigilar que el funcionamiento de la cárcel no tuviese faltas y que se llevara al pie de la letra lo concebido por el sistema al que respondía. Esto implicaba, por tanto, que era la cárcel como institución, y no los detenidos que la habitaban, la que debía ser resguardada y protegida hasta las últimas consecuencias. Este carcelero —llamado también en la jerga, según comenta Bischoff, como *yuga*— distaba a veces de ser capaz de ajustarse a situaciones desconocidas, por lo que cada nuevo paso requería de su propia adaptación previa:

Si, por ejemplo, alguna de estas era dar un pequeño toquecito en los huevos con el filo de la mano en la requisita personal, efectuada rigurosamente cada salida al patio y regreso al pabellón, se podía terminar con los huevos machacados hasta que los requisantes aprendían que un toquecito era exactamente un toquecito. Aunque, justo es reconocerles, ponían esfuerzo y creatividad en su tarea. Claro que a ser mala persona se aprende con mucha rapidez. Recuerdo que algún chancho me tocó por reaccionar ante un toquecito demasiado pasado de revoluciones (Bischoff, 2011: 139).

Carlos Bischoff, quien describe más extensa y detalladamente la organización jerárquica dentro de las cárceles en las que estuvo, señala que dentro de la estructura de guardia, más allá de la que corresponde a jefes, oficiales, suboficiales y tropa, existía una división transversal que podía definirse como “el adaptado, el hijo de puta, y el enfermo, y cada uno era utilizado por el penal en funciones específicas” (139). El “adaptado”, explica el testimoniante, cumplía tareas de guardia de pabellón, era *el tipo* que se estacionaba frente a dos compañeros conversando, que abría y cerraba las celdas, que controlaba el baño y cuánto se demoraba en él: “Se trataba de gente que vivía a los gritos, sus *¡rápido!*, *¡apúrense!*, atronaban el pabellón, y había que cumplir [...] También estaba claro que gritaban para sí y para ser escuchados por sus superiores, mostrando que no se les podía achacar contemplación alguna con el preso” (140). Eso sí, a la hora de *dar leña*, señala Bischoff, daban sin ninguna apatía y con la fría modicidad del verdugo profesional. El adaptado, en resumen, hacía su tarea, que era oprimir presos: “Le decían que había que golpear, golpeaba, que había que quedarse quieto, se quedaba, que sonreír, sonreía. Su tarea” (2011: 140).

El “hijo de puta”, por su parte, es el adaptado que mostraba *fibra*, que era creativo y que sugería mejores modos; era disciplinado, pero se le notaba el odio aunque más o menos podía controlarlo y se encargaba esencialmente del llamado Cuerpo de Requisa: “El verdugueo de la requisa de celdas incluía la tortura física de algún preso que estuviera privado de recreo por sanción, aportando golpes para que ese compañero se mantuviera bajo el chorro de agua helada de la ducha mientras duraba la revisión de las celdas” (Bischoff, 2011: 140). También eran los encargados de la conducción de presos a visita o alguna entrevista con la famosa cadenita y encargados, además, del *chancho* y de la tortura que conllevaba. Posteriormente, continúa explicando el autor, formaron el “pelotón fantasma” que fusilaba en la oscuridad para que no se les reconociera el rostro: “Eran lo que los presos llamábamos la *patota*, los que al parecer más comprendían la política del penal, su cuerpo de élite. ¡Vaya élite, vaya valentía había que tener como la que tenían estos tipos y sus jefes!” (140). Uno de aquellos jefes, de los más populares y temidos, era el Steding:

¿Por qué ha cosido así su uniforme?, me preguntó el Steding a través de la reja una tarde, en el patio de recreos. Había cosido la chaqueta por el frente y me la ponía como un pulóver, por encima de la cabeza. *He solicitado botones pero no me han dado, y no puedo salir con la chaqueta desabrochada*, respondí, manos reglamentariamente

tomadas a la espalda. Me la veía venir. *Pues así usan su uniforme los vietnamitas, les permite ahorrar tiempo*, se rio. *¿No será que usted es vietnamita?* El tipo se hacía el gracioso frente a su gente, y me dije que nada mejor que seguirle la onda. *Bueno*, me reí también, *soy argentino, pero quizás es que usted me mira con ojos muy norteamericanos*. Fue la primera vez que fui al chanco. Insolencia reiterada, rezó el parte de castigo que desde luego no firmé (Bischoff, 2011: 141).

Por último, el “enfermo”, “aunque en realidad creo que todos eran unos enfermos” (141), estaba en todas partes, en la guardia interna, y en la externa, en “la patota” y, apunta Bischoff, duraba poco en todos lados porque era incapaz de pensar hasta para entender la orden más sencilla. Se lo utilizaba para generar situaciones conflictivas, provocar a algún compañero en particular y así poner en tensión a todo un pabellón; era difícil de frenar hasta por la propia guardia, ocasionalmente debían retirarlo y cambiarlo por otro cuando, por ejemplo, cumplía funciones de “escuchante”. El individuo no solo escuchaba pegado como una lapa a los dos o tres que estuvieran conversando, sino que también escupía en el piso y ordenaba a uno que limpiara el escupitajo; cuando el preso se negaba, el “enfermo” comenzaba a gritar: “¡A limpiar todo el mundo!, y como en ese momento no era el objetivo un conflicto generalizado, lo retiraban. Pero el preso inicial, el que se había negado, a ese del castigo no lo salvaba ni Cristo: incumplir una orden, rezaba el parte de castigo, y a quejarse al obispo” (142):

Enfermos pero ideales para generar conflictos. Paranoicos hasta los tuétanos, los metían en un pabellón susurrándoles al entrar, “ojo que aquel se burla de vos”, y allá iba el imbécil tras aquel, a por él, a ordenarle que limpie los zócalos, o el baño, o las puertas, nunca las ventanas, prohibido asomarse. O cualquier necedad que se le antojara. Cuando la situación caminaba a estallar, lo cambiaban. Pero el preso, al “chanco” por no acatar órdenes. Alguna vez me tocó a mí, claro, y lo pasé mal... bastante mal... (Bischoff, 2011: 142).

De esta misma manera, siguiendo la comparación planteada al inicio del presente subapartado, el trabajo del carcelero de animales no-humanos es vigilar y verificar que el sistema de explotación, generalmente conducido hacia la muerte, se mantenga intacto y en perfecto funcionamiento. El cuidar del bienestar de los animales se encuentra, por tanto, muy lejos de ser un tema para ellos ni menos una prioridad. En ambos casos, cárceles y mataderos, tanto los animales humanos como los no-humanos son convertidos en el objeto, en la materia prima que hay que transformar para que sea de utilidad a la sociedad demandante. Los primeros serían torturados de todas las formas posibles e impensables con el supuesto fin de

crear sujetos semejantes al “verdadero ser nacional”, sujetos diseñados por el orden impuesto, sujetos dóciles, cumplidores, obedientes y disciplinados. Los segundos, también torturados de diversas y creativas formas semejantes a las utilizadas para exterminar a seres humanos³⁹, serían capturados o concebidos en cautiverio, encerrados, medicados y engordados para luego ser abiertos, desmembrados, despedazados, procesados y consumidos. Resulta muy conocido, por ejemplo, el caso de la industria peletera donde los animales son encerrados en pequeñas cajas, durante treinta minutos aproximadamente, e intoxicados con gases (monóxido o dióxido de carbono) para proteger sus pieles⁴⁰. Aunque a este procedimiento de muerte se le conoce como “muerte dulce”, la verdad es que los animales también sufren y agonizan lentamente hasta que dejan de respirar.

Muchas veces, semejante a como sucede con los humanos detenidos, el abuso extremo hacia los animales en mataderos se justifica con una supuesta situación de rebelión dada. Es decir, si el cerdo, el bovino, el ave u otro animal se niega y se resiste a entrar al lugar donde directamente se le matará en el mejor de los casos (el peor puede ser el lugar donde se le torturará primero), el encargado de hacer la tarea asume que el animal está dificultando su

³⁹ En el libro *Slaughterhouse* de Gail A. Eisnitz, se pueden encontrar declaraciones de ganaderos y matarifes sumamente aterradoras: “He visto cómo los empleados encargados de aturdirlos cogían su arma, un palo del largo de un bastón de hockey, y se la metían por el ano... lo he visto hacer a cerdos y a vacas... También vi cómo se la metían en los ojos, en los oídos, o por la boca y la garganta... Así los llevaban a donde les tocaba, mientras los animales chillaban desesperados [...] Una vez cogí mi cuchillo, un cuchillo muy afilado, y fui cortando en rodajas el hocico de un cerdo, como si se tratase de una pieza de mortadela o algo así. Durante unos segundos el cerdo se volvió loco. Después se quedó quieto, sentado con un gesto estúpido. Entonces tomé un puñado de sal gruesa y se lo eché en la herida. Entonces se volvió realmente loco, frotando el hocico contra todo lo que podía. Yo, que tenía guantes de goma, aún llevaba un puñado de sal en la mano, y se la metí por el ano al animal” (en AAM, 2014: 88-89).

⁴⁰ También se han desarrollado estudios sobre las grandes ganancias económicas que para el sistema capitalista generan las cárceles de humanos con su construcción, mantenimiento y gestión. Para profundizar en este tema específico se puede consultar el apartado “Beneficios de las cárceles de humanos” (2014: 24), de la investigación ya citada y desarrollada por la Asamblea Antiespecista de Madrid: *En ese sitio maldito donde reina la tristeza*. Respecto a los testimonios analizados en nuestro estudio, solo un testigo se refirió a este tema señalando lo siguiente: “La historia carcelaria en Argentina enseña que a los presos a los que el Estado considera más peligrosos debe alejárselos de la sociedad lo más que se pueda. Luego, a la vera de los establecimientos que los alojan, se montan nuevas sociedades que viven en gran medida de la industria carcelaria: guardias con sus familias y negocios para abastecerlos, talleres, proveedores, etcétera” (Bischoff, 2011: 89-90).

labor y se vuelca entonces a hacerla cumplir bajo cualquier circunstancia y de cualquier forma; el trabajador contribuye, con su distancia emocional, su falta de empatía y su ferocidad, a que se genere el contexto perfecto que justifique el arrebato, la furia y el salvajismo que ejercerá posteriormente sobre el condenado:

En estos casos, una actitud que tienden a tomar los carceleros es culpar a la víctima. Se dicen a sí mismos: “¡se lo merecen!”. Este tipo de pensamiento se puede explicar mediante la “teoría de la disonancia cognitiva” [...] En muchos casos, cuando una persona se ve involucrada en acciones que entran en contradicción con sus valores y creencias morales, en lugar de cambiar su actitud para ajustarla a sus valores, se ve motivada a introducir nuevos valores para poder justificar y reafirmar sus acciones [...] En los casos de torturas y sobre todo con los animales de otras especies se afirma que “están ahí para eso”. También se dan justificaciones no fundamentadas como que no tienen capacidad de sentir (AAM, 2014: 89-90).

Pero, cualquiera que sea el caso, aquellos métodos de dar muerte que rozan en ocasiones la perversidad, malignidad e inhumanidad propia del ser humano nos recuerdan, inevitablemente, algunos de los procedimientos utilizados a lo largo de la historia de los totalitarismos para someter, dominar y aniquilar a una parte de la especie humana. Las cámaras de gas, la aplicación de corriente eléctrica⁴¹, el desmembramiento y despellejamiento cuando aún la víctima se encuentra con vida, los juegos innecesarios, sádicos y aberrantes con las partes reproductivas de los vivientes, entre otros, se convierten en las formas recurrentes de las que se ha valido el ser humano, y solo el ser humano, para controlar a los otros, para demostrar su poder y también, lo hemos visto, para satisfacer sus extrañas necesidades lúdicas y divertirse a costa del sufrimiento del resto. Ya lo habría señalado Derrida, lo no-humano, es decir, el animal, no puede albergar en su horizonte lo inhumano por carecer de la posibilidad de lo humano propiamente tal: “Siempre se puede hablar de la animalada de los hombres, a veces de su bestialidad: no tiene ningún sentido, no

⁴¹ La invención de la picana eléctrica se atribuye a Polo Lugones, hijo del poeta y político argentino Leopoldo Lugones. Dicho instrumento, sin embargo, al parecer ya existía desde hacía algún tiempo y era utilizado para azuzar y aturdir al ganado vacuno cuando este se resistía a bajar de los transportes frente a la puerta de los mataderos. Lugones hijo, también creador y jefe de la Sección Especial del cuerpo policial durante la dictadura de José Félix Uriburu, se encargó aparentemente de distorsionar el uso de aquella herramienta al introducirla como un método de tortura en los seres humanos durante interrogatorios u otros espacios represivos. Ver para más detalles el artículo: <https://periodicoelbarrio.com.ar/la-picana-electrica-se-invento-en-villa-urquiza/>

hay derecho alguno a hablar de la animalada o de la bestialidad de un animal. Esto sería un antropomorfismo, el más característico” (2008: 81). Por lo tanto, el hombre es el único ser que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo. El animal no. El hombre es quien ha hecho uso exclusivo de toda esta serie de procedimientos atroces que, comenzando como ensayo en los mataderos, ha ido extendiendo brutal y encarnizadamente a la especie humana.

No se puede precisar, a ciencia cierta, cuáles serían las motivaciones individuales que llevan a una persona a torturar a otra sin la menor vacilación o, incluso, disfrutando a veces del proceso. Pero lo que sí podríamos asegurar a partir de los testimonios concentracionarios analizados y muchísimos otros consultados, y teniendo en cuenta también la información disponible sobre los centros de explotación animal, es que en estos lugares se crea un entorno particular de excepción normalizada donde el ser humano puede ejercer o desarrollar libremente y con total impunidad las “tendencias” violentas y perversas ya mencionadas. Por otra parte, ambos tipos de instituciones cuentan con el apoyo absoluto del Estado que respalda a toda costa el actuar de sus funcionarios. El “encubrimiento” de lo que pueda pasar allí dentro —y entrecomillamos encubrimiento porque, al menos en los centros dictatoriales estudiados, la política represiva se mostraba casi siempre descaradamente abierta y legalizada, sin preocupación alguna por encubrir nada— brinda a toda la organización jerárquica de tales sitios, desde el primer eslabón hasta el último, una sensación de seguridad y protección que los incita a llegar cada vez más lejos en sus prácticas.

Los centros clandestinos de detención, como los mataderos, se convirtieron en escenarios normalizados de tortura a tal punto que lo sucedido en tales sitios podía llegar a verse como algo plausible dentro de aquel siniestro proceso de institucionalización del *hacer morir* o *dejar sobrevivir*. Ambos espacios han resultado así una de las más trágicas consecuencias del recurrentemente aludido derecho soberano occidental de ejercer el poder y la muerte sobre los otros, sobre lo diferente, sobre lo que no se logra comprender, aceptar y respetar, sobre lo que se considera inferior por algún motivo infundado y absurdo. La excepción, reservada provisionalmente solo para momentos específicos de peligro real (y casi siempre exterior), se confunde entonces con la propia norma y es cuando vida y política, separadas en su origen, son forzosamente articuladas entre sí en *la tierra de nadie* que es ese estado de

excepción. La ley es así suspendida en los sitios referidos y al orden jurídico sin localización, retomando lo ya teorizado, corresponde ahora una localización sin orden jurídico.

Las obras testimoniales retomadas en esta investigación también son reflejo de aquel crecimiento de la violencia de grupos militares amparados desde el inicio por el poder político y judicial. En Argentina, recuerda Bischoff, la Dictadura puso a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN) a todo preso, tuviera o no proceso, causa o condena: “Miles de compañeros se pasaron años en la cárcel sin acusación judicial alguna, y salieron cuando al PEN se le antojó, o cuando al fin la Dictadura cayó y se levantó el Estado de sitio” (2011: 171). Este tipo de acciones anunciaba los modos particulares en los que se aplicaría o desaplicaría la ley dentro de aquel contexto militarizado. Los detenidos inocentes a los que se refiere Bischoff no solo fueron encarcelados hasta la espera de sus juicios, sino que también muchos de ellos fueron torturados, asesinados y desaparecidos durante el proceso.

