



Universum. Revista de Humanidades y
Ciencias Sociales
ISSN: 0716-498X
universu@utalca.cl
Universidad de Talca
Chile

Rojas Ávila, Rodrigo

EN LA MEDIDA DE LO (IM)POSIBLE: LAS APORÍAS DEL PERDÓN, LA MEMORIA Y EL DUELO A
40 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO EN CHILE

Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 2, núm. 28, -, 2013, pp. 169-187
Universidad de Talca
Talca, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65029321008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EN LA MEDIDA DE LO (IM)POSIBLE: LAS APORÍAS DEL PERDÓN, LA MEMORIA Y EL DUELO A 40 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO EN CHILE

*The measure of the (im)possible: The aporetic character of forgiveness,
memory and mourning to 40 years of coup d'etat in Chile*

Rodrigo Rojas Ávila *

RESUMEN

El presente artículo propone una lectura crítica de los procesos de reparación social y política en las sociedades que han sufrido episodios de violencia política, con especial atención al caso chileno. A través de una revisión de antecedentes que permiten comprender el contexto más amplio de la violencia política en el siglo XX, se analizan los principales fundamentos de los procesos de reconstrucción nacional: justicia, perdón, unidad, reconciliación. Se discute el carácter aporético de estos fundamentos, sosteniendo que solo en la medida que se permita el mantenimiento del duelo y la memoria como procesos activos en la sociedad, será posible elaborar estos episodios de violencia.

Palabras Claves: golpe de estado en Chile, genocidio, políticas de reparación, perdón, memoria.

* Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Santiago, Chile. Correo electrónico: rcrojas@uc.cl

Artículo recibido el 24 de enero de 2013. Aceptado el 25 de agosto de 2013.

ABSTRACT

This article proposes a critical reading of the social and political repair processes in societies that have suffered political violence, with special focus on Chile. This article exposes theoretical developments to understand the broader context of political violence in the twentieth century and analyzes the main foundations of the national reconstruction processes: justice, forgiveness, unity, reconciliation. We discuss the aporetic character of these grounds, arguing that only to the extent that it allows the maintenance of mourning and memory as active processes in society, it will be possible to elaborate these episodes of violence.

Keywords: Coup d' Etat at Chile, genocide, reparations policies, forgiveness, memory.

"En el momento en que asumimos el gobierno, una de las tareas que nos propusimos fue esa. Dijimos claramente que considerábamos un deber moral insoslayable hacer un esfuerzo por encontrar la verdad y hacer justicia en la medida de lo posible".¹

Este año 2013 se cumplen 40 años del golpe de estado contra el Presidente Salvador Allende. El recuerdo de los hechos de aquel entonces y de los años que sucedieron el quiebre democrático siguen siendo aún motivo de disenso entre diversos sectores de la sociedad chilena. Mientras para algunos actores sociales el golpe de estado y la dictadura de Pinochet parecen ser sólo un pasaje de la historia que debe dejarse atrás, en consideración al tiempo transcurrido y las transformaciones que ha vivido el país desde el retorno de la democracia, para otros sectores la dictadura continúa manifestando sus consecuencias en el presente. Víctimas directas de la represión, familiares –de ya tercera o cuarta generación– organizaciones del mundo social, cultural, académico y político han procurado mantener viva la memoria de un pasado reciente cuya impronta permanece vigente.

La vigencia de estos hechos puede ser ejemplificada a través de tres hitos significativos en diversos planos de la sociedad. A nivel de los protagonistas directos

¹ "La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Chile". Conferencia de ex presidente Patricio Aylwin Azócar durante la realización del I Curso Especializado en D.D.H.H. para el Cono Sur. IIDH, Ministerio de Justicia, Ministerio del Interior. Octubre 1994.

