

# Los restos del sujeto: memoria y testimonio de los campos de concentración

---

**Jaume Peris Blanes**

---

*Universitat de València*  
España  
jaumeperis@ono.com

## Resumen

El articulista trata de analizar la relación entre las políticas de construcción de la memoria colectiva en el Chile postdictatorial y las representaciones de los campos de concentración. Se analiza la publicación en Chile en 1996 del texto de Hernán Valdés *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*, publicado más de veinte años atrás en Barcelona, resaltando las transformaciones en la forma en que el autor presenta su texto en un momento y otro. Esas transformaciones, que afectan fundamentalmente a la relación entre experiencia y colectividad, son puestas en relación con la construcción de un sujeto de enunciación capaz de narrar los procesos de desubjetivación (en términos de Agamben) de los que el testimonio de los campos da cuenta. El análisis de todo el dispositivo enunciativo necesario para ello culmina con la propuesta de una nueva "ética de la memoria" que incluya como núcleo de articulación alguno de los elementos históricos producidos en los campos de concentración.

**Palabras claves:** memoria – representación - Chile - testimonio

**Keywords:** *memory – representation - Chili – testimony*

**Fecha de recepción:** 19-02-2002

**Fecha de aceptación:** 23-06-2002

Debería resultar obvio señalar la importancia de la producción y circulación de representaciones de los campos de concentración en la construcción de una memoria colectiva de la represión puesta en marcha por las últimas dictaduras militares en el Cono Sur. Sin embargo, creo

que aún hoy resulta novedoso plantearse la relación entre los pactos institucionales que sostienen las democracias de Chile, la Argentina y Uruguay y el tipo de mirada que éstos vierten sobre su propio pasado. Una política de la memoria convoca, necesariamente, una política de la representación, y por tanto las formas específicas de representar la represión militar y su *locus privilegiado* —los campos de concentración y de tortura— posibilitan unas formas específicas de la memoria y no otras. El análisis de algunas de esas formas (políticas) en que las representaciones de los campos se llevan a cabo va a ser, efectivamente, el objetivo de este trabajo.

Esa ligazón irreductible entre memoria y representación tiene que ver con la necesaria construcción discursiva del acontecimiento previa a toda recuperación memorística. Por ello será conveniente analizar las formas específicas en que se llevan a cabo las representaciones institucionales de los campos para poder pensar a qué propuesta de construcción de memoria son funcionales. Y será conveniente también señalar la importancia de prácticas de representación no institucionales que planteen la posibilidad de otros modos de construcción de la memoria del dolor.

En este trabajo trataré de abordar algunas de las paradojas que en torno a esta relación entre memoria y representación se generan en el testimonio de un superviviente de los campos de concentración que durante los primeros años de la dictadura de Pinochet administraron la brutal represión militar hacia todos los espacios sociales que sostenían el firme andamiaje democrático necesario para que fuera posible una experiencia como la de la Unidad Popular.

El análisis va a llevarse a cabo en tres tiempos. En primer lugar, trataré de describir el modo en que Hernán Valdés, superviviente del campo chileno Tejas Verdes, presenta públicamente su testimonio en dos momentos históricos diferentes (la España de 1978 y el Chile de 1996), proponiendo para el mismo texto dos formas diversas de incidencia en el campo político-cultural. En segundo lugar, trataré de analizar la forma en que se construye la posición del testigo en el texto y las relaciones paradójicas que se establecen entre el sujeto de la enunciación testimonial y el acontecimiento del que trata de dar cuenta. En tercer lugar, expondré brevemente los puntos fundamentales del pensamiento de Giorgio Agamben en lo referente a la posición del testigo superviviente de los campos de concentración nazis, y trataré de ponerlo en relación con lo expuesto anteriormente.

Decía que el objetivo de este trabajo era tratar de visibilizar algunos de los núcleos paradójales inscritos en el testimonio. Mi propio análisis va a apoyarse sobre una paradoja fundamental que da cuerpo a la posición teórica que lo sostiene. Es la que trata de articular dos elementos que aparentemente pueden entrar en contradicción: por una parte, se basará en una teoría del lenguaje que piensa al sujeto como efecto de discurso, es decir, como algo que se produce en el proceso de enunciación del texto; y por otra, su objeto de estudio será la representación del campo de concentración, es decir, del espacio en que no sólo se produce una desestructuración o desmoronamiento del sujeto, sino en el que la idea misma de sujeto se pone en entredicho.

Es más, en esos testimonios la figuración de los campos se anuda a la construcción textual de un yo que unifica en torno a una idea más o menos elaborada de "experiencia" (individual) la representación del universo concentracionario chileno. Es decir, que es a través de la representación del desmoronamiento de la subjetividad (en los campos) como el sujeto se construye (en el discurso). Esta paradoja fundante tanto de la posición teórica desde la que trato de hablar como del objeto que desde ella se construye, obliga a los testimonios a elaborar una serie de estrategias complejas en las que pueden leerse posicionamientos diferenciados frente al acontecimiento del que se trata de dar cuenta. Esa diversidad en las estrategias y en las posiciones enunciativas genera, como he tratado de señalar al principio, representaciones diferenciadas de los campos que son funcionales a diversas políticas de construcción de la memoria.