En una ocasión, el General Ramón Camps, uno de los jefes del régimen militar en ese país, declaraba públicamente en una revista: “Si de cada diez que matamos uno estaba comprometido, ya los otros nueve están justificados” (135). Ahí estaba la prueba clara de cómo el poder dictatorial soberano podía someter impunemente a los otros a la muerte sin ser considerado asesino: “Y la pasaba tan campante, dentro de su código militar y moral, así funcionaba la cosa” (Bischoff, 2011: 135). Los militares sabían que aquellos procesos judiciales jamás llegarían en la mayoría de los casos; sabían que los detenidos, inocentes o no, no contarían con defensa alguna y, si la tenían, tal “defensa” no sería más que otro de los pasos para asegurar institucionalmente la muerte y desaparición de muchos de ellos. El vacío legal que creaban en torno a los sujetos, y que utilizarían a su favor, estaba totalmente pensado y condicionado para que pudiesen hacer todo lo que se les ocurriera en ese tiempo de espera; un tiempo bestial y sangriento al que, por otra parte, la gran mayoría de los sometidos no lograba sobrevivir.

Aníbal Quijada, sobreviviente de la dictadura chilena y autor de *Cerco de púas*, recuerda en breves líneas una ocasión en la que el capitán ironizaba sobre la integridad de la justicia militar (a no ser que realmente este capitán creyera en tales valores, lo cual no sorprendería). Aquella mañana el militar anunciaba que se estaba urgiendo la terminación de sumarios en los servicios públicos y universitarios, así como las encuestas en industrias y centros de

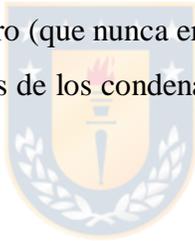
trabajo para “deslindar responsabilidades”; los que sabían, por tanto, que *no dejaron un hachita que afilar*, podían estar tranquilos: “Personalmente, estoy convencido de que más de la mitad de los que aquí se encuentran son inocentes y merecen estar libres, pero esto debe decidirlo Inteligencia. Por ahora, habrá que esperar en la confianza de que la justicia militar es la más humana y justa” (1977: 22). Es decir, no había que esperar en ninguna confianza puesto que ya era sabido que la justicia militar era todo menos humana y justa.

Uno de los abogados que defendía a cierto grupo, solo anclado en su ley y sin defensa política, sufrió en aquella etapa, recuerda el argentino Carlos Bischoff, numerosas presiones telefónicas, personales y varias amenazas para que abandonara la defensa; finalmente lo hizo tras presentar su alegato y poco antes de que saliera la sentencia: “Luego, tal vez para cobrarse sus resistencias a las presiones y amenazas, le volaron la casa con una poderosa bomba [...] Y pa’ que aprenda, él y los que siguieran” (Bischoff, 2011: 58). No existía, evidentemente, otra ley que no fuera la de ellos; una ley en la que la defensa legal no era posible, pero dentro de la cual sí era permisible matar a detenidos que no habían tenido siquiera la posibilidad de acceder a un juicio; una ley incomprensible que imponían sin lógica alguna y que deshacían también cuando lo estimaban conveniente. Steding, uno de los principales torturadores de Rawson, gritaba en una ocasión cuando alguien intentó señalarle que alguna cosa no estaba prohibida en la Cartilla: “¡Yo me cago en la Cartilla!” (94). Y la Cartilla, apunta Bischoff, ya era bastante decir; por resistir su elemental implementación en Coronda habían ido a parar a aquel otro infierno: “Como te digo, no había pausa en la política de demolición que a poco andar sería abierta y descarada” (129). El testigo acepta que, en ocasiones, hasta los propios detenidos se reían de la desfachatez y el cinismo de todo aquello:

No existió freno alguno, ni legal, ni político, ético, religioso ni moral. No fue de ninguna manera un descontrol, o, en todo caso, fue un descontrol manejado, deliberado, planeado, concebido y ejecutado con plena conciencia de lo que se estaba haciendo, hasta en los detalles más pequeños. Generales, almirantes y brigadieres y sus descendientes jerárquicos, las cúpulas, hacían acto de presencia en los campos de concentración, observaban y aun participaban en las torturas, se apropiaban de niños y bebés. Participaban en matanzas espantosas a cara descubierta, disfrutando en primera fila cómo se detonaba una bomba en medio de un racimo de hombres y mujeres asegurados con cuerdas, o fusilando sumariamente a detenidos, o volando en alguno de los aviones que arrojaban presos encadenados al mar, los famosos “vuelos de la muerte”. Tampoco fue un sistema particularmente selectivo: contando como

contaban con un inmenso arsenal de información e Inteligencia, en alguna medida abonado por lo recogido en la tortura, su tarea de aniquilación podría dirigirse a los de algún modo comprometidos con el proceso revolucionario (Bischoff, 2011: 134-135).

El estado de excepción donde se suspendían todas las garantías constitucionales —y que los romanos y la cultura occidental de manera general decretaban para proteger a los ciudadanos ante amenazas externas y solo funcionaba en momentos muy específicos a modo de interrupción— se transforma en los contextos aludidos, y como parte también de la modernidad, en un mecanismo sistemático de protección frente a los “enemigos” internos: los apátridas, los inadaptados, los que no han querido aceptar el orden impuesto, los que han quedado fuera del cuerpo nacional por motivos raciales, ideológicos o políticos, los distantes y distintos del “verdadero ser nacional”, los *otros*. La legalidad, que supuestamente marcaría la diferencia entre la cárcel y el campo de concentración, se convirtió así durante las dictaduras latinoamericanas en una amenaza cada vez más tajante y explícita para los sujetos detenidos. Aquellos espacios de exclusión se definieron, en ese sentido, por la arbitrariedad de las normas que se instauraban dentro (que nunca eran estables, sino siempre alterables) y por la suspensión total de los derechos de los condenados deshumanizados, animalizados y cosificados⁴².



⁴² No obstante, a pesar de que “los tipos se creían impunes a todo” (Bischoff, 2011: 175), los testimoniantes observan que, en ciertas ocasiones, los militares también tenían la intención de esconder algunas cosas. El motivo preciso por el cual lo hacían les resulta desconocido, pero, dentro de toda aquella maquinaria represiva supuestamente legalizada, institucionalizada y protegida, igualmente algo extraño les hacía saber que debían cuidarse de las consecuencias futuras de algunos de sus procedimientos. Edda Fabbri, por ejemplo, comenta cómo las detenidas se habían dado cuenta de que algunas cosas sí las hacían con ostentación, *como poniéndoles la firma*, pero que otras no: “Qué autos y qué uniformes se reunían, si pasaban tipos de particular. En esa época daban más miedo los de particular. No porque esos no fueran milicos, sino porque esos eran los que andaban en asuntos que querían dejar tapados” (2007: 26).

El chileno Aníbal Quijada alude, en ese sentido, al momento en que fue obligado a firmar un acta antes de su salida de la cárcel; se trataba de una larga lista de imposiciones, un compromiso donde se obligaban a no participar en el futuro en ningún acto, reunión u organismo de significación política, a no desarrollar actividad alguna en perjuicio del gobierno militar y a olvidar lo sucedido: “En párrafo aparte, que el oficial remarcó, reconocíamos haber sido bien tratados, no haber sufrido vejámenes ni torturas y agradecíamos a las Fuerzas Armadas por su conducta con los detenidos, manifestando no tener reclamo alguno que formular [...] No hubo alternativa. Firmamos. Era nuestra primera declaración firmada sin venda en los ojos. Tal vez la peor” (1977: 134).

Aníbal Quijada cuenta haber tenido un desagradable encuentro con *un cabo dicharachero* y *algo bebido* que una noche le comentaba los tratos hacia los detenidos liberados que, luego de ser vigilados y perseguidos, eran devueltos a la cárcel sin motivos. El cabo habría sacado en aquella ocasión un *yatagán* y le mostraba a Quijada el filo mientras con la uña del dedo pulgar raspaba materias secas del instrumento:

Es sangre —me dijo—. Los desgraciados ocuparon mi cinturón anoche y ni siquiera lo han lavado, ¿ve? Se usó contra dos que volvieron. Les sacan las uñas. Aún no hay autorización para hacerlo, pero un accidente lo puede sufrir cualquiera... Se hace así. Páseme la mano... No tenga desconfianza. Es para enseñarle, no más. Me tomó un dedo y aproximó la punta del cuchillo. —Se empuja un poco hacia adelante y se da un tirón hacia arriba. La uña queda afuera suelta, con carne incluso... Si el h'on no confiesa que fue un accidente, le quedan todavía muchas uñas... Sonreía. Algo me hizo comprender que él mismo no era ajeno a todo eso (1977: 56-57).

Este pasaje refleja cómo, aún sin autorización, todos los que formaban parte de aquella estructura militarizada se sentían con el derecho (quizás porque implícitamente ya lo tenían) de ejercer el poder sobre los detenidos en cualquier circunstancia que lo estimasen pertinente. Desde este punto de vista, el filósofo italiano Roberto Esposito había señalado que el nazismo, y los regímenes dictatoriales y totalitarios de manera general, habrían trastornado radicalmente la lógica de la soberanía al concederle a *todos los ciudadanos del Reich* aquel derecho de vida y muerte sobre *los súbditos* (2006: 14); un derecho que, al menos en su formulación clásica, solo el soberano mantenía. Al tratarse de la “defensa” ideológica, política y también económica de la nación, cualquiera estaba entonces legitimado, incluso obligado, para proyectar su odio hacia los otros y procurarles el sufrimiento y la muerte.

Continuando entonces con la comparación inicial propuesta entre las cárceles dictatoriales y los mataderos en tanto espacios de excepción normalizados —y que se dirige, más que nada, a profundizar en la comprensión del fenómeno especista y antropocéntrico como base y modelo de otras máquinas represivas diseñadas para dominar y violentar también a la especie humana—, resulta casi evidente en este punto el por qué dichos lugares se encuentran ubicados, por lo general, en los márgenes geográficos del entorno social. El aislamiento de cárceles y mataderos facilita consumir ensañadamente cualquier tipo de práctica brutal y encarnizada sin ser vistos ni juzgados por el resto de la comunidad. De esta manera, los muros, paredes y cercas que oprimen y aíslan ciertas formas de vida funcionan

también para proteger y encubrir a otras que, en su actuar sanguinario e inmune, mantienen latente y siempre actualizada la maquinaria antropológica.

Además del ocultamiento institucional de ciertos procedimientos y formas, como lo mencionábamos muy brevemente en la anterior nota al pie, también el ocultamiento físico, arquitectónico, constituía una parte importante del encubrimiento de aquel sistema de dominación especista que contenía, sobre todo, altas dosis de explotación sistemática y de asesinatos masivos. La distancia física de la ciudades, y de la vida cotidiana de las personas, resulta así una característica central de los espacios aludidos dirigida a amparar la impunidad de los represores y a favorecer la distancia emocional de quienes se hallaban fuera de ese sistema. El simple hecho de no ver, señala la Asamblea Antiespecista de Madrid al respecto, hace que muchas veces se olvide aquella realidad. De ahí que uno de los esfuerzos primordiales de la estructuración de la maquinaria sea encubrir al máximo los espacios utilizados para llevar a cabo la explotación del otro. Incluso, aunque algún centro de detención se encontrara dentro de la ciudad, este era totalmente camuflado e inaccesible:

Los centros de reclusión siempre están lejos; lejos de las miradas indiscretas. Los laboratorios de experimentación animal, por ejemplo, suelen estar cerca de los núcleos urbanos, cuando no están dentro de las mismas ciudades. Pero es tal el celo con que son resguardados de la vista de la gente, que casi nadie sabe que están ahí. No hay letreros, no hay ventanales, no hay indicio alguno de su existencia. Más bien al contrario: hay puertas, cerraduras, claves, videocámaras, más puertas, más persianas, vigilantes, etc., que hacen que, aunque se encuentren cerca, estén “lejos” (AAM, 2014: 49).

La arquitectura y fisionomía de estos sitios (modelo panóptico de fácil vigilancia) vienen a contribuir así en los procesos de control de las víctimas y en el encubrimiento de los crímenes. Los grandes edificios en medio de la nada, con altos muros de hormigón o cercos de púas hacen pensar que estos lugares no solo están diseñados para controlar una fuga y mantener custodiados a los sujetos, sino también para dominarlos, oprimirlos, despersonalizarlos y cosificarlos. En el caso de los humanos, por ejemplo, la iluminación o la falta de ella se utiliza como un método de castigo; y el uso de las cerraduras grandes y ruidosas, que no necesariamente tienen que ser así para que cumplan su función, también se distorsiona y estos elementos se convierten en objetos de tortura y hostigamiento. En tales casos, no solo se trata de que el detenido permanezca aislado cumpliendo su condena, sino

que se hace todo lo posible para que este sienta y padezca más profundamente las feroces consecuencias del encierro sin que logre evadirse ni física, ni mental, ni emocionalmente.

La testimoniante uruguaya Edda Fabbri señala en su testimonio algunas de las características de estos espacios en donde fueron situadas ella y sus compañeras. Recuerda, por ejemplo, que en el calabozo no había nada; de noche solo el colchón y de día ellas: “También hay calabozos peores, pero esos eran así. El calabozo es, además, muy chico. El largo de una tarima y el ancho de los brazos extendidos, poco más. La lamparita está detrás de un tejido. A veces está todo el día y toda la noche prendida, a veces siempre apagada” (2007: 34). Es necesario señalar que el espacio *existente* en estos sitios es diferente al espacio *disponible*. Si bien las instalaciones carcelarias suelen ser bastante grandes y ocupan una amplia dimensión en el terreno (también sucede con los mataderos o granjas factoría), el espacio al que pueden acceder las víctimas resulta ser extremadamente reducido. Estas condiciones de encierro, como casi todo lo de aquella política represiva, formaba parte del proceso de tortura diseñado para degradar mentalmente al preso y provocarle sensaciones de ahogo, desespero y, en algunos casos, alucinaciones y espejismos. La testimoniante uruguaya —quien al salir de la cárcel mira hacia atrás y se percata de que aquel lugar “tenía algo de abandono, de barco que naufraga lento y solo, algo que daba asco” (2007: 12)— continúa relatando que las detenidas estaban separadas en sectores comunicados entre sí y, dentro de estos sectores, en las celdas. Las rejas, señala, nos permitían ver, *pero ver nuestro interior*, no para afuera⁴³:

⁴³ Recordemos el tigre de José Umaña Bernal que “lleva en la piel los barrotes de la jaula” (s/f: 20), o la pantera de Rilke cuya “mirada, cansada de ver pasar las rejas, ya no retiene nada más” y “cree que el mundo está hecho de miles de rejas y, más allá, la nada” (2017: 1). El tigre, la pantera, Fabbri, giran en un círculo estrecho que parece exiguo y a la vez atronador, giran sobre sí mismos con un “caminar blando, pasos flexibles y fuertes”, pero con un alma encadenada, vencida, cansada. Todos estrujados y aporreados por la mano implacable del hombre; todos convertidos en ese (no)espacio y en esas rejas; todos cautivos e inmóviles, encerrados en sus propios cuerpos a merced de un interior atormentado o adormecido; todos con algo roto, con algo marcado. Las metáforas de Rilke y Umaña trazan en clave poética los conflictos que carga Fabbri al llevar en la piel y en el interior las marcas invisibles de rejas y barrotes. Rejas y barrotes que no le permiten ver para afuera pero que la obligan a reconciliarse consigo misma y con las huellas taciturnas de un exterior silente que, sin embargo, la acecha y la asfixia. Entonces, “una imagen viaja hacia dentro, recorre la calma en tensión de sus miembros y, cuando cae en su corazón, se funde y desvanece” (Rilke, 2017: 1).

De la reja para allá, decíamos, y eran ellos; de la reja para acá, y éramos nosotras. La reja le decíamos a la que estaba a la entrada del sector. Había otras: las de cada celda, la de la enfermería, la del recreo: pero la reja era esa, la del corredor, la que marcaba una frontera clara y ancha como la que distingue al sí del no [...] Creo que necesitaba un espacio de soledad, que ese no había, o era difícil forjarlo. Ese espacio siempre me había acompañado y yo siempre había convivido un poco incómodamente con su exigencia, ese reclamo. Mucho antes, de chica, ese espacio estaba en la higuera que había en el fondo de mi casa. Se podía trepar fácil y quedarse ahí un rato, el necesario. En la cárcel no había higuera ni nada parecido, por eso digo que faltaba un espacio, el que cada uno necesita para ser (2007: 36-37).