de estos hechos, valga recordar que más de 30.000 víctimas directas de la dictadura o familiares directos que testificaron, entre los años 2003 y 2005, ante la Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura (CNPPT).² Hoy, la mayoría de estas treinta mil personas circula entre nosotros. En el ámbito institucional, sólo hace unos pocos días un nuevo fallo judicial sentenció a los asesinos del cantautor Víctor Jara, proceso emblemático que nos hace recordar las tantas causas pendientes por violaciones a Derechos Humanos cuyos resultados están aún por conocer. Por otra parte, en relación a la elaboración simbólica de estos hechos, durante el año 2012 fue emitida por el canal público la serie de televisión “Los archivos del Cardenal”. Esta producción exhibió el trabajo desarrollado por la Vicaría de la Solidaridad durante los años de dictadura y retrató con crudeza y un realismo pocas veces visto en la televisión chilena, episodios de extorsión, secuestro, tortura y asesinatos realizados por los organismos estatales (Central Nacional de Inteligencia), provocando un amplio debate en la sociedad chilena sobre la veracidad de estos hechos.

El año 2003, la conmemoración de los 30 años del quiebre democrático, estuvo marcada por una evaluación del trabajo realizado por el estado chileno tanto en la reconstrucción democrática como en la reparación de las víctimas. La creación de la CNPPT para atender a aquellas víctimas excluidas de procesos de reparación previos; el perdón público pedido por parte de diversas instituciones por su responsabilidad en los crímenes cometidos; la revitalización de causas judiciales de violaciones a los derechos humanos y los anuncios de cambios constitucionales orientados a prevenir este tipo de situaciones en el futuro, fueron algunos de los hitos más relevantes de aquel entonces.

Hoy, 10 años después, es posible reconocer avances en nuestra institucionalidad heredera de los hechos del 2003. La creación del Instituto de Derechos Humanos; la práctica de una jurisprudencia que ha tendido a modificar sostenidamente el carácter de las causas, desde delitos contra las personas hacia crímenes de lesa humanidad, que impiden la aplicación de amnistía y la prescripción de las investigaciones; y la inauguración del Museo de la Memoria son ejemplos de estos cambios. No obstante, el debate social continúa abierto. “Ni

² Informe Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, 2004. Disponible en: <<http://www.derechoshumanos.net/paises/America/derechos-humanos-Chile/informes-comisiones/Informe-Comision-Valech.pdf>>. [Consultado: el 12 de enero de 2013].

perdón ni olvido” y “Dar vuelta la página” son dos consignas que se mantienen aún eficientes en un nivel discursivo en la sociedad chilena y, también, en un nivel institucional, representan una tensión no resuelta que es posible identificar en las trayectoria de la reconstrucción política chilena, que comparte elementos en común con otras situaciones donde el estado ha ejercido violencia política contra parte de su población civil.

Tanto en Chile como en otros países, los intentos de reconstrucción sociopolítica (generalmente, de carácter democrático) suelen estar orientados por los conceptos de justicia, perdón, reconciliación y unidad. Durante estos procesos, se pretende una relación secuencial de causalidad entre los conceptos aludidos. La justicia, significada en este caso como el retorno del imperio del derecho o la restitución del funcionamiento democrático de las instituciones, se configura como el pilar fundamental que guía estos procesos de reconstrucción. El perdón como el aplacamiento de los rencores y odios del pasado se exige a las víctimas como condición de posibilidad para encuentro (reconciliación) al que también son llamados todos los actores sociales: aquellos que fueron responsables por acción u omisión del ejercicio de la violencia, también aquellos que fueron testigos. La reconciliación supone ciertos acuerdos (procesos de reparación; conmemoraciones, nuevos impulsos a la constitucionalidad y pronunciamientos de compromisos “nunca más”). Con ello, se pretende alcanzar nuevamente la unidad nacional, la posibilidad de realizar un proyecto histórico común que despegue del pasado para convocar bajo nuevos llamamientos a los actores sociales.

Sin duda, estos procesos de reconstrucción política se caracterizan por contradicciones, fragilidades y desafíos que no se originan, necesariamente, por los vaivenes propios de los procesos de implementación. Estas contradicciones se enraízan en los mismos fundamentos del proceso: en las aporías constitutivas de la justicia, del perdón y del olvido.