### **Modos de incidir en el campo cultural**

El primer testimonio importante publicado sobre los campos chilenos es *Tejas Verdes*, de Hernán Valdés, que se convierte en el texto de referencia de los posteriores testimonios chilenos, y que por ello va a ser el objeto de análisis de este trabajo, como matriz de donde surgirán diversas formas de pensar lo testimonial. Valdés publica su libro en Barcelona, en 1974, es decir, a pocos meses del Golpe de Estado que acabó con el proyecto de la Unidad Popular y que supuso la llegada al poder de Pinochet y la consiguiente implantación de una política de terror destinada a desestructurar el tejido social y ciudadano. La publicación del texto coincide con un momento de máxima preocupación internacional

por la magnitud de la represión en Chile y con la emergencia de una serie de publicaciones que denuncian la violación sistemática y regulada de los derechos humanos por parte del ejército de Pinochet.

En el prólogo a la segunda edición en castellano (1978), Valdés señala algunos aspectos relevantes tanto en lo concerniente a la génesis del texto como a sus modos de circulación. Señala, en primer lugar, el "alcance circunstancial" del texto, surgido de la necesidad de "dar voz a experiencias personales y al mismo tiempo colectivas recién vividas que corrían el riesgo de petrificarse bajo cifras más o menos globales de víctimas, de asfixiarse por el peso de los adjetivos de la información periodística" (7). En segundo lugar, ubica las dificultades de la primera edición en el clima político del final del franquismo y señala la contingencia de la política exterior española de la época como la posibilitadora de la publicación del libro. A partir de ahí, Valdés relata cómo el texto rebasa todas sus expectativas en lo concerniente a su circulación, lo cual le induce a señalar que "la función que yo le asignara al libro se cumplía con éxito: a través de cientos de testimonios yo podía saber que cada lector se había situado de inmediato en la experiencia de la víctima y que de alguna manera, en su mundo privado o en su vida pública, había reaccionado" (7-8).

Tematiza de esta forma Valdés algunos de los que más adelante se convertirán en lugares comunes de los testimonios de los campos chilenos. En primer lugar la idea de una necesidad de la enunciación del testimonio, al que se le otorga una enorme funcionalidad terapéutica,<sup>1</sup>

ligada a su capacidad de llevar a cabo una cierta evacuación de los efectos traumáticos de la experiencia vivida en los campos.

En la misma línea aborda la idea del testimonio como una "puesta en discurso" de la experiencia individual, vinculada a una experiencia colectiva, aunque dejando indeterminado el colectivo al que se le atribuye dicha experiencia. Esta idea de la dimensión colectiva de la experiencia concentracionaria es central para la interpretación que Valdés realiza de su propio texto: su legitimidad no proviene de la narración del trayecto de una subjetividad sino de la "puesta en discurso" de la experiencia de una víctima colectiva. Si bien, como señalaré más adelante, el texto se organiza a partir de una hipersubjetivización del acontecimiento, en el prólogo se propone una lectura de esa subjetividad en términos colectivos. Como veremos más adelante, esto no deja de ser una contradicción, aunque creo que revela bien de qué forma deseaba Valdés que su testimonio incidiera en la opinión pública europea.

El objetivo de esa "discursivización" de la experiencia es generar una reacción de "toma de conciencia" en el lector, a partir de su ubicación (por la identificación con el lugar de enunciación del texto) en "el lugar de la víctima".

Esta idea de la posibilidad por parte del lector de "revivir" los acontecimientos narrados es fundamental en la presentación del texto, y también (como señalaré más adelante) en la propia construcción de la voz enunciativa. Si bien en este prólogo la idea no está desarrollada, en textos de otros autores sobre lo testimonial sí alcanzará un lugar central en la reflexión sobre el testimonio. Ella implica una aparente

sustituibilidad de la experiencia, pensada como una entidad objetiva independiente del sujeto que la sufre.

Como veremos no es eso lo que ocurre en *Tejas Verdes*; donde toda experiencia se construye en y desde la subjetividad. Sin embargo, si se elabora textualmente una reconstrucción minuciosa del punto de vista de la víctima, desde donde se representa el acontecimiento: como si el lector, al identificarse con el lugar de enunciación, pudiera acceder paso por paso a la experiencia del superviviente.<sup>2</sup>

El autor vincula todo ello con su voluntad de incidir en los procesos de construcción de la memoria de la represión. Así, la construcción de la memoria tendría que ver con algo así como una "divulgación" de la experiencia concentracionaria, pero no en el sentido de una explicación, sino en el de una generalización de la experiencia terrible de los campos.

Valdés señala también en su prólogo cómo ha tenido noticia de lecturas ligeramente "desviadas" del texto, que lo leen como si se tratara de una novela. Sin negar las potencialidades novelescas de su escrito señala una diferencia irreductible entre la "experiencia más directamente vivida" y la ficción, diferencia que ese tipo de lectura estaría omitiendo. Así, aunque de un modo totalmente antiautoritario (respeta totalmente la posible lectura novelesca de su texto), trata de proponer y fijar un cierto tipo de lectura que establezca una relación directa entre hechos y narración.

En esos esfuerzos por fijar la clave de lectura, lo testimonial aparece, quizá a pesar de la propia voluntad del autor, como algo no sustancial, sostenido necesariamente por un determinado pacto de

interpretación y, por tanto, por un modo específico de circulación social. El propio autor es quien trata de dirigir ese trayecto del texto, aunque deja abiertas las puertas a modos alternativos de circulación.