También Aníbal Quijada hace referencia, desde el propio título de su obra, a las condiciones de encierro a las que debió sobrevivir. La descripción que el testigo chileno realiza del ambiente carcelario a lo largo de su relato va rozando lo metafórico en torno a los alambres de púas que delimitarían dicho espacio. Si bien todas las cárceles a las que fue trasladado no se encontraban literalmente rodeadas de dichas púas, el autor utiliza esta figura para transmitir la sensación del encierro permanente, así como la incertidumbre y el miedo constante dentro de aquel espacio de muerte. En una ocasión, por ejemplo, menciona que los nuevos pabellones (en Isla Dawson) se encontraban frente a la playa y las construcciones en fila se internaban en esa entrada de costa que moría a pocos metros en un acantilado (1977: 138). Aquí el autor va asociando también a la descripción del espacio angustioso un elemento propio de la zona austral de Chile que contribuía a la tarea de los represores: el frío, la lluvia y el viento al que muchos, por demás, debían adaptarse en condiciones deplorables. De esta manera, la variada y recurrente referencia a los *alambres* o *cercos de púas* no siempre viene acompañada de un significado literal, sino que el autor carga semánticamente dichas frases para proyectar las secuelas físicas, emocionales y mentales del encierro, el frío y el hambre:

Adentro todo era muy estrecho. Copamos el pequeño pasadizo. La puerta se cerró a nuestra espalda. Se oyó el cerrojo. Estábamos encerrados. Había una habitación espaciosa, equivalente a una sala, estrechada por una armazón de madera que llegaba hasta el techo. Se llenaba prácticamente con quince literas dobles, de madera, en cinco filas de dos unidades cada una y otras que cruzaban las ventanas con dirección del muro. Dejaban entre ellas espacios precisos para que pasara una persona de lado [...] Habían conseguido transformar ese departamento en un verdadero calabozo. Tapiado, cerrado por fuera, todo el día se iluminaba con luz artificial. Para llamar, el delegado tenía que golpear desde dentro cuidando de hacerlo sólo en circunstancias especiales.

Todo estaba estudiado y previsto para que el detenido sufriera el peso de la prisión (1977: 127-128).

Tanto en los espacios carcelarios descritos como en los mataderos, la semejante fisionomía de sus construcciones está dirigida a diversos fines que exceden la mera vigilancia de sus habitantes: “Si alguna vez has visto una cárcel sabrás que son exactamente como todos pensábamos que serían: muros altos, rejas, puntos de control, video vigilancia, ventanas pequeñas, más rejas... y una sensación muy miserable en el ambiente” (AAM, 2014: 42). Los mataderos o granjas factoría, por su parte, son muy parecidas a las anteriores: “naves grandes, poca ventilación, vallas, rejas, alambre de espino y candados... y un olor asqueroso, mezcla de excrementos, insalubridad y hacinamiento” (42). La propagación de enfermedades, la escasa o nula asistencia sanitaria y médica (esta última destinada casi siempre a facilitar la explotación y no la recuperación de las víctimas), las crueles condiciones de vidas creadas para estos sujetos y la no posibilidad de contar con lo básico para subsistir, son algunos de los factores que hacen de ambos sitios espacios normalizados de excepción donde la única regla siempre vigente es que no existen reglas.

Los animales, además, dependen totalmente de las mismas personas que se encargan de su explotación y degradación. Desde el momento en que son obligados a formar parte de la maquinaria represiva, se les despoja de la capacidad de valerse por sí mismos y los elementos básicos de subsistencia que se les brinda ni siquiera alcanzan a asegurar sus vidas. La institución resulta ser el único ente con el poder de decidir la vida y la muerte de los otros, así como el trato que recibirán mientras se encuentren bajo su dominio y las condiciones de existencia con que contarán (desde lo más elemental, díganse las características del lugar de encierro, los horarios de limpieza, comida, sueño, aseo o ida al baño, hasta lo más complejo y elaborado, díganse los modos de explotación, uso, consumo, degradación y tortura).

La falta de motivación, el estrés, la ansiedad, la sensación de apatía al no poder tener control sobre sus propias vidas, los comportamientos repetitivos y estereotipados (como caminar de un lado a otro o en círculos), las ideas suicidas por la falta de expectativas o como impulso hacia la libertad⁴⁴, la indefensión aprendida o sumisión social, resultaron ser algunas

⁴⁴ “Recuerdo días y días de pensamientos funestos, de pensar en la muerte como una libertad posible que acabara de un golpe con la presión psicológica constante, con el dolor físico que cada

de las más recurrentes consecuencias del encierro y el maltrato. Tanto en el caso de las cárceles como de los mataderos, las víctimas tienen sus horas contadas por sujetos que decidirán cuánto tiempo estarán allí, si saldrán o no, si morirán o no, y de qué forma morirán. Ambas especies sienten el miedo, el dolor, la incertidumbre, la tristeza y el desamparo; ambas quieren escapar y se rebelan en ocasiones; ambas extrañan su entorno y se deben adaptar al frío extremo o al insoportable calor de las naves. Para todos la comida es controlada y el espacio apenas los deja moverse. Los ritmos vitales son controlados en su totalidad, ya sea para aumentar la producción (no-humanos) o para castigar y degradar (humanos). Los primeros son sometidos a la reproducción indefinida y los segundos a la violación: a ambos se les roba a sus crías. Tanto unos como otros son maltratados, ninguneados, llevados de un lado a otro, torturados y asesinados. Tanto los unos como los otros se sienten alguna vez impulsados hacia la muerte, pero también desean vivir, anhelan la libertad. ¿Cárcel o matadero? Se podría estar hablando de cualquiera de los dos, no resultan tan diferentes. Los ideales y paradigmas que perpetuaran la opresión en ambos lugares siguen siendo los mismos. Celda y jaula se confunde, se vuelven indistinguibles.

En el caso de los detenidos durante las dictaduras, estos llegaron a comprender que a los represores “la muerte no les interesaba en absoluto, porque en realidad no les interesaba la vida. La vida en general, la ajena, la mía, la de mi padre, la de cualquiera que estuviéramos allí. La vida humana está absolutamente fuera de sus intereses y sus mentes, tan inmovibles, tan viles” (Bischoff, 2011: 154). Los testimoniantes llegan incluso a convencerse en algún momento que, tarde o temprano, sus cuerpos iban a ser vaciados de todo valor y abandonados a la muerte; una muerte que, además, se encontraría sujeta a ciertas condiciones estrictamente diseñadas por los represores como parte de sus “ceremonias de venganza y locura”, en palabras de la sobreviviente e investigadora argentina Pilar Calveiro:

Morir, pero esperar la muerte sentado y en determinada posición. Morir, pero antes de ello, contestar “Sí, señor”, cuando se habla con un oficial. Morir sin combatir, en una fila de presos ordenados y amordazados, esas “procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte”, que ya habían existido en los campos nazis. No hay espacio aquí para el condenado que insulta a sus perseguidores; no hay

tanto tocaba y era inevitable, con el temor de la incertidumbre ensillada sobre la impotencia de cada momento, esa sensación que aunque entendía era el objetivo de sus planes de destrucción, por allí sentía que me ganaba” (Bischoff, 2011: 155).

espacio para la muerte heroica; no hay espacio para el suicidio en el seno de este poder burocrático. El poder de vida y muerte es uno con el poder disciplinario, normalizador y regulador. Un poder disciplinario-asesino, un poder burocrático-asesino, un poder que se pretende total, que articula la individualización y la masificación, la disciplina y la regulación, la normalización, el control y el castigo, recuperando el derecho soberano de matar. Un poder de burócratas ensoberbecidos con su capacidad de matar, que se confunden a sí mismos con Dios. Un poder que se dirige al cuerpo individual y social para someterlo, uniformarlo, amputarlo, desaparecerlo (2019: 59).

El destinatario de esta máquina letal será, también, el cuerpo social, la sociedad civil sometida, disciplinada y obediente. La exhibición de aquel poder absoluto le anunciaba a toda la población que se encontraba “expuesta a un derecho de muerte por parte del Estado. Un derecho que se ejercía con una única racionalidad: la omnipotencia de un poder que quería parecerse a Dios” (Calveiro, 2019: 58). Este derecho a torturar, asesinar y desaparecer de forma institucional nunca había sido, sin embargo, reconocido explícitamente por la sociedad; de ahí que lo efectivizaran *en secreto, de manera subterránea y vergonzante*; en algunas ocasiones los cuerpos destrozados eran exhibidos, pero quienes lo hacían nunca asumieron la responsabilidad de estos actos: “El rey vengaba una ofensa a su persona en el cuerpo de los condenados. La Junta Militar castigaba y mataba como un exterminador clandestino, que al decir *Yo no fui*, negaba él mismo la legitimidad de sus actos” (58). Nada podía escapar a ese poder, ni siquiera los seres que aún estaban por nacer.

La maquinaria dictatorial utilizó así su derecho arbitrario de dar muerte, en tanto forma de diseminación social del terror, para disciplinar, controlar y regular también a una sociedad cuya heterogeneidad impedía su establecimiento hegemónico. La violencia y la vigilancia en aquellos contextos se convirtió en un fenómeno tan invasivo que su presencia no solo se percibió en las cárceles u otros espacios de disciplinamiento. Las ciudades también fueron castigadas por un sistema opresor que, si bien no se dejaba ver casi nunca, sí dejaba sentir su aliento, brusco y sutil al mismo tiempo, en la nuca de todos los habitantes. Las fuerzas militares ocupaban la ciudad, la invadían, la asediaban, esta se había convertido en una gran cárcel. Los ciudadanos comunes se convirtieron en una peculiar forma de presos y también sufrían las consecuencias de aquel régimen (auto)endiosado. La dinámica del campo de concentración se había desterritorializado, dislocado, e invadía ahora nuevos espacios llegando así, con diversas intensidades, a todos los sectores de la población.

La *ciudad apestada*, diría Foucault, toda ella “atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada” (2002: 120). Las amenazas y su materialización sin código alguno no se limitaban solo a los detenidos, sino a todo el cuerpo de la comunidad; se trabajaba la violencia, el control y el orden en el cuerpo individual y social. Si al entrar a la cárcel había que “dejar colgados los huevos en la puerta”, reitera varias veces Carlos Bischoff en *Su paso*, “luego la Dictadura Militar intentaría que las argentinas y los argentinos abandonaran sus huevos en cualquier parte. O se los quitarían. Un gran cuartel, una gran cárcel, el país” (2011: 61). El plan de demolición psíquica que existía en Rawson, comenta el argentino a su interlocutor, estaba en perfecta sintonía con la masacre planeada y desarrollada afuera de la cárcel; masacre que, desde luego, no resultaba ser ninguna acción defensiva de las Fuerzas Armadas y sus mandantes para salvar a la civilización occidental y cristiana de la agresión subversiva. Y es que el objetivo superaba ampliamente a los grupos guerrilleros: “Había que generar el terror en los más amplios sectores populares, desarticulando el entramado social por vía también de la desaparición, la tortura y la cárcel. Actuar eficazmente contra cualquier persona o grupo que aún en cosas elementales pudiera mirar con cara fea lo que sucedía” (2011: 135). En ese sentido, la mayor preocupación militar se centraba precisamente, asegura Bischoff, en lo que debían realizar a nivel popular:

La lucha contra las organizaciones guerrilleras, con todas las dificultades que pudiera plantear, en especial desde el punto de vista de cierto respeto a la legalidad constitucional, era factible de realizar. De hecho, la venían realizando, y en todo caso los “excesos”, los “daños colaterales” como se llaman ahora, podían ser tratados como tales. Pero una cosa era detener, secuestrar, torturar, violar, matar, desaparecer a guerrilleros y sus allegados políticos, todos responsables o sospechosos de atentar contra el viejo “ser nacional” y sus custodios, y muy otra entrar en fábricas, negocios, barrios, casas de familias, teatros, cines, campos de fútbol, colegios, y hacer aquellas cosas en escala de a miles, de a decenas de miles. Allí caerían, y los planificadores lo sabían muy bien, hermanos, padres, tíos o sobrinos, familiares directos, abuelos y nietos, amigos y amigos de amigos de cualquiera, o simplemente cualquiera. Yo me imagino que aun entre los milicos había gente a los que les importaban los cualquiera (2011: 72).

Las fuerzas militares represivas tenían entonces que hacer lo suyo, tenían que *arrasar*; y se tomaban aquella tarea con *entusiasmo*, embriagados siempre de esa voluptuosidad que

otorga la impunidad: “Procedimiento que no reparaba en cepas: estudiante o maestro, cura o monja, obrero metalúrgico o limpiador de cristales, médico o paciente, prostituta o virgen. ¿No has visto la película *La noche de los lápices?*...” (2011: 135). Bischoff hace alusión aquí a un filme documental argentino que expone detalladamente la tragedia de un grupo de estudiantes secundarios de La Plata. Los muchachos, relata con cierta ironía, “tuvieron la osadía subversiva, revolucionaria y terrorista, de reclamar para los colegiales una rebaja en el precio del transporte urbano” (135).

Aníbal Quijada, quien escribe su testimonio cuando la dictadura chilena se encontraba en su apogeo (1977), pudo observar más de cerca cómo la ciudad militarizada se iba convirtiendo en una extensión de aquellas cárceles siempre custodiadas por peligrosos y diversos cercos de púas. Con cinismo, denunciaba Quijada entonces, el “palacio de las sonrisas” fue instalado en pleno centro de la ciudad de Punta Arenas: “Para los asombrados habitantes, el espectáculo comenzaba en la mañana. Muchas señoras habían sufrido ataques de nervios al presenciarlo. Desde los camiones del ejército se oían los gritos y quejidos” (80). Con el rostro cubierto venían los detenidos que, recuerda el chileno, eran empujados desde lo alto por los guardias con sus gruesos botines y arrojados contra el pavimento entre maldiciones, sin importarles cómo caían o si alguien veía. Por doquier, en todas las esquinas, piquetes de militares con gruesos abrigos se movían fuertemente armados; también colocaban en plena calle enormes tanques y vehículos con largos cañones. Durante las noches, además, navegaba siempre el sobresalto con las ráfagas de metralletas, las carreras, los gritos y el rodar de vehículos militares o de Inteligencia que, de improviso, se detenían frente a la casa de algún vecino: “Entonces eran audibles las pisadas en la acera, los ruidos en la reja, los pasos en el jardín cercano, los golpes en la puerta. Después, la carne castigada, las lamentaciones, el arrastrar de cuerpos por el pavimento” (138). Quijada describe así el clima de desolación que la dictadura había instalado fuera de los centros de detención:

Había un cerco que salía de los centros de detención y se prolongaba afuera rodeando la ciudad. Podía verse en las calles alrededor de cada casa, circundando a las personas, con sus púas bien dispuestas. Esas púas habían adquirido variadas formas: patrullaban las calles en oscuros vehículos, apuntaban en las armas amenazadoras de soldados y policías, estaban fijadas en las miradas vigilantes, tenían sonidos de metal en los pasos solapados que acosaban, escribían en listas y papeles delatores, tomaban voz y acción en los sucesos de cada hora, en el día y en la noche. Sí. Estaba libre. Libre

para ver y oír y hasta para caminar dentro de la ciudad ocupada. Pero casi no podía hablar [...] Era, ahora, un hombre sellado, mudo (1977: 136-137).

El sistema no solo castigaba a los individuos dentro de las cárceles, sino que además producía sujetos nuevos y dúctiles fuera de los campos. En varios fragmentos Quijada hace referencia a las vivencias dolorosas que sus vecinos o conocidos estuvieron obligados a sobrellevar fuera de los lugares de detención, pero dentro del mismo *cercos de púas* en que se había convertido la ciudad. Uno de estos casos fue el de la dirigente de uno de los Centros de Madres que se habían creado para reclamar la devolución de hijos, nietos o sobrinos desaparecidos. En una ocasión el testimoniante logra llegar a la casa de aquella compañera que había quedado mal por las torturas después de un mes en prisión: “Apenas toqué la puerta oí los gritos. Su marido me hizo pasar. Ella había huido a esconderse tras la puerta del baño. La vi más tarde. Estaba acurrucada gritando: *Yo nada he hecho... Nada malo he hecho, mi sargento...* Tenía los ojos muy abiertos y no me reconoció” (1977: 138).