En este artículo, pretendo realizar un examen de las exigencias que plantean los procesos de memoria y duelo colectivos, a través de una extensión a las ideas planteadas por el filósofo Jacques Derrida sobre la aporía del perdón.³ Quisiera proponer que ambos procesos –memoria y duelo colectivo– también pueden ser

³ Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

desvelados como aporías (posiblemente, secundarias en relación a la aporía de la autoridad) que complejizan más aún el panorama de las sociedades en las que se han realizado genocidios, generando exigencias irrenunciables e interminables para las instituciones políticas y sociales, que urgen a sobrepasar los discursos imperantes en relación a la justicia y la verdad “en la medida de lo posible”.

1. VIOLENCIA POLÍTICA Y PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN

Múltiples son las sociedades que durante el siglo XX experimentaron procesos de violencia política dirigida desde el Estado contra parte de su población civil. No resulta extraño, entonces, que el siglo XX haya sido denominado, por diversos autores⁴ como “el siglo de los genocidios”. El genocidio armenio en Turquía, en 1905; el genocidio por hambre, en Ucrania en 1932-33, los genocidios judío y gitano de la Alemania Nazi; el genocidio realizado por las milicias pakistaníes en Bangladesh en 1971; el genocidio camboyano perpetrado por los Jémeres Rojos entre 1975-79; la “limpieza étnica” llevada a cabo por los serbios de Bosnia, en 1992-93; o el genocidio de Ruanda en 1994 permiten ilustrar como a través de todo el siglo XX— incluso hacia finales de su última década— las masacres genocidas se repitieron en los más diversos contextos políticos y culturales.

Si bien todas estas masacres compartieron la misma lógica genocida, los diferentes contextos imprimieron a cada masacre un carácter propio, impregnándola de los códigos de la cultura local. De esta misma manera, es posible diferenciar grosso modo, los orígenes de estas matanzas colectivas: en el caso europeo los procesos genocidas en general remiten a limpiezas étnicas llevadas a cabo por regímenes totalitarios o luchas etnonacionales en Estados constituidos por diversas naciones, agrupadas en éstos a causa de tratados post-guerra (por ejemplo, el caso de la exYugoslavia). De manera similar, en el caso africano se repite esta segunda dinámica tras el “abandono” de los regímenes colonialistas. En el caso latinoamericano, la violencia de Estado característica de las dictaduras de las décadas 1960-1980, se centró en general en razones de orden político, aunque también incluyó masacres de poblaciones originarias (indios achés en Paraguay,

⁴ Bruneteau, Bernard. *El siglo de los genocidios: violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*. Madrid: Alianza Editorial, 2006; Feierstein, Daniel (comp.). *Genocidio: la administración de la muerte en la modernidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Tres de Febrero, 2005; Ternon, Yves. *El estado criminal. Los genocidios del siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

indios del Matto Grosso en Brasil). En los primeros años del siglo XXI, África y Asia nos muestran la vigencia de este fenómeno.

De manera complementaria a la realidad material del calificativo de “siglo de los genocidios”, es posible señalar que es en el momento histórico del siglo XX (y no en otro) cuando se desarrolla una definición conceptual, jurídica e institucional sobre el genocidio, que lo hace “aparecer” como una categoría pensable en su significación como “crimen contra la humanidad”. Desde los trabajos de Raphael Lemkin en 1944 y en paralelo al devenir de los Derechos Humanos, el campo de las ciencias sociales ha sido terreno de amplios debates en torno al genocidio, caracterizados por la falta de consensos en cuanto a los alcances y límites de éste, en cuanto a los grupos de víctimas involucrados, a los modos de medir la intencionalidad del genocidio y al grado del aniquilamiento que permitan catalogar a un genocidio como tal. En el campo jurídico, la definición de genocidio se sancionó en 1948 (en la Convención de la Organización de las Naciones Unidas sobre Prevención y Sanción del Delito de Genocidio) y a partir de este momento, la deriva legal ha transitado a través de la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes contra la humanidad, en 1968; el establecimiento de la Corte Penal Internacional en 1998 y de los Tribunales Penales Internacionales para la ex Yugoslavia (1993), Ruanda (1994), Timor Oriental (2002); Camboya y Sierra Leona (2003), estos últimos a comienzos del siglo XXI.