Es de esa forma, en conclusión, como en 1978 Valdés arma la presentación pública de su testimonio, marcando las distancias con la forma de incidir en el campo político-cultural que tuvo en el momento de su primera aparición: "este libro no pretende seguir presentándose hoy como una denuncia inmediata de los hechos relatados...".

Sintomáticamente, la presentación que Valdés hace de su texto en la primera edición chilena, extremadamente tardía (1996), reproduce algunos de los aspectos señalados en los prólogos a las ediciones españolas, pero difiere en algunos puntos fundamentales de las líneas de sentido apuntadas en ellos. Por una parte, vuelve a señalar las dificultades de la primera edición española en el contexto del final del franquismo, anudando el destino del libro a las contingencias de las relaciones comerciales entre España y Chile. Repite también el relato del éxito editorial del libro, y su rápida traducción a numerosos idiomas. Pero ahora liga la buena acogida del texto por parte de los lectores no tanto al interés por la situación chilena como a características específicas del texto, en concreto a la específica posición con respecto a los conflictos políticos que en él toma cuerpo. Escribe: "Fue el primer testimonio de su género, y entiendo que el único no panfletario que expresó una experiencia personal de la represión".

Lo que ha sido evacuado de la presentación del texto en 1996 con respecto a la de 1978 es la dimensión colectiva de la experiencia que se narra. Si bien en la nota preliminar a la segunda edición española se hace

hincapié en la ligazón entre la experiencia individual que narra el testimonio y la experiencia de una colectividad que, aunque ambigua en su constitución, sostiene e incluye los vaivenes de la subjetividad, en la nota a la edición chilena de 1996 es precisamente eso lo que se niega.

Valdés traza una breve historia de los intentos frustrados de edición del texto en Chile: en ella señala a los grupos de poder político de la derecha y de la izquierda tradicional como los causantes de esas sucesivas frustraciones. E indica que sus reticencias se deben, precisamente, a la falta de identificación del texto con ninguno de los actores políticos del Chile de 1973 y del Chile actual. Remarca recurrentemente que el autor (él mismo) no pertenece a ningún partido político, y que "su experiencia es individual, no la sufrió en nombre del sindicato ni del partido; (...) su visión del proceso chileno es crítica, y su conducta antiheroica. Y lo que es peor: crítica fundada en su pura subjetividad" (4).

Valdés atribuye a esta desvinculación de cualquier colectivo político la postergación de la publicación del libro hasta 1996, así como al carácter del nuevo Chile ultraliberal, que se niega a mirar al pasado. Califica su testimonio en ese contexto de "aguafiestas" y de "exabrupto", situando a sus potenciales receptores, explícitamente, al "margen del discurso oficial".

Esta transformación en el lugar desde donde Valdés trata de incidir con su testimonio en la esfera pública tiene que ver, por supuesto, con las enormes diferencias del campo cultural español en 1978 y el chileno en 1996, pero también con las transformaciones en las políticas de la

memoria de 1978 a 1996 y con el diferente estatus que la figura del testigo superviviente tiene en ambos casos.

Lo que me parece interesante de la confrontación de estas dos notas preliminares es el hecho de que el mismo testimonio pueda ser presentado en primer lugar como voz de la experiencia de una colectividad y más tarde se vincule a una experiencia subjetiva desvinculada de cualquier pertenencia comunitaria. Además, en ambos casos es sobre esa afirmación (de la vinculación y de la independencia con respecto a una colectividad) desde donde Valdés trata de construir la legitimidad de su testimonio. Evidentemente ello da cuenta de una diferente economía de lo testimonial y de una diferente incidencia de este tipo de textos en el campo cultural.

Sin embargo, en la edición chilena de 1996, tras la nota preliminar de Valdés —firmada en Alemania, lo cual refuerza la desvinculación del autor con respecto a las comunidades políticas chilenas— hay un extenso prólogo de Manuel Antonio Garretón titulado significativamente "*Tejas Verdes y nuestra memoria colectiva*". En él se reivindica la edición del texto —de la que él es responsable— en ese momento histórico determinado como modo de incidir en la construcción de la memoria colectiva chilena.

Pero esa incidencia en la construcción de la colectividad se tiene que llevar a cabo, también en el texto de Garretón, desde el relato de la más estricta subjetividad individual. Es decir, lo que según ello da valor al texto y le permite producir efectos importantes en el campo político y cultural chileno es el hecho —como ya relataba el propio Valdés— de que

es un relato de experiencias "sin análisis político de la situación" (14), para el cual (se dice) el autor no está capacitado.

Garretón ancla, de ese modo, la legitimidad y la importancia del testimonio a su supuesta incontaminación con respecto a los intereses políticos de los grupos de los setenta o los noventa. También Valdés, como he señalado antes, construye su posición desde un cierto "afuera" de los posicionamientos oficiales actuales. Lo que se desprende de ello es que la memoria colectiva, totalmente ausente en el Chile postdictatorial, debe construirse a partir de la entrada en la esfera pública de una experiencia individual y subjetiva de la represión.