El sobreviviente chileno recuerda también a la joven dirigente universitaria con cara de niña que desapareció una tarde de una casa del sector. Aquel día había llegado una señora que le rogó la acompañara a un auto estacionado a la vuelta de la esquina; le dijo que allá la esperaban unas compañeras de la Universidad que no se atrevían a visitarla. Fue. Iba confiada. En el auto, efectivamente, se encontraban dos de sus compañeras de estudios, pero también estaban los hombres de Inteligencia que las habían detenido. Volvió varios días después *extrañamente fría e inexpresiva*. Habló una sola vez: “Mamita —dijo—, he sido violada por doce guardias. Me han tenido tirada en el suelo con piedras sobre los senos. He soportado muchas porquerías en la vagina...” (1977: 138-139). Enseguida buscó el sitio más oscuro de la casa, señala el autor, y se quedó ahí por largo tiempo mirando los marcos vacíos de la puerta o las tablas del techo, con los ojos perdidos.

Como se puede comprobar en el pasaje citado recientemente, las personas también eran amenazadas y utilizadas como carnada para llegar a las nuevas víctimas designadas por las fuerzas represivas. Esta táctica no solo se desarrollaba como un procedimiento de Inteligencia, sino además como un método de tortura y degradación psicológica hacia quienes se culpaban por algún suceso de este tipo: el solo hecho de ser reconocido por alguien en la calle significaba un peligro inminente para esa segunda persona. A muchos, incluso, se les liberaba solamente con el propósito de perseguirlos y continuar “detectando”

y deteniendo a los “enemigos” de la nación. Esto provocaba una sensación de acorralamiento y culpa siempre latente que también deterioraba y desarticulaba los lazos sociales ya débiles:

Sí. Eran púas. Púas y alambre. Podían sentirse con solo ver la ciudad ocupada, mutilada de tantos seres ausentes, de sentimientos olvidados, de vergüenzas perdidas. En las calles, contra los muros, era habitual ver a las nuevas víctimas con las manos en alto, en denigrantes registros; a los de Inteligencia deteniendo a un transeúnte, amarrándole las manos a la espalda, cubriéndole los ojos con un trapo y empujándolo a un furgón. ¡Las operaciones de guerra! En cada esquina, semicultos los hombres de la represión, con boinas y las metralletas a un costado, con la vista fija en un departamento o en alguna oficina, al acecho de una presa que debía caer. Púas y alambre. Esa era la libertad. Miseria (1977: 138-139).

La violencia extrema y macabra a cada instante, la ausencia total de respeto o empatía hacia el otro, la extensión a pasos agigantados del crimen impune, serían solo algunos de los fenómenos que se prolongarían en las ciudades también ocupadas por las fuerzas represivas; ciudades mancilladas, sometidas y manchadas por un poder que pretende *parecerse a Dios* y al que no le interesan los lazos sociales que va desarticulando a su paso. Los delatores a paga abundaban en cada manzana, oficinas públicas y centros de trabajo: “No pasó mucho tiempo sin que me dijeran: —¿Por qué te irás este mes, ah? Tú estuviste preso y encabezas la próxima lista...” (1977: 137). En sus breves salidas de casa, Quijada dice haber buscado el rostro del cristiano y del libre pensador, quería verle los ojos, pero nunca lo consiguió: “Eran ojos esquivos, falsos. Unos miraban la cruz, esperando el milagro; los otros seguían en sueños. Sólo la mirada del compañero conservaba extraños fulgores” (139). La empatía fue una capacidad que, en lugar de fomentarse, se iba atrofiando paulatinamente:

Una señora, que peinaba canas, presionaba ante los militares. —No se puede trabajar tranquila —decía a diario—. Quedan demasiados marxistas. Impresionaba la insensibilidad de los vencedores que parecían insaciables con la cuota de muertos y desaparecidos y continuaban empujando gentes a las prisiones, a la desesperación y a la miseria. Sin remordimientos seguían viviendo, haciendo negocios, como si fueran ajenos a ese mundo siniestro. Semejaban vampiros constantes por su cuota de sangre. Era una nueva especie de caníbales que se hartaba con el despojo al vecino, al compañero de labores, al colega de profesión; que le quitaban el trabajo, el escritorio, la sala de consulta, la vivienda. Eran otras tantas púas, púas vivas, acechantes, hurgando y delatando (Quijada, 1977: 137-138).

3.5- Intensidad definitiva de lo animal: la potencia que el fracaso biopolítico ilumina

«... *En cualquier caso alguien mató a algo, eso es evidente*»

Jacques Derrida

Si bien la maquinaria antropocéntrica dictatorial puesta en marcha en el Cono Sur se erigió en la figura de un supuesto soberano dominante que enajena, somete y extermina a la “bestia” sobre la que pretende elevarse (a partir de la formulación derrideana), esa misma figura, demuestran los testimonios analizados en este estudio, se revierte, paradójicamente, y transmuta en aquella bestialidad condenada. En ese sentido, habría explicado Derrida, es que la figuración del hombre político, y especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad, padece una contradicción manifiesta en la doble imagen que porta: la del hombre político superior a la animalidad y la del hombre político como animalidad. Aludimos con profundidad, en subtemas anteriores, a esta dimensión en la que el militar se animaliza a sí mismo al animalizar al otro. Este fenómeno, que quizás ellos nunca detectaron o nunca quisieron aceptar, anunciaba ya la escisión de un binarismo originariamente ilegítimo y ficticio. A través de la tortura como procedimiento institucionalizado se logró detectar y evidenciar muy fácilmente lo frágil de aquella línea que, con insistencia pero sin poder lograrlo, intentaban demarcar bien hasta con la más mínima de sus acciones.

Como ya hemos abordado de manera detallada el fenómeno recién mencionado en torno a la violencia con que animalizan los militares a los *otros* y a través de la cual también se animalizan, queremos aludir en esta ocasión a otra de las formas en las cuales se pone de manifiesto la heterogeneidad existente en aquel contexto (incluso dentro de las propias fuerzas represivas) y la constante escisión del binarismo que supuestamente la sostenía. Por una parte, los tres testimoniantes referidos habrían coincidido durante sus relatos en que, si bien todos los militares se encuadraban en “el mismo marco de disciplina, rudeza e insensibilidad de la escuela germana” (Quijada, 1977: 30), cada grupo poseía características propias en sus modos de actuar, en los tratos, exigencias y hasta en los planes que más de alguno traía para quebrar voluntades:

Los carabineros se conforman con la pateadura reglamentaria y con andar sobre las espaldas de los detenidos. El militar, después de la primera embestida del ejército de

ocupación, vuelve a la austeridad de la disciplina militar, salvo los oficiales ligados a Inteligencia. El marino, más de clase media (desclasado diría yo), demuestra perversidad, pero tiende a tratar de salvar su imagen de caballerosidad legendaria. Pero, aquí, los aviadores muestran crueldad refinada, ensañamiento. Tienen experiencia no sólo en tortura física, sino también en la psicológica... Se inspiran en filosofía de altura. Dominan desde los cielos... (Quijada, 1977: 130).

El testigo chileno observa, sin embargo, que a pesar de la actitud arrogante, desmedida y cínica de algunos militares que no cambiaban frente a la absurdidad de todo aquello⁴⁵, había otros cuya hostilidad disminuía en ocasiones y hasta mostraban algo de empatía, muy sutilmente claro, casi imperceptible; pero lo suficiente como para entender que la línea que los separaba de los otros era tan incierta como aquella definición que habrían construido sobre lo que sería el “verdadero ser nacional”. Desde su llegada a la cárcel, Quijada logra detectar rápidamente que no todos los carceleros eran iguales. La primera orden que se le dio fue quedarse en cuclillas, sin poder sentarse en los talones, hasta que le indicaran poder levantarse. Así estuvo durante horas, con los pies acalambrados, sin alimentarse, sintiendo el peso de sus años en las rodillas y espalda. Un joven soldado, que había quedado de guardia ese día, se paseaba y se detenía a ratos frente a la carpa donde se encontraba castigado Quijada: “En un momento se afirmó en el poste del alambrado y, sin mirarme, discretamente, me dijo: —Descanse, abuelo. Si camino de frente, es porque viene alguien” (1977: 10).

El cambio a un nuevo centro de detención también significaba siempre para los detenidos un proceso de suma tensión y angustia, tanto por la incertidumbre de lo que vendría como por la rudeza en las rutinas de traslado que ya muchos conocían. La Isla Dawson, localizada en el Estrecho de Magallanes, tenía al parecer cierta popularidad entre los presos por las connotaciones extremadamente negativas de las que gozaba. Su ubicación geográfica,

⁴⁵ “Quien no cambiaba era el sargento que conocí al llegar. Continuaba fiero, metido en su uniforme, con cara adusta, seca, cortante y, por sobre todo, patriotero. Enseñaba formación y giros militares. Aunque no lo demostrara, le agradaban los cantos marciales y los himnos. No sonreía, no se permitía bromas. Le bastaba con ver cumplidas sus órdenes. Era terminante en las reprimendas y severo en los castigos. Estaba imbuido más en las prácticas militares que en el espíritu de venganza o de preconcebida hostilidad” (Quijada, 1977: 32).

“Me miró detenidamente. Era alto, soberbio, de prepotencia extrema. Bastante joven. Sin necesidad de presentación, un Patria y Libertad, militarizado seguramente desde hacía tiempo, con curso de Panamá” (Quijada, 1977: 126).

además, contribuía con aquel aire siniestro y trágico al que todos la asociaban. Tales cambios, sin embargo, eran imposibles de eludir; por lo que la noticia de algún traslado era recibida por los detenidos, inevitablemente, con profundo pesar, nerviosismo y preocupación. El momento le llegó, cierto día, a una parte del grupo de Quijada. Los noventa presos del galpón, relata el testigo, se agruparon para la despedida o bien se pegaban a las literas inmóviles: “Todos a su manera, estábamos sufriendo. Los vimos arreglar sus bártulos en pocos minutos.” (79). El traslado a aquel lugar tan temido significaba la segura tortura como parte del proceso y garantizaba, posteriormente, la muerte y/o desaparición de más de uno. Lo que sorprendió a Quijada durante tal escena fue, sin embargo, notar cierta conmoción en uno de los soldados presentes al que se le escapaba una ligera aflicción: “Los ordenaron en fila, repitieron sus nombres y fueron saliendo con pasos lentos. En muchos rostros, las lágrimas iban cayendo. Miré a un soldado de la guardia. Tenía los ojos bajos y le temblaba la barbilla. Pensé que él también estaba emocionado” (1977: 78-79).

En otra ocasión, uno de los sargentos al que Quijada habría incluido entre los más feroces y soberbios también mostró un lado imprevisto de su interioridad. Si bien ese lado, aparecido solo de manera efímera, no lo eximía de las atrocidades de las que había participado, sí reflejaba la imprecisión e indefinición de aquella frontera forzosamente impuesta por la maquinaria antropocéntrica dictatorial. Claramente existirían *diferencias irreductibles* (Derrida), fronteras infranqueables entre unos y otros; pero no existía un solo borde, una única frontera indivisible. Esta vez el sargento interrogaba a Quijada violentamente:

—¿Y qué planeabas para el día 17? —preguntó—. ¿A cuántos militares ibas a degollar? ¿Contesta! ¿Dónde están las armas? Moví la cabeza. —No teníamos armas. Para ese día íbamos a entregar quinientas nuevas pensiones. En un acto... No me dejó seguir. —¿Dónde trabajabas? —preguntó. Su tono autoritario pareció disminuir. —En el Seguro Social. Era jefe de... La presión del arma se atenuó. Aunque nada cambió en su cara, tuve la sensación de haberlo tocado en algo personal. Quizás sus ancianos padres, allá en tierras lejanas, acaso pobres campesinos de algún perdido pueblucho agrícola o de un punto reseco y árido del desierto, vivían ahora algo más dignamente con estas pensiones que habíamos conseguido mejorar. Su condición de sargento indicaba la humildad de su origen. Para los viejos debe haber representado orgullo contar con un hijo militar (1977: 9).

Se trata evidentemente, en los pasajes mencionados, de posturas y discursos provenientes de un sistema hegemónico y dominante, pero en lo absoluto homogéneo y binario como

quizás pretendía ser. La tradición humanista occidental que regía la maquinaria dictatorial obligaba a segmentar, ordenar y clasificar las multiplicidades, a marcar líneas separatistas, a establecer bordes y fronteras aparentemente definidas, a catalogar y fijar modos de vidas, actitudes, comportamientos. Pero lo que se resistía y se resiste a aquella tradición es simplemente que no existen esos dos espacios homogéneos, no hay un solo límite ni tampoco una única oposición entre el ser humano y el animal no-humano o entre el hombre y el hombre animalizado/deshumanizado. Hay, en cambio, muchos límites, bordes y fronteras, líneas de fugas, desterritorializaciones, constantes devenires, diferentes estructuras de organización de lo viviente, muchas fracturas y heterogeneidades, relaciones híbridas. No existe, por tanto, tal cualidad, concepto o esencia con la que el gran discurso occidental pretendiera reconocer lo “propiamente humano”; así como no existe tampoco una definición única de lo que sería el hombre, el animal o el “verdadero ser nacional”. Todas las vidas son *irreductiblemente singulares* y ninguna tiene nada rigurosamente reservado para sí misma.

Las obras testimoniales analizadas reflejan así —además de la naturaleza binaria y antropocéntrica de la maquinaria dictatorial que pretendía ordenar y homogeneizar las multiplicidades— la realidad múltiple y diversa que desafiaba constantemente las segmentaciones impuestas en aquellos contextos y las formas de pensamiento asignadas a priori de manera inconsistente, absurda e infundada. Había un guardia, por ejemplo, que empezaba a demostrar cansancio según pudo observar Quijada. Aquel viejo sargento, “hombre bajo y enjuto, con la espalda encorvada, solía pasearse incesantemente, con la mirada en el suelo, frente a la alambrada. Parecía un detenido más. El asma lo consumía. No cesaba de toser y carraspear” (1977: 31). En las jornadas nocturnas se sentaba en una banca frente al mesón del rancho, añade Quijada a lo largo del relato, y allí se quedaba por horas, estático, con las manos metidas en el abrigo y la vista fija en algún punto de las maderas o en los bordes de un tazón de café que no bebía. Al llegar y recibir la formación siempre decía las mismas palabras: “Bueno, ustedes conocen las limitaciones y las normas. No pueden conversar más que en las horas del rancho. Esto lo han ganado. No lo pierdan. No me obliguen a tomar medidas. Hay continuo patrullaje en los alrededores y si se sienten murmullos sabrán que no estamos cumpliendo las órdenes...” (31-32). Todos coincidían en que debían cuidar a aquel guardia, a aquel *singular preso* que no abusaba:

Seguramente los acontecimientos lo sorprendieron tramitando su expediente de retiro y se quedó postergado en el tiempo, esperando, como todos, sintiéndose un preso más, metido en un círculo que tampoco podía cerrar. O quizás algo más grave o siniestro, ocurrido en el seno de su familia, pesaba en su conciencia. Por su edad y condición era difícil pensar que pudiera haber caído en las trampas de las drogas y envenenadas alocuciones con que se preparó la tropa para el asalto y las sangrientas represiones. Se conocían casos como el de aquellas mujeres de oficiales de Inteligencia que los abandonaron llevándose a sus hijos, asqueadas ante las crueldades de que ellos se vanagloriaban. Se sabía, además, que este viejo sargento no participaba en los “tratamientos” de las horas de trabajo nocturno extraordinario que llenaban de gritos y horrores ese campo de tortura. O, en fin, era posible que su actitud proviniera de una vergüenza por el honor mancillado, ensangrentado, que caía como un estigma sobre la vieja guardia (Quijada, 1977: 31).