Sin embargo, el genocidio como manifestación de una violencia política estatal y como crimen contra la humanidad manifiesta aún problemas que las definiciones del campo del derecho no logran resolver. No se trata sólo de aspectos legales, por ejemplo, la imprescriptibilidad o las amnistías; las competencias de tribunales nacionales o internacionales para juzgar estos crímenes; sino también éticos e, incluso, filosóficos: ¿Qué hay en juego en la comprensión de un crimen como “crimen de lesa humanidad”? ¿Cuál (y cómo se establece) el límite de esa humanidad aludida? ¿La magnitud de este tipo de crímenes puede ser concebida dentro de un sistema penal? y, evidentemente, políticos: ¿cómo reorganizar la vida en común a la sombra de estos crímenes horrorosos?

En relación a este último aspecto, desde diversas perspectivas se ha analizado

las consecuencias de los actos genocidas en el entramado social, en las relaciones entre los individuos, la institucionalidad, el espacio simbólico compartido.⁵ De un modo que podemos considerar ominoso –siguiendo la conceptualización Freudiana del retorno de aquello consabido y familiar, que deviene desconocido⁶– la relación de las víctimas, sus deudos y cercanos con los victimarios, cómplices o testigos revela las distancias (incommensurables) de una vida en común que, no obstante, continúa en un territorio, en un sistema institucional, en un soporte simbólico compartido. No se trata de una fragmentación social, sino más bien, de un desgarro.⁷ El abismo que crea la experiencia genocida (que es también, en algún sentido, fratricida y parricida, aunque se haya desconocido todo vínculo con el otro) se sitúa en el orden de lo impensable, lo imborrable o lo imperdonable.⁸

Ahora bien, muchas sociedades (entre ellas, la chilena) han intentado franquear este abismo a través de una vía política que suele responder a un mismo patrón: hacer justicia; a través de la justicia, perdonar; a través del perdón, lograr la reconciliación y por ella, restablecer la unidad de la nación.⁹ Si bien no se trata de conceptos necesariamente relacionados (y menos aún, secuenciales) en la experiencia internacional éstos procesos parecen operar como eslabones de una cadena que supone lazos de ilación, que han orientado las tentativas de reconstrucción social. Siguiendo las ideas de Lefranc,¹⁰ en los países en los que la violencia estatal ya ha concluido, los intentos de reconstrucción se ha trazado a partir de cuatro objetivos fundamentales: la estabilización política; la invención de una forma de justicia, que sea un paliativo a la justicia penal desacreditada y no operante; la restauración de la “dignidad” de las víctimas y el establecimiento de un relato histórico racionalmente consensuado, dialogado entre distintos actores sociales. Pese a los diferentes alcances de estos objetivos, se actúa bajo el supuesto de que todos ellos favorecerían la estabilización de la nueva democracia, pero también, podrían posibilitar su profundización, mejorando el funcionamiento

⁵ Torres Rivas, Edelberto. “Reflexiones sobre el terror, la violencia, el miedo y la democracia”. En Kees Koonings y Dirk Kruijt (eds.). *Las sociedades del miedo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, (2002): 297-312.

⁶ Freud, Sigmund. *Lo ominoso* (1919) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, (1991): 215-25.

⁷ Piralian, Helene. *Genocidio y transmisión*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁸ Puget, Janine y Kaës, René (comps.). *Violencia de estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Lumen, 2006.