Lo que importa aquí, aparte de la idea de lo testimonial que subyace a estos fragmentos, es la transformación que entre 1974 y 1996 ha tenido lugar en la relación entre los conceptos de "experiencia y colectividad". En los primeros años de la dictadura pinochetista Valdés leía su propia experiencia (absolutamente subjetivada, como analizaré en el siguiente apartado) en términos colectivos, vinculando su carácter de víctima de la represión a su compromiso con una lucha histórica cuyo horizonte sólo podría ser comprensible colectivamente. Además, el hecho de dar testimonio se plantea como una "denuncia pública" (internacional) de una situación política injusta. Por el contrario, en 1996 la "denuncia" se inscribe dentro de un ámbito nacional y consiste "en hacer pública una experiencia individual" y extremadamente subjetiva de la represión. Es de ese modo como en 1996 se piensa la construcción de la memoria colectiva, como el ensamblaje no homogeneizador de diversas experiencias individuales.

Hay, por lo tanto, un cambio de paradigma en lo referente a la construcción de la memoria en torno al testimonio de Valdés. Si en 1974 la experiencia es inmanentemente colectiva, no es necesaria ninguna mediación para que su entrada en la esfera pública internacional se alinee en un trabajo colectivo de la memoria de los campos, que en ese momento histórico es identificable con la denuncia de su existencia. En cambio, cuando en 1996 Valdés desvincula su experiencia de cualquier dimensión colectiva, es necesario un proceso para que esa vivencia subjetiva contribuya a la creación de una memoria colectiva inexistente. Esa mediación necesaria tiene que ver con el gesto editorial de LOM<sup>3</sup> y de Garretón, que aseguran la entrada del texto en la esfera pública desde una posición determinada en las luchas por la representación del pasado dictatorial en el Chile actual: frente a la consistencia homogeneizadora de las identidades políticas de los setenta y su retórica ideologizante, la memoria social debe generarse a partir de la articulación de diversos relatos de subjetividades heridas.

## **II. La posición del testigo en el texto**

Lo que resulta interesante es confrontar (o iluminar una a la luz de la otra) esta presentación pública del testimonio, en la que es legible una voluntad explícita de incidir de una forma determinada en el campo cultural y político (aunque ésta se transforme radicalmente desde su primera edición española hasta su edición de 1996 en Chile) con los modos en que en el texto se genera una subjetividad determinada y se construye, en forma de relato, una experiencia específica de los campos (si es que esto, como veremos, no denota una contradicción en sí).

En *Tejas Verdes* Valdés narra su secuestro por parte de la policía pinochetista, meses después del golpe militar. Narra cómo se realiza el saqueo de su propia casa y cómo él es conducido totalmente maniatado y con los ojos tapados a algo similar a una comisaría clandestina donde los detenidos, en sus mismas condiciones, se hallan hacinados. Tras un breve interrogatorio y múltiples horas de espera, Valdés es trasladado a lo que más tarde sabrá que es el campo de concentración Tejas Verdes. Allí convive en infames condiciones con otros detenidos, que sufren la organización perfectamente racionalizada y jerarquizada del campo. El momento más duro del texto es en el que Valdés describe pormenorizadamente las sesiones de tortura a que es sometido en el mismo campo, sesiones perfectamente controladas y reguladas por altos cargos de la DINA. Tras unas semanas, y con la misma absurda arbitrariedad con que ha sido conducido al campo, Valdés es puesto inesperadamente en libertad, lo cual coincide con el final del relato.

El texto *Tejas Verdes* se articula desde su mismo subtítulo —*Diario de un campo de concentración en Chile*— en torno a la forma-diario como principio estructurante, lo que como veremos afectará tanto a la posición enunciativa como a la construcción misma del acontecimiento.

Dos elementos diferencian esa forma-diario de la idea tradicional de diario institucionalizada por cierta tradición novelesca de los siglos XVIII y XIX. En primer lugar, si en la tradición decimonónica la forma-diario, al igual que los intercambios epistolares, servía a naturalizar el proceso de escritura señalando al personaje como su productor y dejando bien claras las circunstancias de enunciación, en *Tejas Verdes* queda

claro en todo momento que aunque el texto esté dividido en días (explicitado por epígrafes marcando día de la semana, día del mes y año) no hay ninguna posibilidad material de que su escritura se lleve a cabo al ritmo de los acontecimientos descritos. De ese choque entre la idea de escritura material del diario y la imposibilidad de llevarla a cabo en el interior del campo surge uno de los conflictos más productivos del texto.

Por otra parte, el diario como forma institucionalizada de escritura se distingue de, por ejemplo, las memorias por el desplazamiento sistemático de los lugares de enunciación del texto, organizado en torno a cesuras periódicas que puntúan la temporalidad de la narración. Así, lo específico de la forma-diario sería que las transformaciones que en cada segmento presenta el sujeto de la enunciación con respecto al segmento anterior son efecto directo de los hechos narrados en él. De esa forma se vincula directamente el acontecimiento concreto y la posición enunciativa como efecto de la experiencia que de él tiene el sujeto.

Sin embargo, en *Tejas Verdes* esta idea del desplazamiento sistemático de la posición enunciativa es llevada a su extremo: se genera la ilusión de que la enunciación es rigurosamente simultánea al acontecimiento, "vaciando al sujeto de periodos de inactividad enunciativa". Es decir, si en el diario clásico el periodo "día" aparecía como el punto de anclaje temporal de las transformaciones en la posición de enunciación del sujeto, y era por ello el posibilitador de una cierta reflexión sobre los acontecimientos, ahora la "enunciación" es (digamos) "interior al acontecimiento", en tanto que ninguna distancia espacio-temporal media entre ambos.