Existían excepciones, aunque pocas, que hacían dudar en determinadas circunstancias de que la vida en este tipo de espacios obedeciera a la sola *ley de la selva* (Todorov). La permanencia de ciertos casos de conciencia en escenarios totalitarios, coincidimos con el filósofo francés, confirman la posibilidad de elección y, por tanto, de vida moral. Esto aplicaría, claramente, para todos los sujetos aludidos ya sean detenidos o militares. No se puede saber quién ocupa supuestamente el lugar del ser humano y quién del animal de manera definitiva porque de ambas partes pueden surgir expresiones de solidaridad y en ambas partes se puede animalizar el hombre.

En cierto momento, observaría el testimoniante chileno, se habrían producido cambios en el centro de detención y se advertirían ciertas mejoras a pesar de que exteriormente no se viera alteración alguna con los controles y prácticas militares. Las metralletas que siguieron apuntando noche y día, sin embargo, parecían menos terribles: “Las voces de mando tenían otro tono y el trato de los guardias fue variando ostensiblemente. Para ellos también disminuía la tensión, y el tedio de los turnos tomó otro cariz” (1977: 67). Algunas noches, añade, todavía se oían correrías y gritos, pero raramente uno de ellos era sacado del galpón. A pesar de la ferocidad de los consejos de guerra y del cinismo, la vida en presidio tomaba otros rumbos. Al parecer, comenta el testigo en *Cerco de púas*, se estaban construyendo puentes de comprensión. Comenzaron a organizarse charlas en las mañanas y en las tardes. A las primeras asistían oficiales y el propio capitán. Las guardias *mostraban al fin la dentadura* y reían abiertamente cuando los Cochrane-Boys cantaban el *Patito chiquito* u otras composiciones célebres: “De repente, en medio de la charla, un compañero volvía con

el rostro cubierto del *palacio de las sonrisas*. El sargento, tan fiero hasta hacía unos días, indicaba en tono comprensivo. —Usted, recuéstese... Vea, doctor, en qué puede ayudarle...” (1977: 71-72). Las órdenes de mando, detectaba entonces Quijada, tenían ya otra expresión:

 Todos tenían mucho que decir y la mayoría muchos deseos de escuchar. Con los días, a estas charlas se fueron sumando las guardias cada vez con más interés y asombro. Paralelamente fue produciéndose comprensión y respeto. Los soldados pudieron apreciar por sí mismos que esos detenidos políticos no eran vulgares hampones ignorantes, y mucho menos cuatrerros o degolladores (1977: 71).

Aquel esquema binario y estructura jerárquica que serviría de base a la maquinaria antropocéntrica de la dictadura se muestra entonces obsoleta y absurda cuando se comprende que lo que dicha máquina produce no es al hombre puro en contraposición al animal, ni tampoco al verdadero ser nacional frente a un supuesto traidor, mucho menos al recio militar que se opone inflexiblemente al detenido empático. Hemos podido comprobar, a partir de los testimonios analizados, que ni a los unos ni a los otros podían adjudicárseles las cualidades y definiciones absolutizadas por el discurso dominante. Los relatos y experiencias compartidas por Carlos Bischoff, Edda Fabbri y Aníbal Quijada constatan que, si bien las dictaduras latinoamericanas operaron desde un paradigma binario y antropocéntrico, la realidad resulta un recordatorio perpetuo de que todo lo viviente es heterogéneo, diverso, a veces imprevisible, siempre indeterminado. Los ejemplos testimoniales antes citados dejan al descubierto la inconsistencia de todo tipo de fronteras, así como la existencia de bordes siempre múltiples y cambiantes entre reinos cada vez más difíciles de disociar: el hombre animalizado no es solo el detenido, sino también el militar que lo tortura; el verdadero ser nacional no es solo el militar comprometido con el régimen, sino también el que lucha por subsistir “a pesar” de sus ideales; el soberano que domina y violenta al otro no es solo quien porta un arma, sino también la víctima soberbia que quiere desquitarse con su compañero.

Cuando se torna entonces imposible identificar quién ocupa el lugar del animal y quién el lugar del hombre, o más aún, cuando no se puede definir qué es cada quién, lo que se produce, lo que se eleva en ese campo de tensiones no es en lo absoluto un binarismo determinado por una única línea o frontera, ni tampoco un continuismo provocado por la escisión binaria. Esto sería una tontería, decía Derrida; sería absurdo y poco serio caer en la tentación de igualar al hombre con el animal aceptando que solo existe una diferencia de

grado. Ambos fenómenos (binarismo y continuismo) serían, por demás, dos caras de una misma moneda, de una misma máquina. Por tanto, resulta casi indiscutible, desde nuestra perspectiva (coincidente también con la de otros teóricos e investigadores), la singularidad irreductible de todo ser viviente, así como el hecho de un mundo diverso, múltiple, heterogéneo, y la existencia de relaciones y estructuras híbridas y rizomáticas.

En ese sentido, seguimos también la propuesta teórica de Gilles Deleuze y Félix Guattari que se interesa por el animal como un fenómeno anómalo, de borde, como devenir que posibilita al hombre pensar la sociedad, la cultura y las relaciones entre lo viviente en términos de pluralidad y diversidad. Las nociones de los filósofos franceses en torno a la multiplicidad como una dimensión del rizoma, en las que ya hemos profundizado con anterioridad, nos ayudan también a detectar en las obras testimoniales estudiadas nuevas formas en las que se expresaría la heterogeneidad latente en aquellos contextos represivos. Recordemos muy brevemente que, desde la perspectiva del pensamiento rizomático, la raíz principal se aborta o se destruye y se injerta “una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo” (2004: 11), a la vez que se “accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación” (12). De esta manera actúa la naturaleza, el espíritu y el pensamiento, no como “una materia enraizada ni ramificada”, sino como “una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia” (11).

Este *plan de consistencia o inmanencia* resulta completamente distinto al *plan de organización y desarrollo* que es, a la vez, estructural y genético: “plan estructural de las organizaciones formadas con sus desarrollos, plan genético de los desarrollos evolutivos con sus organizaciones” (Deleuze y Guattari, 2004: 268). Este *plan de desarrollo* concierne la formación de los sujetos bajo la dimensión suplementaria a lo que da (n+1); de ahí que se conciba como un plan de analogía, “bien porque asigna el término eminente de un desarrollo, bien porque establece las relaciones proporcionales de la estructura” (269). Este plan o principio de organización está signado por la naturaleza arborescente y actúa como *unidad trascendente* o principio oculto al que remiten las formas y los sujetos.

Por otra parte, en el *plan de consistencia o composición* (inmanencia), al que responderían las multiplicidades, ninguna forma se desarrolla y ningún sujeto se forma ya que el plan no es principio de organización; en él tampoco hay estructura ni génesis, sino *afectos que se*

desplazan y devenires que se catapultan (271), relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos relativamente no formados, moléculas y partículas de todo tipo, haecceidades, individuaciones sin sujeto, agenciamientos colectivos: “Nada se desarrolla, pero, tarde o temprano, suceden cosas, y forman tal o tal agenciamiento según sus composiciones de velocidad” (Deleuze y Guattari, 2004: 269). El plan de *consistencia o inmanencia* se desarrolla, además, en un plano fijo que no quiere decir inmóvil, sino que alude tanto al *estado absoluto* del movimiento como al de reposo donde se esbozan todas las velocidades y las lentitudes relativas a ellas: “es, pues, un plan de proliferación, de poblamiento, de contagio” (269) que no tiene nada que ver con una evolución, ni con una regresión, ni con un desarrollo de una forma o filiación de formas, sino, esencialmente, con una involución donde la forma no cesa de ser disuelta para liberar tiempos y velocidades.

Al rastrear esta tensión en las obras seleccionadas hemos podido ir detectando las diversas formas en que ese conflicto entre la naturaleza rizomática y la arborescente se habría expresado durante los contextos dictatoriales. Tal conflicto se manifestaría, esencialmente, en una dimensión *macro* signada por la relación entre los detenidos y los militares en tanto representación del poder; y es en la resistencia del individuo hacia el régimen, hacia ese poder, donde se evidencia más fuertemente la naturaleza política del rizoma frente al comportamiento arborescente de la maquinaria represiva. Estos sistemas arborescentes, recordemos brevemente, son “sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación” y “corresponden a modelos en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas” (Deleuze y Guattari, 2004: 21).

Lo que regía así la lógica dictatorial era la noción de *unidad* que sólo podría aparecer cuando se intentaba producir una toma de poder por el significante en una estructura que es múltiple en la realidad; es decir, cuando lo Uno se fragmenta binariamente. De ahí que, como parte de aquella estructura mayor, los militares se dirigieran a segmentar, clasificar y ordenar las multiplicidades de detenidos para después someterlas a diversas formas de control y disciplinamiento. Poco o nada, apunta el testificante Carlos Bischoff al respecto, alteraba el ritmo de aquel mecanismo que funcionaba “con la persistencia y regularidad de una máquina de cortar embutidos, tajada fina tras tajada fina, horas, días, meses, años” (2011:

95); tajadas que tenían que ser soportadas de diferente modo por cada uno. Y así, añade el testigo, una larguísima cadena de eslabones iguales, similares, parecidos, que transcurrían en esa sobrevida, por años: “Colgar los huevos, aquí ni pensar, no rumies, saldrás tuberculoso, arruinado, quebrado, no fugarse, no socialismo, no opción para salir del país, no libertad, no pensar: agradecé que estás vivo” (Bischoff, 2011: 197).

Los tres testimoniantes de las obras analizadas sufren una *involución* con la cual deben resistir a una disolución de sus formas como parte del proceso adaptativo. Esas pérdidas estarían relacionadas, por lo general, con la *naturaleza celeste* que define los rasgos humanos y habrá un predominio, por tanto, de la *naturaleza terrena*, animal, en el sujeto. Las transformaciones que así se suscitan en los detenidos, además de marcar la involución a la que la antropogénesis obliga en su afán adaptativo, cambia los caracteres ya atrofiados del viejo sujeto por otros que se ajusten al nuevo entorno y que le permitan sobrevivir en él. Dicha *involución*, en tanto proceso adaptativo, será gradual y conllevará “una proliferación material que es inseparable de una disolución de la forma” (Deleuze y Guattari, 2004: 273). Tal disolución posee un carácter creativo y es considerada por los autores citados como un elemento positivo en la transformación de los individuos; esto se explica porque la involución no está asociada a una regresión, sino que es una involución en la que la forma no cesa de ser disuelta para liberar tiempos y velocidades (271). La *proliferación de material* y los *tiempos y velocidades liberados* hace referencia a los nuevos caracteres que asume el sujeto, y que se extraen de las comunicaciones transversales con otras manadas (población heterogénea), en pos de la adaptación. La *disolución de la forma* haría alusión, por otra parte, a aquello que el sujeto ha debido dejar atrás para poder ajustarse al nuevo entorno, son los rasgos que se han tenido que abandonar porque resultan incompatibles o poco efectivos en la sobrevivencia (principio de multiplicidad rizomática: n-1).

En ese sentido, el testimoniante argentino recuerda que años más tarde, cuando ya estaba en libertad, visitó los organismos de Derechos Humanos y en alguna ocasión un abogado y político bastante conocido le dijo: “*Te felicito. Veo que has salido entero. Ante estas cosas, uno siente que el ego se realimenta. Pero, claro, él no podía saber, no lo sé yo hoy todavía, cuánto de mí se había quedado allí dentro*” (Bischoff, 2011: 96). En los difíciles y extensos procesos involutivos-adaptativos de Bischoff durante los años de detención, el sobreviviente

asegura haber palpado la certeza de la muerte y comprendido que aquella *definitiva no vida* conllevaba una sucesión de pequeñas pérdidas que, si no hubieran muerto, o quedado *mutiladas* a lo largo de los sucesos, no hubiese podido sobrevivir él:

Mirá... —y retorna al silencio, como si fuese este el momento en que piensa en el tema. Hoy ya sé que es un asunto que le ha rondado siempre— ... cuando palpamos la certeza de la muerte o de eso que llamamos muerte, comprendemos un poco que esa definitiva no vida no existe sin una sucesión de pequeñas pérdidas precedentes que prefiguran el saltito postrero. Y te puedo asegurar que hay situaciones en que esas pequeñas muertes previas son hasta necesarias, autoinfligidas por allí a conciencia para poder seguir pensando y viviendo. Aún como una resistencia hacia el saltito final... o hacia quienes quieren que uno lo dé [...] Por ejemplo, tengo para mí que si no se hubieran muerto o quedado mutiladas partecitas mías a lo largo de aquellos sucesos, si incluso no hubiera blindado voluntariamente importantes porciones de sensibilidad, y no digo matado solo por vergüenza de no suicida, no habría sobrevivido (2011: 18).

Edda Fabbri, por su parte, también había pensando durante mucho tiempo que algo delicado o frágil se rompió dentro de ella: “Algo que solo podía pensarlo así, en términos de esas cosas chiquitas que a veces uno rompe sin querer, por torpeza, y después que están rotas uno las mira en la mano y no sabe qué hacer. Algo que no tiene arreglo y que era único” (2007: 14). Pensó de esta manera el resultado de todo aquello, según expresa en su testimonio; eran esos los términos que le permitían definir “cómo era lo que se rompió, pero no lo que era, porque eso no lo sabía y no lo sé” (14). Esa pregunta, sin embargo, dice no importarle ahora: “Ahora importa que encontré un final para empezar y que tengo que seguir” (Fabbri: 2007: 14).

Si bien la multiplicidad nunca fue reconocida, aceptada ni respetada durante los contextos dictatoriales, esta se regeneraba constantemente cada vez que se extraía (de manera voluntaria o no) alguna dimensión tanto de los individuos detenidos, como de los sujetos represivos. Multiplicidades, y no unidades, rizomas, desterritorializaciones, líneas de fugas, universos únicos e irrepetibles se originaban siempre de manera ineludible frente a los cortes de una estructura binaria, jerárquica y arborescente. Recordemos las numerosas y diversas pérdidas que sufrieron los detenidos al ser sometidos a este tipo de organización: la visión, los alimentos, el olfato, el sentido, el gusto, la identidad, la esperanza, la dignidad, el sueño, la protección, la vida en el futuro. Estos rasgos o cualidades que han sido *disueltas*

representarían las *dimensiones sustraídas* a las que se refirieran Deleuze y Guattari como parte del proceso involutivo-adaptativo que sufre el sujeto al enfrentarse a un nuevo entorno.

Tales pérdidas, sin embargo, se producen en los contextos analizados de una forma excesiva que sobrepasa lo que podría considerarse como normal; son rasgos hipertrofiados que responden a un escenario marcado por la extrema violencia y la degradación humana. De ahí que los testimoniados reconocieran en varias ocasiones haber padecido la disolución de una parte de su naturaleza humana (celeste) y haber distinguido, a veces en un espejo o a veces en el otro, la acentuación de una naturaleza animal y terrena (los *rasgos de mono*) en aquel entorno de crueldad. Y es entonces en aquel actuar aparentemente homogéneo, ordenador de cuerpos, destinado a todos por igual, donde surgen las multiplicidades y donde se desarrolla más intensamente la estructura rizomática.

Este proceso *involutivo* no solo se produce, además, del supuesto lado del hombre animalizado, sino que también lo sufren los militares en la medida en que van anulando ciertas dimensiones para ajustarse al nuevo entorno dictatorial al que deben responder. De esta manera, a la par que aniquilaban forzosamente ciertas dimensiones en los sujetos detenidos, los representantes del poder totalitario también se sustraían rasgos como la empatía, la bondad, el afecto, el entendimiento, el amor, el respeto. Dicha pérdida estaría igualmente asociada al proceso adaptativo que requería aquel mismo contexto de violencia y que provocaba, como mismo en los otros, un predominio de la naturaleza animal (terrena) por sobre la humana (celeste). Nuevamente, ¿quién es qué?, ¿quién ocupa qué lugar?