⁹ Loveman, Brian. y Lira, Elizabeth. *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932*. Santiago de Chile: LOM Editores, 1999; Loveman, Brian y Lira, Elizabeth. *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994*. Santiago de Chile: LOM Editores, 2000.

¹⁰ Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2005.

pluralista de la vida política, o la regulación de la violencia. En este sentido, la idea de “reconciliación” se ha convertido en el discurso dominante para orientar los procesos de “transición política” de estos países, transición que marca el paso entre un pasado de violencia y la esperanza de una futura “paz social”, donde estos actos no sucedan “nunca más”.¹¹

Junto con ello, se han implementado sistemas de investigación histórica, las “Comisiones de Verdad”,¹² para intentar esclarecer la vulneración de los derechos humanos en el pasado y asegurar su protección futura. En general, el fruto del trabajo de estas comisiones es un Informe público y oficial, que contiene información sobre los hechos, las víctimas –pero no de los victimarios– y algunas recomendaciones para promover la reparación de las víctimas, la reconciliación nacional y el desarrollo de nuevas políticas de derechos humanos para el futuro.¹³

Las Comisiones de Verdad comparten, mayoritariamente, un interés historiográfico por establecer una verdad oficial de los hechos ocurridos en el pasado, y promover pactos sociales para la convivencia futura. En este sentido, se orientan hacia el reconocimiento de la historia “reprimida” de la violencia, étnica o política ejercida hacia ciertos grupos sociales y el establecimiento de medidas de reparación para las víctimas individuales y colectivas, materiales y simbólicas (monumentos, conmemoraciones). La materia de competencia de las Comisiones ha sido la muerte y desaparición de personas, a través de mecanismos de recolección de información que buscan ser objetivos, principalmente recolección y análisis de documentos y en algunos casos, exhumaciones. Como se señaló, la principal finalidad de las Comisiones ha sido la entrega pública de un Informe sobre el pasado, que recuerde y trasmita lo sucedido a posteriores generaciones. Sin embargo, usualmente la información sobre los victimarios se beneficia de mecanismos de amnistía, y no puede ser utilizada para seguir procesos judiciales en su contra, también bajo la premisa de los principios de “reconciliación”, “unidad” y “perdón”.¹⁴

¹¹ Lira, Elizabeth. “Del reconocimiento a la reparación”, *Revista Mensaje* 528 (2004): 134-139.

¹² Bronkhorst, Daan. *Truth and Justice: a guide to truth commissions and transitional justice*. Amsterdam: Amnesty International Publications, 2006.

¹³ Hamber, Brandon. “Repairing the irreparable: dealing with double-binds of making reparations for crimes of the past”, *Ethnicity and Health* 5/3 (2000): 215-226.

¹⁴ Bloomfield, Kenneth. “How should we remember? Issues to consider when establishing commissions and structures for dealing with the past”. En Hamber Brandon (ed.). *Past Imperfect: Dealing with the Past in Northern Ireland and Societies in Transition*. Derry/Londonderry: INCORE, (1998): 50-55.

Todo esto torna aún más problemático el concepto de “justicia” invocado en estos procesos: el quiebre del Estado de Derecho al momento del genocidio y la actual convivencia entre grupos civiles partidarios de la masacre y grupos de víctimas; complejizan la legitimidad y la real posibilidad de establecer justicia (penal) en tiempos de “transición”. Por ello, modelos alternativos como el de “justicia restaurativa”, implementado en Sudáfrica,¹⁵ o el modelo de justicia como “trabajo de luto” en el caso chileno, intentan ofrecer una solución a este aspecto problemático.¹⁶