El relato se construye, así, sobre un presente permanente, en el que el desplazamiento de la enunciación coincide con el de los acontecimientos. Nada más lejos, por tanto, de la naturalización de la escritura que, había planteado al principio, supone el uso de la formadario en la novela de herencia decimonónica. Si hacemos caso a las declaraciones de Valdés, la escritura material del testimonio ocupó un periodo de tiempo bastante breve, y su autor señala recurrentemente la práctica ausencia de elaboración literaria, debida principalmente al tipo de efectos (señalados anteriormente) que Valdés quería producir con su texto. Sin embargo, este uso de la temporalidad narrativa que liga la enunciación al acontecimiento de forma continuada y que genera incluso la ilusión de que la enunciación es interior al acontecimiento, supone un trabajo complejo de escritura que produce algunas paradojas enunciativas importantes, como más adelante señalaré.

El relato comienza con la narración de la detención de Valdés por parte de un grupo de carabineros. El enunciado, ya en este primer segmento, se haya trufado de marcas que apuntan directamente a la presencia del sujeto de la enunciación como pivote central del acontecimiento. Todo en la narración de la escena pasa por el yo, al menos a nivel sintáctico. Cada párrafo se abre con un verbo conjugado en primera persona del singular, que da paso a una seriación de frases articuladas todas ellas en torno al yo del discurso:

Ignoro cuál puede ser la expresión de mi rostro. Me descubro distraído, intentando formarme una idea de la impresión que se hacen sobre mí los tipos que tanto registran por todas partes. Estoy de espaldas a ellos. Pienso en las series de fotografías de Eva desnuda que hay en algún armario, pienso en algo peor aún, pienso en los discos, pienso en el dormitorio.

Ese tipo de estructura, que coloca al deíctico identificador del locutor del discurso en el centro de las relaciones sobre las que se construye la escena, se repite en diferentes momentos, precisamente en aquellos en que se da cuenta de una situación insoportable para el sujeto, en la que los mismos anclajes de la subjetividad comienzan a entrar en crisis. Incluso, en un momento límite en que, tras ser trasladado a un primer centro de detención y ser allí maniatado, "tabicado" y encerrado junto a decenas de personas en su misma situación, y tras varias horas de espera, aparece tematizada en el texto la función deíctica del lenguaje, que permite al sujeto apropiarse mínimamente de un espacio y de un tiempo sin más referencias posibles que la relación que en cada momento mantienen con el sujeto.

En un fragmento especialmente angustioso, en que comienza el desmoronamiento de la subjetividad como efecto de la desubicación espacio-temporal y de la emergencia de los rigores de la corporalidad, el prisionero sólo alcanza a representarse "este aquí, esta ahora", absolutamente descontextualizado del afuera necesario para que esa situación se constituya como tal:

No puedo representarme sino *este ahora, este estar aquí*, maniatado, ciego, impregnándose del avasallador olor de orines (mi silla parece estar muy próxima al urinario) que se deposita como una película contra mi paladar, transformándose más bien en gusto; *este estar-aquí* siendo invadido por el ruido infernal del grifo de agua, que desaloja casi toda otra impresión de mi cerebro, con el estómago temblando de presentimientos, con toda la atención concentrada en los pasos del o los guardas, en las voces que a veces llegan lejanamente, de otro ámbito, en ruidos de vehículos distantes, de goznes de puertas (26).

El uso de la temporalidad que arriba he analizado, junto a esta centralidad de verbos en primera persona en la organización de las relaciones sintácticas y a la hipertrofia de la deixis arman el sostén estructural de lo que anteriormente señalaba: todo en el relato pasa por el yo. Es más, cada elemento define su situación temporal y espacial en relación a la distancia que lo separa del yo que enuncia. No solo, por tanto, se genera la ilusión de una enunciación interior al acontecimiento, sino que el propio acontecimiento se construye únicamente en relación al acto de discurso que lo nombra, y concretamente al locutor de ese acto de discurso.

Pareciera como si en el momento mismo en que el sujeto comienza a desmoronarse como efecto de la dinámica concentracionaria el texto se hinchara de subjetividad —en el sentido de que todas las relaciones sobre las que se construye el acontecimiento se definen con respecto a ella—, quizás por la necesidad de sostener un lugar para enunciar que la propia dinámica de los campos hace entrar en crisis.

### III. Subjetivación y desubjetivación en los campos

Detengámonos un poco en este último aspecto. En su estremecedora y tremendamente lúcida trilogía *Homo Sacer*, Giorgio Agamben lleva a cabo un análisis de los campos de concentración nazis en el que se piensa la figura del *campo* como regulador de la desconexión de diversos elementos (régimen jurídico, territorio y nuda vida-vida despojada de su sentido político) sobre los que se sostenía la idea del estado-nación moderno. En concreto es el espacio que se abre para gestionar eficazmente la vida despojada de cualquier dimensión política que

emerge con las masivas pérdidas de ciudadanía que los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX llevan a cabo.