Deleuze y Guattari habrían detectado aquello cuando eligieron llegar un poco más allá del evolucionismo darwinista —que ampara las transformaciones legadas de generación en generación por una misma especie como un agente de cambio— y adscribirse a la lógica del *neoevolucionismo*. Esta última plantea que las transformaciones, los movimientos, “ya no se realizan sólo o sobre todo por producciones filiativas, sino por comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas” (2004: 245); la evolución, en ese caso, deja así de ser filiativa hereditaria para devenir más bien comunicativa o contagiosa. Es entonces en el *basto dominio de las simbiosis*, agregan los autores, donde la evolución (*involución*), el devenir, pone en juego la relación real (*comunicación transversal*) entre seres de escalas y reinos completamente diferentes y sin ninguna afiliación posible (*grupos heterogéneos, manadas*).

A través de la *convivencia* (casi siempre temporal) de estos grupos heterogéneos en un *territorio* específico se producen los *agenciamientos*, los contagios y devenires entre sujetos de diferentes manadas. De ahí, también, la naturaleza rizomática de la *involución* que Deleuze y Guattari argumentaran bajo el *principio de conexión y de heterogeneidad*: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo” (13). Es decir, que cualquier punto de una manada puede ser conectado con cualquier otro punto de una manada diferente. En ese sentido, la *involución*, el devenir, es un rizoma que no implica ciertamente imitar, ni identificarse, ni regresar, tampoco es progresar, corresponder o producir (producir una afiliación): “devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a *parecer*, ni *ser*, ni *equivaler*, ni *producir*” (245). Lo que queremos señalar entonces es que tanto los sujetos detenidos como los militares —ambos pertenecientes a distintas manadas o grupos heterogéneos que se hallan en un *proceso involutivo* y adaptativo— sufren una *disolución de su forma* y devienen constantemente al estar en contacto con una manada diferente a la que integran.

Asimismo, aquella *involución* obligaba también a una *proliferación de material* en el nuevo sujeto que estaría signada, más que nada, por los rasgos extraídos y asumidos del otro grupo o manada, es decir, por el contagio que el nuevo entorno fomentaría. Los detenidos y los militares se confunden y se remiten así unos a otros perpetuamente sin lograr estabilizar del todo aquel binarismo estructural y jerárquico pretendido por la maquinaria dictatorial antropocéntrica. Esto se explicaría también, a partir de los presupuestos deleuzoguattarianos aludidos, porque el *plan de organización y desarrollo* (arborescente, dual) y el *plan de consistencia e inmanencia* (rizomático, múltiple) se oponen como dos polos abstractos que constantemente pasan del uno al otro, se reconstituye el uno en el otro y se extrae el uno del otro por grados insensibles y sin saberlo, o sabiéndolo solo *a priori* (2004: 272).

Por otra parte, frente a los ojos de la máquina dictatorial los detenidos habían dejado de ser humanos, pero ellos se resistían a su vez, de múltiples formas, a ser *bestias*. Nunca existió, por tanto, un comportamiento totalmente homogéneo entre ellos. Los testimoniantes mencionan en distintas ocasiones, a lo largo de sus relatos, la gran diversidad de seres humanos que los acompañaban en cuanto a cualidades, ideas, actitudes, profesiones, así como en los modos que cada uno tenía para desafiar la deshumanización y la degradación,

la soledad, el dolor, la violencia, el destino. Edda Fabbri y sus compañeras, por ejemplo, guardaron lo que pudieron como una moneda preciosa, y esa moneda tuvo la cara que cada una le puso: “Esa cara brillante se llamó dignidad, amor, odio, convicción, y la lustramos despacio o con furor, cada una a su modo, como pudo. También la traicionamos, también en ocasiones tuvimos que tirarla u olvidarla” (2007: 14). Aníbal Quijada cuenta, por otra parte, que en fechas específicas donde los militares recrudecían la violencia, como las fiestas patrias o los fines de año, los detenidos se proponían hacer algo para enfrentar lo mejor posible aquellos momentos. En esta ocasión llegaba Navidad y “sobre todo en los más jóvenes hubo impaciencia. Todos comenzamos a sentir la presión de la fecha. La amargura entró en Alfa. Supimos que había que hacer algo” (1977: 118-119). Junto con Navidad llegaron, además, diarios con malas noticias respecto a los consejos de guerra que a lo largo de todo el país producían condenas a diario. En Magallanes, describe el testigo chileno, aumentaban por esa fecha el *número de rematados* y se efectuaban detenciones masivas bajo el pretexto de que “*los cabezas calientes* preparaban subversiones y complots para la Navidad” (118). Los soldados, según recuerda Quijada, se endurecían más en este período y sumaban muchos muertos a la cuenta mientras los ánimos de los detenidos decaían:

En compensación, había cobrado nuevo ímpetu el trabajo con las pequeñas piedras. En todas partes recogíamos piedras para que el geólogo las seleccionara. Se fabricaron más herramientas con los abrelatas. Usando los pocos elementos de que se disponía, el profesor de los coros organizó una mesa de trabajo donde, acompañado de varios compañeros, continuó la confección de tarjetas para Navidad y Año Nuevo. Para ello utilizaban cartulinas dobladas, pegando en su interior pequeños tallos de árboles y arbustos que representaban diminutos árboles, paisajes de la zona. Toda esta actividad se desarrollaba en las tardes. Muchos tocaban la guitarra, cantaban, leían o tallaban las piedras (1977: 118).

Para Carlos Bischoff y sus compañeros, el *llompa* era ese lugar donde *lo común* se destruía cuando los detenidos se juntaban a leer, a comentar libros, a discutir de política o a hacer cursos de formación (siempre que aquello fuera posible, claro) (2011: 108). Rawson había significado para el testigo argentino (para todos, supone también) la vida en la sobrevivencia: “La sobrevivencia del día a día con el objetivo de largo plazo de no permitir que la política de animalización, de destrucción física y psíquica lograra sus fines. De no permitir ser empujado a dar el pequeño saltito final...” (229). Rawson, relata el testigo en *Su paso*, había sido las pequeñas muertes para sobrevivir, las resistencias y pequeñas

mutilaciones y automutilaciones de la sensibilidad para sostener una vida que tan solo era una esperanza de tal cosa (231). Nadie que no haya pasado aquella época en las cárceles, y sobre todo en Rawson, asegura Bischoff, entenderá jamás en plenitud lo que allí sucedió, ni cómo hizo cada uno para sobrevivir sin enloquecer, sin animalizarse.

Pero, en aquellos momentos, el arribo a una nueva prisión supuso para el sobreviviente acceder a una realidad que hacía reaparecer la vida como algo tangible, incierto en cuanto a meses o años, pero perceptible, palpable aunque fuera a medias, real: “La Plata apareció ante mí como la vida [...] Porque parecía como que la vida estaba, que aquella esperanza no era quimérica, un espejismo al que aferrarse, un *cajeteo*, sino algo posible, cercano, difícil de conseguir aún pero real, palpitante” (2011: 231). La muerte total, consideraba Bischoff, era la no permanencia ni siquiera en los recuerdos; mientras que la existencia trascendía así fuera en las memorias pequeñas y en la cotidianidad de las señales dejadas. Tal existencia física y su desarrollo, sin embargo, suponía un plan que solo podía apoyarse en un presente con posibilidades de que tal cosa fuera realizable. Y esa era, precisamente, la diferencia sustancial entre Rawson y La Plata: “la diferencia entre la sobrevivencia basada en la esperanza y la vida basada en planes con certezas, no de tiempos, sí de hechos” (232). Afortunadamente siempre presente la esperanza, añade Bischoff, de que en algún momento aquello habría de cesar, aunque el día a día anunciara que no, que se estaba cada vez más adentro:

En esa, en todas las etapas, la esperanza sobrevivía como un animal que me gruñía desde el fondo, que si sobrevivía ella sobrevivía yo, si no lograban destruir mi recóndito núcleo humano, ese fondo que en el fondo quizá albergaba, por qué no, el temor al pequeño salto, la resistencia a darlo, sería una victoria tremenda. Personal y por tanto pequeña, pero tremenda (2011: 155).

Cuánta *prudencia* (Deleuze y Guattari) sería necesaria para que un plan de consistencia —es decir, un plan de resistencia, de fugas libres y desenvueltas, de desterritorializaciones e involuciones, de sobrevivencia— no deviniera un puro *plan de abolición o de muerte*; para que aquella involución creadora no se transformara en regresión, para que lo singular no se convirtiera en lo común e indiferenciado. ¿Qué ha pasado para que el *plan de consistencia* de los detenidos sobrevivientes no haya devenido en *plan de abolición o muerte*? Nada asignable ni perceptible en verdad, dirían Deleuze y Guattari, solo cambios moleculares y redistribuciones de deseos que hacen que, “cuando algo sucede, el yo que lo esperaba esté

ya muerto, o el que tendría que esperarlo, todavía no haya llegado” (2004: 203). En lugar de grandes movimientos y cortes determinados por una estructura arborescente y binaria, brotes y desmoronamientos en la inmanencia de un rizoma múltiple y heterogéneo; fisuras, líneas de fugas y rupturas que se producen sin que el sujeto se de cuenta de ellas y que no son solo interiores o personales, sino que *ponen todas las cosas en juego*, pero a otra escala y bajo formas con segmentaciones de otra naturaleza: rizomáticas en lugar de arborescentes. De esta manera, no sólo *se volatiliza* la materia del pasado en la ruptura; también la forma de lo que ha pasado deja de existir. Se deviene *imperceptible y clandestino* en un viaje inmóvil:

Ya nada puede pasar, ni haber pasado. Ya nadie puede hacer nada por mí ni contra mí. Mis territorios están fuera de alcance, y no porque sean imaginarios, al contrario: porque estoy trazándolos. Se acabaron las grandes o las pequeñas guerras. Se acabaron los viajes, siempre a remolque de algo. A fuerza de haber perdido el rostro, forma y materia, ya no tengo ningún secreto [...] Uno ya no es más que una línea abstracta, como una flecha que atraviesa el vacío. Desterritorialización absoluta. Uno ha devenido como todo el mundo, pero a la manera en que alguien no puede devenir como todo el mundo. Uno ha pintado el mundo sobre sí mismo, y no a sí mismo sobre el mundo (Deleuze y Guattari, 2004: 204).

Independientemente de las consecuencias y repercusiones que tuvo la segmentación y la jerarquización establecida bajo el signo del animal entre detenidos y militares, las propias obras testimoniales recuerdan perpetuamente que no existe cuerpo alguno que no sea una multiplicidad en sí y que no se constituya en una multiplicidad o red. De ahí que estos materiales literarios hayan concebido el cuerpo de una manera totalmente diferente a la asumida por el clásico poder soberano occidental: el cuerpo no como un ente individual, delimitado en torno a una forma o definición preconcebida y cerrado sobre sí mismo, sino el cuerpo como un ente colectivo capaz de registrar *la línea de sombra* de cada quien (Giorgi); es decir, capaz de inscribir y reconocer lo que en él se resiste a toda demarcación nítida. Tanto Aníbal Quijada, como Edda Fabbri y Carlos Bischoff logran hacer visible, mediante sus relatos y quizás hasta sin proponérselo, una lógica de cuerpos, vidas y subjetividades cuyo principio esencial es que el cuerpo tan solo existe en agenciamientos, fugas y devenires como multiplicidad y en conexión con colectividades que también son heterogéneas. Apropiándonos de la caracterización que sugiriera Giorgi, *cuerpo* aquí equivale, entonces, a *lo no individualizable*, a lo que tiene lugar entre otros cuerpos, a lo que se piensa “en términos de red, de ontologías relacionales, de viralidad y contagio, de ensamblajes” (297).

Queremos mencionar, para concluir el presente apartado, que el género testimonial también nos recuerda constantemente que la vida es irreductible a un *yo*, que “ese *bios* que el impulso autobiográfico quiere siempre reapropiar bajo el signo de una subjetividad —una firma, una *persona* en el sentido teatral y jurídico del término— se revela insumiso” (Giorgi: 2014: 37). Este descubrimiento, que ha marcado todo un recorrido desde la década de los setenta, resulta otro de los modos en que el género y sus practicantes se revelan a toda forma precisa y delimitada. Y esto lo pudimos ir detectando en las obras testimoniales a medida que nos adentrábamos en ellas: lo íntimo, lo personal, lo individual resulta menos “el espacio de reapropiación de la vida por parte del sujeto que un pliegue desde el cual esa interioridad se abre a intensidades y afectos impersonales, comunes, o en todo caso no asignables a un *yo*” (37). Uno de los elementos centrales que se debería rescatar, en ese sentido, es que este tipo de escritura evidencia la imposibilidad de delimitar y fijar el *bíos* y la *zoé* de una vida a partir de la imagen de un *yo* supuestamente bien determinado. Desde esta perspectiva, el *yo* testimonial funciona como *el mecanismo o el instrumento* que da cuenta del desfase entre vida y escritura precisamente porque ese *yo* alude a una vida que excede toda apropiación.

Las tres obras analizadas exponen así el cuestionamiento sobre la distinción absoluta establecida por el régimen represivo entre el *bíos* y la *zoé* y permiten observar con sospechas aquella vida animal reservada solo para cierto grupo, pero emergente de forma ineludible en todas las capas de la estructura social. La vida de los detenidos, torturados y desaparecidos, la vida de Quijada, Fabbri o Bischoff (también la de los represores) se revela entonces como una *zona de indiscernibilidad* en la que nunca se pudo trazar nítidamente la distinción entre “lo humano” y “lo animal”, entre lo reconocible y lo monstruoso. Los propios cuerpos esquivan tales segmentaciones y evidencian la insostenibilidad de toda relación binaria implementada forzosamente por el biopoder para dominar las vidas que, aún desde la muerte y el horror, se le escapan incesantemente. La escritura testimonial concentracionaria exhibe esa falla y reinscribe así el orden biopolítico de los cuerpos bajo el signo de su violencia, pero también, sobre todo, bajo *el signo de su fracaso y bajo la potencia que dicha falla ilumina*: la potencia de lo animal que ya no se opone a lo humano, sino que, irradiando una *intensidad definitiva*, lo ocupa y lo satura de nuevas fuerzas.

CONCLUSIONES

Como bien se comentaba en la introducción del presente estudio, la intención del mismo nunca estuvo dirigida a alcanzar conclusiones de forma absoluta y precisa. La naturaleza dinámica, ambigua e inacabada del objeto de análisis no se deja encerrar en marcos teórico-explicativos y solo admite aproximaciones inciertas. En el transcurso de esta investigación fuimos confirmando entonces aquel propósito que, si bien traicionamos en alguna ocasión formulando (o intentando formular) conclusiones parciales, ahora ya resulta ineludible: el análisis de ciertas obras y sus contextos, más que facilitarnos conclusiones definitivas sobre ellas, abriría (afortunadamente) un amplio camino de interrogantes, de posibilidades múltiples y de nuevos abordajes para próximas discusiones. Muchas aristas quedan así pendientes en lo relacionado con la literatura testimonial concentracionaria y su aproximación, particularmente, a partir de las tesis acá propuestas. No obstante, sí podríamos detectar determinados aciertos obtenidos a partir de la articulación de las hipótesis y los objetivos planteados con las teorías y conceptos abordados durante el estudio:

1- Las huellas de los acontecimientos límites de violencia padecidos por los testigos vivenciales —que son, además de sobrevivientes, los sujetos de enunciación de las obras analizadas (*Su paso, Oblivion y Cerco de púas*)— se manifiestan durante los relatos aludidos en diversos aspectos como la estructura gramatical, la posición enunciativa del testimoniante, los efectos de contenido en lo expuesto, los desplazamientos temporales o desórdenes cronológicos, así como en la fragmentación, inconclusión y confusión de lo narrado. El recuerdo de la destrucción física y psicológica ha quedado dislocado en una memoria signada por lagunas y silencios; y el trauma experiencial, que permanece latente tanto en la vida como en la obra de los sujetos, les ha legado una realidad en la que se mezclan y se confunden lo fáctico y lo ficcional, lo personal y lo colectivo. De ahí que se haga imprescindible comprender desde un primer momento la imposibilidad de los testigos de ofrecer una imagen fiel y auténtica de lo acontecido y entender también, por otra parte, que los autores reconstruyen algunos sucesos solo a partir de los efectos y las marcas que han dejado dichos eventos. Las obras testimoniales, por tanto, nunca pretenden ser espejo de ese pasado traumático, y los lectores así debemos asumirlo; tan solo intentan acercarnos una vida que de por sí ya resulta inaprensible e irrepresentable.