No obstante el mayor o menor grado de cumplimiento de los objetivos de la “reconstrucción social”, en estas sociedades persisten las grandes dificultades para restablecer una convivencia que no sólo sea pacífica –lo que usualmente logra mantenerse– sino democrática y realmente inclusiva. Las bajas constantes en los niveles de participación (tanto en participación en elecciones como a través del espacio de la sociedad civil organizada), la desconfianza ante las instituciones políticas y jurídicas y, sobretodo, los cuestionamientos acerca de cómo la “estabilización de la democracia” toma la forma de un pacto entre élites –constituidas por los ex y actuales gobernantes– sin que este acuerdo posea un correlato necesario en el entramado social de estos países; que estos pactos consideren a menudo indultos y amnistías jurídicas, que impiden el cumplimiento de las demandas de justicia de los grupos victimizados; que la dignificación de las víctimas omita el carácter político de la agresión a la que fue sometida, reduciéndolo a un carácter “moral”, centrado en el sufrimiento de la víctima y, finalmente; sobre el establecimiento de relatos históricos con consignas unitarias –proyecto político futuro común– que intenta “dar vuelta la página” a los conflictos del pasado, los cuales resultan prematuros e intrusivos respecto de los procesos de elaboración social sobre aquel pasado traumático¹⁷ (Lefranc, 2005).

Precisamente, el carácter “calculado” de las fórmulas de reconstrucción, en relación a la justicia, el perdón, la reconciliación, la memoria y los procesos de “duelo”, parece ser una de las grietas que amenaza sus posibilidades de éxito.

¹⁵ Van der Merwe, Hugo. “National narratives versus local truths: The truth and reconciliation commission’s engagement with Duduza”. En Deborah Posel & Graeme Simpson (eds.). *Commissioning the Past: Understanding South Africa’s Truth and Reconciliation Commission*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, (2002): 269-281.

¹⁶ Van Lefranc, Sandrine. *Aquello que no se conmemora. ¿Democracias sin un pasado compartido?*, Revista de Ciencia Política XIII/2 (2003): 231-240.

¹⁷ Ibíd.

¿Puede la justicia circunscribirse a sus condiciones legales? ¿Puede el perdón tener por objeto algo calificado como irreparable? ¿Puede la memoria consolidarse en un relato consensuado y unificado? ¿Puede un duelo prescribirse y concluirse? Resulta evidente que en sociedades como la chilena, estas preguntas pueden tener una respuesta afirmativa, al menos en términos de las políticas implementadas. Sin embargo, conceptualmente ¿puede conservarse la afirmatividad de estas respuestas o debemos sospechar de éstas?

2. DERRIBA: LAS APORÍAS DEL PERDÓN

Al analizar el estatuto del perdón en la entrevista con Michel Wieviorka publicada bajo el nombre “El siglo y el perdón” (2003), Jacques Derrida realiza una revisión crítica sobre la resolución de episodios de violencia política. Sin dudas, el filósofo se muestra escéptico frente a la traducción precisa del “perdón” a formas jurídicas o institucionales. Derrida insistirá en mostrar que el perdón no puede ser el propósito de otro fin, por ejemplo, la reconciliación nacional. Tampoco podrá demandar condiciones para ser otorgado ni entregarse como moneda de cambio (que en este caso se oculta bajo la fórmula “perdonar para dar vuelta la página”).

El perdón, para Derrida, no puede restablecer una normalidad entre los actores ni en la historia, pues no es una experiencia normalizante, neutralizante, o que pueda restituir un equilibrio. El perdón, en contraste, posee un carácter de excepcionalidad que sustraе de los fines previamente señalados: se trata de un evento extra-ordinario, que se instala en aquel espacio parojoal de su posibilidad como imposible. Señala Derrida:

“Correré entonces el riesgo de enunciar esta proposición: cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica”.¹⁸

¹⁸ Derrida, Jacques, Ibíd., 12.