La figura jurídica que posibilita la emergencia de ese espacio en que el poder se relaciona con la vida sin mediación alguna del derecho es la del *estado de excepción*, que marca la inscripción del afuera del orden jurídico en su propio interior, es decir, la posibilidad (interna al propio derecho) de que el derecho sea suspendido totalmente en la relación entre el poder estatal y los individuos.

El campo de concentración, plantea Agamben, se abre en el momento en que el estado de excepción pasa a convertirse en regla, y supone el momento definitivo de la transformación entera de la política en biopolítica<sup>4</sup> en la modernidad. El objeto de la política, en ese proceso, se ha desplazado por entero a las condiciones materiales de existencia, a los procesos fisiológicos que sostienen la vida.

Como espacio biopolítico absoluto, los campos producen la última sustancia aislable del continuo biopolítico, lo que en la jerga de los campos nazis se denomina "el musulmán", el que "ha tocado fondo". Este elemento liminar, situado en el umbral de lo vivo y de lo muerto, obliga, según plantea Agamben, a replantear todas las categorías éticas tradicionales, y sobre todo obliga a revisar las ideologías de lo testimonial. El "musulmán", como efecto último de la lógica biopolítica que los regímenes totalitarios extreman pero que se halla también en el corazón de las democracias neoliberales de Occidente, supone la apertura de una zona de indistinción entre vida y muerte, entre sujeto y objeto, entre humano y no humano, entre exterior e interior.

Esa zona de indistinción, en la lectura que Agamben realiza de Primo Levi, es el objeto y el motor del testimonio. El testigo superviviente, en principio, no ha padecido la experiencia radical de la regresión del sujeto a un "haz de funciones físicas", como sí lo ha hecho el "musulmán", que por ello es para Levi el "testigo integral" de los campos, el que ha transitado por esa "zona gris" y que por ello mismo no puede, materialmente, testimoniar.

En la lectura de Agamben, lo que mueve la obra entera de Levi es testimoniar por aquellos que han tocado fondo, por los derrumbados por el régimen concentracionario, sabiendo, a la vez, que esta voluntad no puede sino fracasar. Hay, por tanto, como señala Alain Brossat en su lectura de Agamben, un "pese a todo" (129) constitutivo del proyecto de testimoniar.

Si de algo testimonia el sobreviviente de los campos es, según esto, de lo que forma el resto de lo humano, de lo que queda de humano en el musulmán. Por tanto, de lo que da cuenta el testimonio no es más que de esa separación entre el viviente y el lenguaje que tiene lugar en el campo de concentración y que se concretiza en la desubjetivación absoluta del musulmán, situado más allá de la esfera de la comunicación y del lenguaje.

Testimoniar es, de esta forma, dar cuenta de un proceso de radical desubjetivación. El sujeto del testimonio se produce, paradójicamente, en el proceso de representar el derrumbe de la subjetividad. Testimoniar es, por tanto, subjetivarse en una absoluta desubjetivación.

Agamben propone, a partir de la figura del testigo, una nueva ética que ya no puede basarse en la dignidad ni en la comunicabilidad (el musulmán se halla más allá de ambas) sino en la enunciación. La enunciación, plantea Agamben a partir de los escritos de Benveniste, supone un proceso de desobjetivación en la medida en que el individuo psicosomático debe abolirse como tal para identificarse con el pronombre que lo nombra y lo representa en la cadena significante. Pero supone, simultáneamente, el proceso en el que se produce la propia subjetividad como posición determinable en el enunciado y como garante de la experiencia que en él se pone en juego. De ese modo, en el momento en que la subjetividad emerge, adviene también una imposibilidad de hablar, de que ese sujeto que se produce como efecto de la enunciación sea también el agente de ese decir.

Agamben, en su exposición, traza un paralelismo entre esa relación entre objetivación y desobjetivación inherente a toda enunciación con el sujeto del testimonio y el proceso de desobjetivación (del musulmán) de y por el cual habla.

Vincula también la "imposibilidad de hablar" constitutiva del lenguaje tal como arriba he planteado con la "imposibilidad de hablar" (de facto) del musulmán, es decir, del testigo integral, y con la "imposibilidad de hablar" del sobreviviente, que no ha llegado al proceso límite del que da cuenta.

Así, testimoniar supondría dar cuenta de ese resto de lo humano que es el musulmán, pero también de ese resto del lenguaje que adviene en la enunciación. De lo que testimonia el superviviente es, por tanto, de

la propia imposibilidad de testimoniar, de la imposibilidad que adviene a la palabra en todo acto de decir.

Volvamos, después de esta necesaria digresión sobre los planteamientos de Agamben, al punto en que nos encontrábamos en la lectura de *Tejas Verdes*, para tratar de relacionarla con lo anteriormente expuesto. He señalado arriba cómo pueden leerse dos movimientos de signo contrario en lo narrado y en su enunciación. Si por una parte se da cuenta en el texto del proceso de desmoronamiento del sujeto como efecto de la dinámica concentracionaria, al mismo tiempo se genera un dispositivo enunciativo que hace que todos los elementos pasen por el yo, que "hincha" de subjetividad todo el texto.

En las escenas de tortura por parte de los agentes de la DINA, la fase más escalofriante del testimonio de Valdés, esa doble lógica se extrema, generando algunas paradojas enunciativas que creo se deben vincular con la forma como Agamben piensa lo testimonial.