2- El momento en el que nacen las obras y la distancia temporal marcada entre los sucesos y la escritura influye casi de forma determinante en el estilo de la narrativa, en las herramientas discursivas utilizadas, en el ritmo del relato, en la memorización y selección detallada de lo que se cuenta. El tiempo de sedimentación que pudieron tener o no los sobrevivientes para asimilar y/o superar el trauma actuó sobre las intenciones escriturales de cada uno y sobre la manera en que se materializó dicha intención. En el caso del chileno Aníbal Quijada, por ejemplo, se trata de un pasado más reciente y, por ende, más palpable. Su texto (*Cerco de púas*, 1977) se caracteriza entonces por exhibir directa y detalladamente los hechos que aún estaban aconteciendo en el país, concibiéndose así como una denuncia a los crímenes aún en ascenso. Para que Carlos Bischoff pudiera darle forma a su testimonio (*Su paso*, 2011) tuvieron que transcurrir, sin embargo, más de treinta años. Si bien el paso del tiempo pudo desvanecer de la memoria algunos recuerdos o detalles, esa misma distancia temporal le permitió al argentino observar más detenidamente la experiencia y desarrollar análisis y reflexiones en torno a ella. Edda Fabbri también se otorgó un extenso lapso de tiempo antes de escribir su relato (*Oblivion*, 2007); en este caso, se muestra una narración más selectiva, concisa e introspectiva, pero también una narración menos detallada y explícita signada, quizás, por la propia imposibilidad de decir.

3- Al querer volcar en un texto hechos traumáticos y emociones que a veces no encuentran palabras para explicarse, el testimonio concentracionario demanda hacer uso de poéticas propias de otros discursos; y los textos estudiados no son la excepción. En tal sentido, el rasgo más característico de la narrativa de Quijada sería la introducción de una parte sutilmente ficcional para establecer una metáfora y alegoría de la vida de los humanos a partir del uso de la figura del perro como símbolo. En el caso de Bischoff, la marca escritural más significativa sería el uso de la tercera persona del singular y la inclusión de un personaje otro para contar su propia experiencia; un otro con el que dialoga, polemiza y reflexiona pero que, en definitiva, no sería más que el desdoblamiento de sí mismo. Fabbri, por su parte, se vale recurrentemente de la elipsis y evita en todo momento referirse a sucesos concretos de violencia y degradación; este aspecto escritural de omisión revela, de cierta forma, las huellas aún latentes de un trauma que no ha cicatrizado del todo y que rehúsa ser transmitido en el lenguaje común. De ahí que los eufemismos, las metáforas, el vuelo poético y el enfoque en lo interior y lo subjetivo sean cualidades propias del testimonio de la uruguayana.

4- Uno de los rasgos más sobresalientes detectados en los testimonios abordados es que todos exhiben, en mayor o menor medida, la experiencia de la degradación y deshumanización a la que fueron sometidos los detenidos en aquellos contextos de extrema represión. Temas como la soledad, el miedo, el dolor físico, la desesperanza, la violencia, la falta de empatía, la absurdidad y arbitrariedad de cada una de las acciones planificadas por los represores, la aniquilación del *otro* de manera general, se convierten entonces en aspectos comunes a través de los cuales los sobrevivientes dejan al descubierto el proceso donde lo humano pierde su forma. Las tres obras logran reflejar así cómo las fuerzas autoritarias, mediante determinadas acciones instrumentalizadas, someten a los sujetos a un proceso de animalización privándolos (y privándose a sí mismos) de los elementos básicos que los constituyen como seres humanos. La tortura física y psicológica es mencionada en los tres casos como el principal procedimiento que los condenó a una vida desnuda y sin valor, el límite de la deshumanización experimentada y la herramienta fundamental que la maquinaria dictatorial utilizó para demostrar su poder, despersonalizar y hacer sobrevivir al otro.

5- A través de los testimonios analizados se puede percibir cómo aquella maquinaria biopolítica se convirtió, también, en una maquinaria antropocéntrica, especista y binaria. El animal no-humano fue utilizado como un instrumento de segmentación y selección de las vidas a proteger (*bíos*) y las vidas a someter (*zoé*); la animalidad representaba la falla, la inferioridad, de ahí que esta figura haya servido de referencia en el momento de diseñar y establecer los modos de represión dentro de la propia especie humana. Tal fenómeno parte de la creencia que el *homo sapiens* es la especie superior y que, por tanto, tiene el derecho de disponer de la vida y el cuerpo de los otros considerados como resto. Los testimonios de Fabbri, Quijada y Bischoff exhiben el funcionamiento de dicha estructura cuando describen formas de degradación que claramente estaban dirigidas a deshumanizar y animalizar a un grupo de individuos. Ser concebido “como un animal” implicaba así el maltrato, el abandono, la violencia, el desprecio, la humillación, la tortura, la muerte, la desaparición, el exterminio. La forma humana del hombre pierde definición y se vuelve irreconocible, se deshace y asoma entonces el rostro del animal, de la bestia, del bárbaro. Este devenir, sin embargo, no estaba reservado exclusivamente a los detenidos animalizados: también los represores, quizás sin percibirlo siquiera, iban tomando estas formas monstruosas que tanto despreciaban, se iban confundiendo con ellas, se iban mezclando.

6- A partir de las características de los escenarios represivos descritos por los testimoniantes se pudo observar que la clasificación y ordenación de cuerpos, la homogeneización, la generalización indiferenciada, el establecimiento de la uniformidad, eran también otros de los fines de la maquinaria dictatorial puesta en marcha en los países del Cono Sur. En lugar de reconocer, naturalizar y respetar la diversidad, los regímenes militares hicieron uso de aquello que era diferente para politizar las vidas y los cuerpos de los otros y así marcar jerarquías. De esta forma, quienes eran considerados como animales, no-personas, cuerpos cadáveres, terroristas, sub-humanos o simplemente individuos “peligrosos” eran despojados de toda cualidad y singularidad en tanto seres humanos y se convertían en los anormales dentro del sistema hegemónico imperante. Asimismo, las tres obras exhiben, de manera coincidente, el espacio de excepción normalizada e inmunidad institucional que se había implantado y que no solo les arrebató a los detenidos el derecho universal de protección y defensa jurídica, sino que, además, permitía a los represores actuar impunemente bajo las leyes que ellos mismos instauraban o suspendían arbitrariamente.

7- A pesar de que la animalización y bestialización de ciertas formas de vida hayan funcionado como parte de los mecanismos esenciales de la maquinaria dictatorial antropocéntrica para degradar al *otro*, es decir, como una producción y gestión particular del biopoder, esta no debe concebirse solamente en un sentido peyorativo u ofensivo. Los testimonios analizados demuestran que los supuestos seres monstruosos son justamente las vidas que se resisten a ser apropiadas, que se oponen a la ordenación y segmentación de cuerpos y que cuestionan de forma permanente la normatividad —asociada siempre a sentidos culturales— con la que se definiría lo habitualmente representable o no, lo digno o lo impuro, lo que se protege y lo que se deshecha. Esta anomalía utilizada para justificar los sistemas de violencia, desaparición y muerte habrían articulado, sin embargo, un principio de ruptura y apertura ante un dominio, no solamente político-social, sino también literario. Lo que proponen entonces los testimonios concentracionarios escritos por seres monstruosos y bestiales es justamente una representación de nuevas formas de realidades que desfiguren aquella normatividad a partir de cuerpos espectaculares en diálogo con los estándares humanos definidos. De esta forma se puede decir que los sujetos reconfigurados en las obras, inscritos en lo marginal por considerarse anómalos, representan una realidad *otra* y crean un mundo (la obra en sí) en el que lo anómalo tiene acceso al poder que les fue negado siempre.

8- Los argumentos narrativos que se logran detectar en los textos abordados se enfocan centralmente en describir y/o reflejar las intenciones de las fuerzas represivas por homogeneizar, ordenar y generalizar las diferencias e individualidades de cada sujeto. No obstante, los relatos también exhiben, aunque quizás en menor medida, la realidad múltiple, rizomática y contagiosa de todo lo viviente durante aquellos contextos a pesar de la preeminencia de la estructura binaria y antropocéntrica de la maquinaria dictatorial. En ese sentido, Fabbri, Bischoff o Quijada en tanto seres animalizados a los que se pretendía inscribir y perpetuar en lógicas ajenas a su naturaleza desestabilizaron, con su mera presencia y existencia, el orden político de los cuerpos y disputaron los mecanismos especistas y antropocéntricos puestos en práctica dentro de la propia especie humana. De ahí que sus obras representen también una invitación a pensar en una nueva percepción de lo humano desde la responsabilidad y el imperativo ético con la alteridad, con lo diferente, con el *otro*; esto aparejado, además, a la inscrita necesidad de una nueva ontología enfocada en la singularidad de cada forma de vida, en lo múltiple y en lo diverso.

9- Por otra parte, teniendo en cuenta el enfoque con el que se han analizado los testimonios, y teniendo en cuenta también algunas de las in-conclusiones del estudio de las obras, se considera una urgencia repensar y reestructurar profundamente la lógica antropocéntrica de la tradición humanista que, enfrentando lo humano y lo animal, ha terminado por oponer a los vivientes de la misma especie humana. En el respeto a la alteridad y a la diversidad creemos que se encuentra el primer paso; no obstante, apostamos también por una deconstrucción, mas no por una disolución, de la dogmática oposición humano/animal que logre reflejar su carácter siempre inestable, sombrío e impreciso. Se apuesta y se exhorta entonces a replantear ciertos pensamientos humanistas en pos de aportar a una transformación radical del posicionamiento jerárquico que ocupan las *corporalidades otras* reprimidas y brutalizadas históricamente, así como por una nueva concepción del estatus moral que los diversos sistemas de dominación les han atribuido. Partiendo del análisis de determinadas teorías especistas y de su manifestación en la realidad —también desde la literatura que aborda ciertas realidades, como lo es la testimonial— se podría buscar una resignificación de lo que ha sido llamado animalidad o humanidad; esto como un paso más hacia el fin de aquellas categorías que oprimen y jerarquizan cuerpos y hacia nuevas condiciones relacionales entre las diversas especies exentas de violencia y dominación.

10- En lo referido, específicamente, a los hechos de violencia dictatorial descritos en las obras testimoniales analizadas, se considera que el conocimiento general sobre los mismos requiere aún una mayor profundización y seguimiento; pero no para esclavizarnos a ese pasado, sino para convivir conjuntamente con él, aprender de él y, eventualmente, no repetirlo. Esto último podría parecer casi una utopía cuando recordamos que la masacre judía de los años 40 en Europa solo sirvió, tres décadas después, como un ejemplo para América Latina que decidió seguir el modelo alemán. No cabe dudas, el hombre es el único animal que tropieza dos veces, o más, con la misma piedra. Aunque quizás en ocasiones no se trata de chocar inocentemente con la misma la piedra, sino de buscarla y colocarla en el camino de forma intencional y oportunista. Esto nos hace pensar en las palabras del escritor chileno Hernán Valdés cuando reitera, en su testimonio *Tejas Verdes*, que la expresión de aquel mal absoluto fue real, existió en nuestros países y no emergió de fuerzas naturales ni como respuesta a ninguna necesidad histórica, sino que fue creado por seres humanos que obligaron a la sociedad a vivir en carne propia la experiencia de la muerte en manos de un poder totalitario. Solo asumiendo entonces estas verdades, conociéndolas y aceptándolas, se podrá vivir con cierto sentido persiguiendo una utopía que, aunque quizás nunca se alcance, sirva al menos de guía supuesta en la construcción de una mejor sociedad.

11- En esta especie de conclusiones-recomendaciones se podría añadir, además, que aquellos conocimientos generados en torno a los contextos dictatoriales del Cono Sur no resultan en ideas, opiniones o testimonios sueltos que se apilan desordenadamente, sino que son piezas de un gran rompecabezas que solo tendrá sentido en un marco interpretativo socialmente compartido. Lo que se quiere decir con esto es que dicho aprendizaje sobre el pasado reciente está inevitablemente conectado —además de con la intención explícita de reconocer y conservar la memoria de las sociedad y de transmitir el sentido de esa historia a las generaciones venideras— con las demandas sociales, económicas e individuales que signan el presente. El traer a la superficie de la esfera pública las muy diversas interpretaciones y versiones de aquella etapa —ya sea mediante la escucha de testimonios orales, a través de la literatura o bien desde el ámbito jurídico u otros— no debe asumirse entonces como el simple acto de recordar incesantemente hechos o datos imprecisos del pasado, sino como la manera de registrar marcas, huellas, restos, prácticas, repeticiones y rupturas cuyos sentidos permanecen en la vida presente y están cargados de significaciones.

12- Una de las formas posibles de que dicha memoria adquiriera, como habría propuesto Todorov, un sentido formativo o educativo resulta cuando esta es interpretada en términos *ejemplificadores*. Y el aprendizaje generado por los docentes se convierte en una herramienta fundamental para ello. Claro que resulta un tema extremadamente complejo dado que los profesionales académicos se estarían adentrando educativamente en una zona que es aún muy conflictiva y donde no existe todavía una versión legitimada sobre lo acontecido ni consenso alguno siquiera en la manera de nombrar los sucesos. No obstante, el estudio en profundidad de dichos procesos reclama con urgencia su incorporación en el sistema educativo de los países en cuestión. Se comprende que existen muy variadas versiones y muchos actores, que aún perviven diversas posturas y diferentes modos de asumirlas, múltiples problemáticas y muy complejas formas con las que cada quien intenta resolverlas. Pero existen también valores universales que, independientemente del lado desde el cual se practiquen, no deberían ser desechados bajo ninguna circunstancia (menos aún por ideales políticos o económicos): el respeto, la comprensión, la empatía, la equidad, la justicia. Y esto es algo en lo que todos, definitivamente, sí deberíamos estar de acuerdo. Otra utopía.

13- Por último, pero no menos importante, nos gustaría destacar en estas líneas finales un género que, a pesar de ser tan recurrentemente ninguneado, se ha ganado un lugar en la tradición literaria latinoamericana y en lo que de ella se proyecta al futuro: el testimonio. Tras las búsquedas, las dudas, la confrontación de muchos criterios y, sobre todo, la esperanza en esta forma discursiva del arte y la memoria, podemos testimoniar que el género aludido ha jugado un papel fundamental en dejar al descubierto sucesos y personajes *otros* de un continente y en provocar —como primer paso de la transformación social— un análisis consciente, profundo y emotivo de la realidad. No obstante, aún es insuficiente, superficial e irregular el ejercicio crítico hacia esta forma discursiva que permita discernir sus hallazgos y desaciertos: única manera de poder impulsarlo más eficientemente. De ahí que proponemos, como posibles recomendaciones: incorporar con más fuerza el estudio del testimonio en su dimensión literaria; suscitar debates alrededor del género en espacios donde confluyan académicos, estudiantes, escritores y periodistas en pos de enriquecer la percepción sobre el mismo; profundizar el análisis de las obras testimoniales nacionales y extranjeras; incluir con más regularidad al testimonio en los diversos certámenes y publicar con mayor frecuencia ensayos, críticas o debates sobre el testimonio latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Achugar, Hugo (1992): “Historias paralelas/ejemplares: La historia y la voz del Otro”, en Beverley, John y Achugar, Hugo: *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ediciones Papiro, S.A. Guatemala.
- Agamben, Giorgio (1998): *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia.
- _____ (2005): *Homo sacer II, I. Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
- _____ (2005): *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-Textos. Valencia.
- _____ (2006): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora S.A. Buenos Aires.
- Asamblea Antiespecista de Madrid (2014): *En ese sitio maldito donde reina la tristeza. Reflexiones sobre las cárceles de animales humanos y no-humanos*. Ochodoscuatro Ediciones. Madrid.
- Bailly, Jean-Christophe (2014): *El animal como pensamiento*. Ediciones metales pesados. Santiago de Chile.
- Benjamin, Walter (2008): *El narrador*. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile.
- Berger, John (2003): *¿Por qué miramos a los animales?* Editorial Gustavo Gili, SA. Barcelona.
- Beverley, John (2002): “Prólogo a la segunda edición”, en Beverley, John y Achugar, Hugo: *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ediciones Papiro, S.A. Guatemala.
- Bijos, Agnieszka (2019): *La distancia y el silencio: el trauma en la literatura testimonial en torno a las dictaduras militares de Chile, Uruguay y Argentina*. Universidad de Toronto.
- Bischoff, Carlos (2011): *Su paso*. Editorial Casa de las Américas. La Habana.
- Blanchot, Maurice (1990): *La escritura del desastre*. Monte Avila Editores. Caracas.
- _____ (1994): *El paso (no) más allá*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Calveiro, Pilar (2019): *Poder y Desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Ediciones Colihue. Buenos Aires.