¿Cuál es la prueba de lo imposible a la que alude Derrida? Para el filósofo francés, de trata de una experiencia aporética. El perdón no encuentra su sentido o pureza cuando se entrega a actos que se pueden calificar como “perdonables”. Al hacer esto, de manera implícita se estaría reconociendo una justa medida, una adecuación, entre el daño recibido y el perdón otorgado. Más allá de la exacta coincidencia de valores, es el mismo hecho de la medida (que implica una lógica de intercambio en la que el perdón no opera) la que aleja al perdón de su carácter más originario. El perdón, para Derrida, es un don, una gratuidad que se da sin exigir nada a cambio. Perdonar algo “perdonable” significaría asignar un valor al perdón en función del valor de aquel acto perdonable. El perdón, señalará Derrida, no prosigue esta lógica funcional, escapa a ella. Por ello, su condición de posibilidad es que aquel acto a ser perdonado carezca de todo valor, de toda medida: se torne infinito, incalculable. Sólo de esa manera la función del perdón carecerá de sentido. Y para Derrida el perdón, por naturaleza, carece de esta intencionalidad, de propósito, de función (compensatoria, expiatoria, elaboradora) en tanto lo único que se puede perdonar es, precisamente, aquello que se erige como imperdonable. Explica el autor:

“Para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el sentido común concuerdan por una vez con la paradoja: es preciso, me parece, partir del hecho de que, sí, existe lo imperdonable. ¿No es en verdad lo único a perdonar? ¿Lo único que invoca el perdón? Si sólo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama el “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e implacable, sin piedad: el perdón perdona sólo lo imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, si lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable. Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es im-possible”.¹⁹

En esta formulación, lo imperdonable aparece como una incógnita que no puede ser saturada, comparada ni cuantificada. Con este gesto, Derrida establece “locas” exigencias para quien perdoná, pero también para quien es perdonado. Para el primero, el desafío parece ser más evidente (pero no por ello menos imposible): perdonar lo imperdonable.

¹⁹ Ibíd., 12 y 13.

No obstante, y de un modo menos visible, la exigencia a la que queda sometido quien es perdonado se sostiene también en una paradoja: sentirse perdonado por algo que no tiene perdón, es decir, mantener el acto (perdonado) en una apertura de su imperdonabilidad. ¿Qué podría significar esto? Que quien es perdonado debe reconocer por el acto perdonado una responsabilidad inagotable. No se trata de saldar una deuda (a través de una multa o con las *penas afigidas*, es decir, a través de un intercambio que tiende a neutralizar, a compensar el acto) sino de sostenerse como responsable de un acto cuya medida siempre será excedente.

Esta apertura del acto perdonado en su des-medida –pese a ser perdonado– es la que parece permitir mantener un tránsito entre lo irreparable y lo perdonable. En contraste con la postura de autores como Jankélévitch, Derrida puede afirmar el perdón aún de aquello irreparable, pero eliminando la noción de expiación, de absolución del acto vía un perdón que se instale como equivalencia, como compensación. De esta manera:

“Para Jankélévitch, desde el momento en que ya no se puede punir al criminal con una “punición proporcional a su crimen” y que, en consecuencia, el “castigo deviene casi indiferente”, uno se encuentra con “lo inexpiable” –dice también “lo irreparable” [...] De lo inexpiable o lo irreparable, Jankélévitch deduce lo imperdonable. Y lo imperdonable, según él, no se perdoná. Este encadenamiento no me parece evidente. Por el motivo que expuse (¿qué sería un perdón que sólo perdonara lo perdonable?) y porque esta lógica continúa implicando que el perdón sigue siendo el correlato de un juicio y la contrapartida de una punición posibles, de una expiación posible, de lo “expiable”.²⁰

Fuera de la lógica de la expiación, de las condiciones y de la proporción, el perdón se instala en el pensamiento derridiano como una “locura de lo imposible”. Sin embargo, con ello no se quiere dar cuenta de una exigencia inalcanzable, que puede ser resignada por su inviabilidad. La aporía del perdón (perdonar lo imperdonable) es lo que desestabiliza toda construcción reduccionista del éste, introduciendo la sospecha cuando uno de los dos términos de la aporía pretende ser superado (el perdón como un acto de proporciones, de compensaciones; lo imperdonable como algo expiable). Volveremos sobre esta idea. Pero Derrida también advierte una nueva tensión entre el perdón –sólo posible en su imposibilidad– y sus condiciones de realización, de efectividad. La paradoja se