Poco a poco la corporalidad va ganando presencia en el relato, en el que se narrativiza la progresiva escisión entre la materialidad fisiológica del protagonista y su constitución subjetiva, como efecto del tratamiento que los agentes de la DINA le deparan. En un momento la voz enunciativa se identifica con "un circuito de estremecimientos musculares y respiratorios", más adelante escribe "siento pena de mi cuerpo (...), seré sólo un cuerpo, un bulto, se entenderán sólo con él" (115).

Es de esa forma como en el testimonio toma cuerpo esa escisión fundamental: poco a poco toda dimensión subjetiva es evacuada de la autorrepresentación que Valdés produce de sí mismo, quedando como

resto la materialidad corporal, como mero soporte de los procesos biológicos. Con la aparición en el relato de la tortura eléctrica todo ello se extrema: el sujeto se desmorona definitivamente como efecto de la desestructuración del esquema corporal causada por el dolor extremo.

El proceso de desubjetivación llega al límite cuando Valdés escribe "no queda nada de mí sino esta avidez histórica por tragar aire" (117), donde puede leerse una de las paradojas sobre las que se sostiene este testimonio. Si bien no se puede ser más explícito en la idea de vaciado que supone ese "no queda nada", lo paradójico es que para enunciar ese "de mí" es necesario que algo quede, que algo reste de ese proceso de desontologización radical. Es necesario que algo quede para desde allí hablar, para desde allí atribuirse a sí mismo esa falta de ser que se nombra explícitamente en el "no queda nada".

Mi idea es que en ese bucle imposible se funda la paradoja en que se sostiene la producción de subjetividad en el texto; paradoja fundante, porque a la vez que da cuenta de un proceso de radical desubjetivación postula un sujeto fuerte como efecto (y sostén) de su representación.

Lo paradójico es que para dar cuenta de esa disolución total de la subjetividad (que toca fondo en la tortura) construye un dispositivo-sujeto tan potente como para negarse así mismo. A medida que avanza la narración de la tortura el texto se llena de espacios en que el sujeto enunciativo niega su propia condición subjetiva, hasta llegar a la incapacitación para utilizar el "yo" que durante todo el texto organizaba el discurso: "Soy -mi cuerpo es-...". A partir de esa oposición entre la primera y la tercera persona, que metaforizan la condición subjetiva y la materialidad corporal, Valdés construye textualmente la escisión que en el

campo de concentración tiene lugar en el individuo. Cosificado e interpelado por sus torturadores como un mero bulto desprovisto tanto del carácter de ciudadano (ya que se halla "desaparecido", es decir, sacado del espacio del derecho) como de cualquier atributo subjetivo, es únicamente la materialidad corporal del individuo la que "sobrevive como resto" al sujeto.

Es de ese resto del que Valdés trata de testimoniar, aun conociendo la imposibilidad de hacerlo. Y esa misma imposibilidad es la que genera las paradojas enunciativas que he tratado de analizar, y que podrían resumirse así: "allí donde nadie puede hacerse garante del discurso, algo como un sujeto imposible se sitúa en la posición del que habla, aun a sabiendas de que representa a un vacío o, en el mejor de los casos, a un resto".

Si bien es discutible pensar en una experiencia en este caso, ya que para hablar de experiencia hay que referirla necesariamente a un sujeto, la operación de Valdés consiste precisamente en tratar de narrativizar esa experiencia límite que difícilmente puede ser representada. Y para ello, como hemos visto, edifica un dispositivo-sujeto que a la vez coincide y se distancia ("no queda nada de mí") del sujeto de la experiencia y de la desubjetivación.

Volvamos, para concluir, a lo planteado en la apertura de este trabajo, la inexcusable relación entre memoria y representación y sobretodo entre memoria de la violencia dictatorial y la representación de los campos de concentración.

Los testimonios de los sobrevivientes de los campos son representaciones fundamentales en la articulación de la memoria colectiva del terror pero aquello que les da legitimidad social —relata la experiencia de alguien que vivió o presencié el horror— implica ya, de entrada, un tipo de representación en la que el sujeto que la sostiene está experiencialmente implicado. Esa experiencia es, en el caso del testimonio, individual y en el texto se construirá en paralelo a la subjetividad que la sostiene.

Por ello la omnipresencia de lo testimonial en los escenarios sociales de la memoria corre el riesgo de atomizar la experiencia de la represión, vinculándola a casos específicos y vaciando a la memoria social de su dimensión colectiva. La entrada indiscriminada de los testimonios de los supervivientes de los campos en la esfera pública sin el acompañamiento de una reflexión sobre sus propias condiciones de posibilidad puede generar una fijación de la representación de los campos a la idea de individualidad y una construcción de la memoria colectiva como una yuxtaposición de memorias atomizadas.