- Carr, Robert (1992): “Re-presentando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio Primer Mundo/Tercer Mundo”, en Beverley, John y Achugar, Hugo: *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ediciones Papiro, S.A. Guatemala.
- Caruth, Cathy (1995): “Introduction” (I y II), en *Trauma: Explorations in Memory*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore y London.
- Casaus, Víctor (2010): *Defensa del testimonio*. Editorial José Martí. La Habana.
- Dalmaroni, Miguel (2004): *La palabra justa. Literatura, crítica y memoria en la Argentina. 1960-2002*. RIL- Melusina Editorial. Santiago de Chile
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2004): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. España.
- Deleuze, Gilles (2003): “La pintura inflama la escritura”, en *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas*. Pre-Textos. España.
- Derrida, Jacques (1986): *Parages*. Galilée. Paris.
- _____ (1996): “Hablar por el otro”, en *Diario de Poesía*, No. 39. Disponible en: <https://www.ahira.com.ar/ejemplares/diario-de-poesia-n-39/>. Consultado: 15 de abril de 2020.
- _____ (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta. Madrid.
- _____ (2010): *La bestia y el soberano. Volumen I*. Manantial. Buenos Aires.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth (2009): *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Descartes, René (2010): *Discurso del Método*. FGS. Madrid.
- Donoso, Jaime (2006): *Narrativas durante y después de dictadura: experiencia, comunidad y narración*. Universidad de Pittsburgh.
- Dorfman, Ariel (1986): “Código político y código literario: el género testimonio en Chile hoy”. En Jara, René y Vidal, Hernán: *Testimonio y literatura*. Minnesota: Institute for the studies of ideologies and literature.
- Esposito, Roberto (2006): *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- _____ (2009): *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- _____ (2016): *Las personas y las cosas*. Katz Editores. Buenos Aires.

- Fabbri, Edda (2007): *Oblivion*. Editorial Casa de las Américas. La Habana.
- Fernández Retamar, Roberto (1981): “Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana”, en *Para el perfil definitivo del hombre*. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- Forné, Anna (2014): “El género testimonial revisitado. El premio testimonio de Casa de las Américas (1970–2007)”, en *Revista del Centro de Investigaciones Teórico–literarias – CEDINTEL–FHUC / UNL*. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/ElTacoenlaBrea/article/view/4213/6363>. Consultado: 20 de abril de 2020.
- Fonet, Jorge (1995): “La Casa de las Américas y la ‘creación’ del género testimonio”, en *Revista Casa de las Américas*; No. 200.
- Forster, Ricardo (2005): “El imposible testimonio”, en *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5175668.pdf>. Consultado: 25 de febrero de 2020.
- Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- _____ (1977): “Historia de la medicalización”, en *Educación médica y salud*. Volumen 11, Número 1.
- _____ (1998): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. México D.F.
- _____ (2002): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Gargurevich, Juan (2006): *Géneros Periodísticos*. Editorial Félix Varela. La Habana.
- Garramuño, Florencia (2009): *La experiencia opaca. Literatura y desencanto*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Giorgi, Gabriel (2014): *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia Editora. Buenos Aires.
- Hume, David (2001): *Tratado de la naturaleza humana*. Diputación de Albacete. Libros en la Red.
- Iznaga, Diana (1989): “Consideraciones Generales en Torno al Testimonio”, en *Presencia del Testimonio en la Literatura Sobre las Guerras por la Independencia Nacional (1868-1898)*. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- Jara, René (1986): “Prólogo”, en Jara, René y Vidal, Hernán: *Testimonio y Literatura*. Institute for the Study of Ideologies and Literature. Minneapolis, Minnesota.

- Jaramillo Agudelo, Darío (2012): “Collage sobre la crónica latinoamericana del siglo veintiuno”, en *Antología de crónica latinoamericana actual*. Alfaguara. España.
- Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión*. Siglo XXI Editores. España.
- Kaufman, Alejandro (1999): “Tramas de barbarie”, en Revista *Pensamiento de los Confines* No 6, Buenos Aires.
- Kaufman, Susana (1998): *Sobre violencia social, trauma y memoria*. Seminario Memoria Colectiva y Represión auspiciado por el SSRC. Montevideo. Disponible en: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxwZXJlbGxvZ2xvcmlhfGd4OmFINjdmYzM3ZTNiZmZkZQ>. Consultado: 23 de febrero de 2020.
- LaCapra, Dominick (2005): *Escribir la historia, escribir el trauma*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Laub, Dori (1992): “Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening”, en Felman, Shoshana y Laub, Dori: *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Routled. Nueva York.
- Levi, Primo (2000): *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores, S. A. Barcelona.
- _____ (2002): *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores, S. A. Barcelona.
- Maturana, Humberto (1990): *Emociones y lenguaje en educación política*. Colección HACHETTE/COMUNICACIÓN CED.
- Mbembe, Achille (2011): *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Editorial Melusina. España.
- Mendieta, Eduardo (2012): “El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia”, en *Revista Filosofía UIS* Vol. 11 Núm.1. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/3157>. Consultado: 23 de junio de 2020.
- Miranda, O. (2008): “El género testimonio”, en *Historia de la Literatura Cubana. Tomo III. La revolución (1959-1988)*. Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor”. Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- Miraux, Jean-Philippe (2005): *La autobiografía: las escrituras del yo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Mudrovcic, María Inés (2005): *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Ediciones Akal, S. A. Madrid.

- Narvaez, Jorge (1986): “El testimonio 1972-1982. Transformaciones en el Sistema literario”, en Jara, René y Vidal, Hernán: *Testimonio y Literatura*. Institute for the Study of Ideologies and Literature. Minneapolis, Minnesota.

- Nofal, Rossana (2002): *La escritura testimonial en América Latina. Imaginarios revolucionarios del sur. 1970- 1990*. IIELA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán. Argentina.

_____ (2011): “Operación Masacre: la fundación del testimonio”, en *Memorias de la represión en Argentina y Uruguay: narrativas, actores e instituciones*. Stockholm Review of Latin American Studies; No.7. Disponible en: https://www.lai.su.se/polopoly_fs/1.135175.1368788160!/menu/standard/file/SRoLAS_07_2011.pdf. Consultado: 15 de mayo de 2020.

_____ (2015): “Configuraciones metafóricas en la narrativa argentina sobre memorias de dictadura”, en *Avatares del testimonio en América Latina*, Revista Kamchatka. No. 6. Disponible en: <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/issue/view/540>. Consultado: 15 de abril de 2020.

- Offray de La Mettrie, Julien (1961): *El hombre-máquina*. Editorial Universitaria. Buenos Aires.

- Palazón Sáez, Gema D. (2010): *Memoria y escrituras de Nicaragua. Cultura y discurso testimonial en la Revolución Sandinista*. Disponible en: https://books.google.com.cu/books?id=r6dImR8En94C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Consultado: 17 de febrero de 2020.

- Patterson, Charles (2014): “Animales, esclavitud y holocausto”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año I. Volumen II, octubre. Disponible en: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/25>. Consultado: 13 de marzo de 2021.

- Pérez Hernández, Aylen (2020): “Reconstrucción del yo, memoria colectiva y violencia en *Su paso*, de Carlos Bischoff”, en *Revista Telar*. Número 24. Disponible en: <http://revistatar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatar/article/view/476>. Consultado: 15 de octubre de 2020.

- Peris Blanes, Jaume (2015): “Usos del testimonio y políticas de la memoria”, en *Avatares del testimonio en América Latina*, Revista Kamchatka. No. 6. Disponible en: <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/issue/view/540>. Consultado: 15 de abril de 2020.

- Pollak, Michael (1990): *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Métailié. Paris.

- Portuondo, José Antonio (1975): “Literatura y sociedad en Hispanoamérica”, en *La emancipación literaria de Hispanoamérica*. Casa de las Américas. La Habana.

- Prada Oropeza, Renato (1986): “De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio”, en Jara, René y Vidal, Hernán: *Testimonio y Literatura*. Institute for the Study of Ideologies and Literature. Minneapolis, Minnesota.

- Quijada, Aníbal (1977): *Cerco de púas*. Editorial Casa de las Américas. La Habana.

- Rama, Ángel (1995): “Conversación en torno al testimonio”, en *Revista Casa de las Américas*; No. 200.

- Riccio, Alessandra (1990): “Lo testimonial y la novela testimonio”, en *Revista Iberoamericana* No 152-153. Disponible en: <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/4805/4965>. Consultado: 18 de febrero de 2020.

- Ricoeur, Paul (2000): “Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado”, en *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. No. 55-4 julio-agosto.

_____ (2003): *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta. Madrid.

- Rilke, Rainer Maria (2017): “La pantera”, en *The Clinic*. Disponible en: <https://www.theclinic.cl/2017/12/05/la-pantera-rainer-maria-rilke/>.

- Sarlo, Beatriz (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

- Sartre, Jean-Paul (1960): *La república del silencio. Estudios políticos y literarios*. Editorial Losada. Buenos Aires.

- Schlegel, Friedrich (1988): *Kritische Schriften und Fragmente*, ed. E. Behler y H. Eichner, 6 vol., Paderborn, Ferdinand Schöningh, V. 2.

- Segato, Rita Laura (2015): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

- Simón, Paula (2012): “La memoria en los márgenes: la literatura testimonial concentracionaria de Nora Strejilevich escrita desde el exilio”, en *Gamma*. No. 4. Disponible en: <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/3513>. Consultado: 3 de abril del 2020.

_____ (2014): “La literatura y las catástrofes históricas del siglo XX, un novedoso objeto de estudio comparatista”, en *Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, #10. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/10927>. Consultado: 3 de abril de 2020.

_____ (2014): “El Testimonio, un texto en busca de definición. El caso de los testimonios sobre los campos de concentración y el exilio en España y Argentina”, en *Gamma*, XXV, No.52, Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible

en: <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/3036/3659>. Consultado: 3 de abril de 2020.

- Sklodowska, Elzbieta (1982): “La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet”, en *Revista Review Interamericana* XII, No.3.

_____ (1990): *Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano*, Siglo XX/20th Century 8. Madrid.

- Sloterdijk, Peter (2015): *Normas para el parque humano*. Mentidora Ediciones. Valparaíso.

- Sofsky, Wolfgang (2006): *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores. Madrid.

- Strejilevich, Nora (2005): *El arte de no olvidar: literatura testimonial en Chile, Argentina y Uruguay entre los 80 y los 90*. Disponible en: <http://www.elortiba.org/old/pdf/ElArtedenoOlvidar.pdf>. Consultado: 23 de febrero de 2020.

_____ (2019): *El lugar del testigo*. LOM Ediciones. Santiago de Chile.

- Todorov, Tzvetan (2004): *Frente al límite*. Siglo XXI Editores. México D.F.

- Umaña Bernal, José (s/f): “Hojas de cerezo. Antología del haiku hispano”, en Tafur González, Javier: *De la recepción del haiku japonés y su influencia en la poesía occidental*.

- Vattimo, Gianni (1999): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península. Barcelona.

- Walsh, Rodolfo (1977): “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar”, en *Hologramática*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora Año IV; Número 6, (2007). Disponible en: http://www.cienciared.com.ar/ra/usr/3/342/n6_v6pp13_21.pdf. Consultado: 15 de mayo de 2020.

- White, Hayden (1992): *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

_____ (1992): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

_____ (2003): *El texto histórico como artefacto literario*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

- Williams, Raymond (2000): *Marxismo y Literatura*. Ediciones Península. Barcelona.

- Zamora, José A. (2011): “Memoria e historia después de Auschwitz”, en *Revista de Filosofía Moral y Política* No. 45, julio-diciembre.

FILMOGRAFÍA CONSULTADA

CHILE

- *Chile 73 o La historia que se repite* (1974): Miguel Herberg
- *La espiral* (1976): Armand Mattelart
- *Pinochet y sus tres generales* (1978): José María Berzosa
- *La muerte y la doncella* (1994): Roman Polanski
- *Chile: la memoria obstinada* (1997): Patricio Guzmán
- *Chile: mi vecino es un torturador* (1999): A. Comiti y M. d'Arthers
- *El caso Pinochet* (2001): Patricio Guzmán
- *Estadio Nacional* (2001): Carmen Luz Parot
- *I love Pinochet* (2001): Marcela Said
- *Machuca* (2004): Andrés Wood
- *Imágenes de una dictadura* (2004): Patricio Henríquez
- *La ciudad de los fotógrafos* (2006): Sebastián Moreno
- *Calle Santa Fe* (2007): Carmen Castillo
- *El Juez y el General* (2008): Elizabeth Farnsworth y Patricio Lanfranco
- *El diario de Agustín* (2008): Ignacio Agüero
- *Dawson, Isla 10* (2009): Miguel Littín
- *El mocito* (2010): Marcela Said y Jean de Certeau
- *Nostalgia de la luz* (2010): Patricio Guzmán
- *Post mortem* (2010): Pablo Larraín
- *No* (2012): Pablo Larraín
- *El botón de nácar* (2015): Patricio Guzmán
- *De vida y de muerte. Testimonios de la Operación Cóndor* (2015): Pedro Chaskel
- *Chicago Boys* (2015): Carola Fuentes y Rafael Valdeavellano
- *Habeas Corpus* (2015): Claudia Barril y Sebastián Moreno
- *Quilapayún, más allá de la canción* (2015): Jorge Leiva
- *Masacre en el estadio* (2019): Bent-Jorgen Perlmutter
- *Araña* (2019): Andrés Wood
- *Tengo miedo torero* (2020): Rodrigo Sepúlveda
- *Pacto de fuga* (2020): David Albala

ARGENTINA

- *La historia oficial* (1985): Luis Puenzo
- *La noche de los lápices* (1986): Héctor Olivera
- *La República perdida I y II* (1986): Héctor Olivera
- *Montoneros, una historia* (1995): Andrés Di Tella
- *Garaje Olimpo* (1999): Marco Bechis
- *Operación Walsh* (1999): Gustavo E. Gordillo
- *Botín de guerra* (2000): David Blaustein
- *Kamchatka* (2002): Marcelo Piñeyro
- *Flores de septiembre* (2003): Pablo Osorio, Roberto Testa y Nicolás Wainszelbaum
- *Nietos: identidad y memoria* (2004): Benjamín Ávila
- *Historias de aparecidos* (2005): Pablo Torello
- *Crónica de una fuga* (2005): Adrián Caetano
- *Argentina. La máquina de matar* (2006): Juan Antonio Sacaluga
- *Una larga noche* (2006): Carlos de Elía
- *Mundial 78. Verdad o mentira* (2008): Christian Remoli
- *La parte por el todo* (2015): Andrés Martínez, Santiago Nacif, Roberto Persano
- *La arquitectura del crimen* (2016): Federico Actis
- *Rojo* (2019): Benjamín Naishtat

URUGUAY

- *Por esos ojos* (1997): Virginia Martínez y Gonzalo Arijón
- *Los huérfanos de Cóndor* (2003): Emilio Pacull
- *Memorias de mujeres* (2004): Virginia Martínez
- *Matar a todos* (2007): Esteban Schroeder
- *Secretos de lucha* (2007): Maiana Bidegain
- *Polvo nuestro que estás en los cielos* (2008): Beatriz Flores Silva
- *Escuadrón de la muerte* (2010): Alejandro Figueroa
- *El almanaque* (2012): José Pedro Charlo
- *Zanahoria* (2014): Enrique Buchichio
- *Migas de pan* (2016): Manane Rodríguez
- *La noche de 12 años* (2018): Álvaro Brechner