Creo que los prólogos de *Tejas Verdes* analizados al principio de este trabajo están atravesados por estas contradicciones, a las que no escapan, por tanto, las posibles lecturas del testimonio de Valdés. Sobretudo llama la atención cómo en 1996, es decir, en la Postdictadura en que los compromisos transicionales han conducido a una neoliberalización del mercado y la cultura, no es posible pensar una vinculación entre experiencia de la represión y colectividad que en 1974 y 1978 era evidente para Valdés. Sin embargo, la memoria de esa experiencia sí debe ser, en 1996 y en palabras del prologuista Manuel

Antonio Garretón, colectiva. Parece, por tanto, que alguna instancia tiene que mediar entre la proliferación de construcciones individuales y subjetivas del acontecimiento y su elaboración colectiva. En caso —como parece ser el del Chile postdictatorial, así como el de la memoria del exterminio nazi en EEUU— de que ninguna instancia se ofrezca como articuladora de esos relatos atomizados y produzca una elaboración del material que en ellos se pone en juego, la memoria social puede quedar fijada a imágenes del horror enormemente pregnantas (y fascinantes) pero que bloqueen tanto la reflexión histórico-política sobre la represión como el trabajo del duelo sobre los sujetos sociales afectados por el trauma de la violencia estatal.

Este es uno de los riesgos de sobrelegitimar la posición del testigo y del sobreviviente en las luchas interpretativas que atraviesan las sociedades post-dictatoriales. Annette Wieviorka, en su penetrante análisis sobre la transformación de la figura del testigo superviviente de los campos nazis (1998), señala la necesidad de articular los innumerables testimonios del horror —que en el caso del nazismo están siendo producidos industrialmente por varias instituciones, entre las cuales la dirigida por Spielberg es sin duda la más ambiciosa— con una reflexión historiográfica más distanciada que genere las condiciones de posibilidad de una comprensión no identificatoria de los relatos de los supervivientes. Creo que esa afirmación es perfectamente extrapolable a las condiciones de las democracias postdictatoriales del Cono Sur latinoamericano, y específicamente a Chile.

En el caso del testimonio analizado de Valdés, creo que es interesante tratar de pensar la posible relación entre esa colectividad que se afirma y se niega en sus diferentes prólogos y ese resto de lo humano sobre lo que, como he señalado, trata de testimoniar. Quizás el "impasse" al que aboca la noción de colectividad tenga que ver con las transformaciones históricas de la idea misma de comunidad, algo que queda fuera de los objetivos y las pretensiones de este trabajo. Lo que sí creo que se podría apuntar es a una posible ligazón entre esa idea de resto, de elemento liminar entre lo humano y lo no humano, y una nueva ética no sólo de la enunciación, sino también de la memoria, que incluya ese resto intestimoniable no sólo como objeto de reflexión sino como su propio núcleo de articulación. Es desde esa nueva ética de la memoria, que toma como motor ese elemento residual generado en los campos, desde donde se podría construir una nueva idea de comunidad, que de alguna forma tratara de articular las experiencias singulares en un horizonte más amplio.

## Notas

<sup>1</sup> Annette Wieviorka (1998) señala esta idea de la funcionalidad terapéutica del testimonio como uno de los pilares de su legitimación contemporánea, en la época que define como "la era del testigo". En los recientes atentados del 11 de septiembre en New York hemos podido asistir a una reactualización de la mitología del valor terapéutico del testimonio. Dos días después de la catástrofe, el diario *El País* transcribía el testimonio de un bombero al cual los psiquiatras movilizados para la asistencia a supervivientes en la Zona Cero habían recomendado testimoniar como modo de liberar toda la angustia que la convivencia con el horror durante horas le producía.

Si bien esta idea de la terapéutica testimonial guarda alguna relación con la cura psicoanalítica por la palabra, sólo es creíble desde la aplicación mecánica y vulgarizada de alguno de sus postulados.

<sup>2</sup> Esta idea de la posibilidad de *revivir* el acontecimiento traumático es analizada por Blas de Santos (2001), quien la alinea con otras prácticas postdictatoriales destinadas a la construcción de la memoria, pero cuyos efectos provocan más bien una deshistorización de la experiencia de las víctimas de la represión, al extraerla de su contexto originario.

<sup>3</sup> El texto se edita en la colección *Septiembre*, destinada precisamente a la construcción de una memoria colectiva del horror dictatorial a partir de la edición de textos teóricos y narrativos que lo tomen como objeto explícito.

<sup>4</sup> Foucault señala en el último tramo de *La Voluntad de saber* la transformación de las técnicas de poder en el siglo XVIII en relación al binomio vida-muerte. El poder soberano tenía un poder sobre la muerte de los súbditos: su ejercicio consiste en practicar o retener ese poder; es decir, en matar (hacer morir) o en no matar (dejar vivir). Con la modernidad el régimen del poder soberano comienza a transformarse, al entrar la propia vida en el horizonte del poder estatal. Y ello de dos formas, por una parte, a partir de lo que Foucault llama el cuerpo-máquina, de donde surgiría la idea de disciplina y de tecnología política del cuerpo. Por otra parte, a partir de la idea del cuerpo-especie, es decir, del cuerpo en tanto que soporte de los procesos fisiológicos. Esta última concepción da lugar a la Biopolítica, en el momento en que la vida en su materialidad corporal pasa a ser objetivo de las regulaciones estatales (por ejemplo en las políticas higienistas o de control de la natalidad).

## Obras citadas

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-Textos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. València: Pre-Textos, 2000.
- Brossat, Alain. "El testigo, el historiador y el juez" en Richard, Nelly. *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000: 123-34.
- De Santos, Blas. "Subjetividad, memoria, política" *Rodaballo* 13. Buenos Aires (2001): 8-15.

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1985.
- Valdés, Hernán. *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*. Barcelona: Laia, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*. Santiago de Chile: LOM, 1996.
- Wieviorka, Annette. *L'ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.