²⁰ Ibíd., 16.

instala nuevamente no para ser resuelta, sino para exigir que cada polo mantenga su lugar y no colapse en el otro. Comenta Derrida:

“nuestra idea del perdón se derrumba desde el momento en que se la priva de su polo de referencia absoluto, a saber, de su pureza incondicional, no obstante continúa siendo inseparable de lo que le es heterogéneo, a saber, el orden de las condiciones, el arrepentimiento, la transformación, cosas todas que le permiten inscribirse en la historia, el derecho, la política, la existencia misma”²¹

Pues aunque el perdón excede las condiciones de la efectividad, no supone simplemente abandonarlas, con lo cual no habría perdón efectivo y sólo se trataría de una fantasmagoría. El perdón debe acontecer, debe tener lugar en la realidad y para ello:

“Estos dos polos, el incondicional y el condicional, son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles uno al otro. Sin embargo, son indisociables: si se quiere, y si es preciso, que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que venga, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de todo tipo (psico-sociológicas, políticas, etc.). Es entre esos dos polos, irreconciliables pero indisociables, donde deben tomarse las decisiones y las responsabilidades”²².

3. DUELO Y MEMORIA COLECTIVA: APORÍAS Y EXIGENCIAS

El análisis que realiza Derrida sobre el perdón posibilita pensar también otras aporías –emparentadas con ésta– que también se ponen en juego al pensar en procesos de reconstrucción política. En este sentido, tanto la memoria como el duelo (en este caso, como procesos colectivos) se nos revelan fundados en paradojas que parecen llevar la misma marca de “la prueba de la imposibilidad” que Derrida asigna al perdón. Para desarrollar estas ideas, utilizaremos las representaciones auxiliares que el psicoanálisis ha desarrollado en relación a estos dos procesos.

En *Duelo y Melancolía*,²³ Freud se esfuerza en reconstruir el proceso de duelo, desentrañando sus diferencias con la afección melancólica, cuyas

²¹ Ibíd., 23.

²² Ibíd., 24.

²³ Freud, Sigmund. *Duelo y Melancolía* (1917 [1915]) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, (1991): 237-255.

consecuencias para la vida anímica se revelan más nocivas. Pese a este esfuerzo, Freud evita calificar la normalidad o anormalidad de estos procesos. Es más, parece obviar intencionadamente cualquier calificativo sobre el curso esperado de ambos procesos. Sólo parece haber una constatación de los hechos, un esclarecimiento metapsicológico y un silencio (respetuoso) sobre la experiencia singular frente a la pérdida. Este silencio de Freud resulta indicativo de que el proceso de duelo también parece conducir a una aporía: la pérdida (en la vivencia subjetiva) entra en el orden de lo incomparable, por ser una experiencia incommensurable en su significado. Nadie puede prescribir cuál es la medida en que se debe extrañar al objeto perdido, menos aún, en que plazos o bajo qué condiciones este debe ser resignado. Nadie puede establecer una “justa medida” (en el sentido de una adecuación) entre la valía del objeto para la persona y la magnitud del duelo. Cierto es que la psiquiatría ha intentado establecer los márgenes entre el duelo “normal” y el duelo “patológico”, con una pretensión normalizadora, aunque en términos de la experiencia concreta, lo que se pierde jamás podrá ser recuperado. Lo que define la pérdida es, precisamente, su carácter de ausencia definitiva.

Freud, al reconstruir la elaboración del proceso de la pérdida de un objeto muestra como resultado final de este proceso la posibilidad volver a disponer de la energía libidinal para investir un nuevo objeto, lo que supone que el que se ha perdido no podrá volver a encontrarse, a presentarse. ¿Puede entonces resolverse el duelo de un ausente, de algo que permanecerá para siempre perdido, ajeno, extrañado?

El psicoanalista anuncia dos posibilidades en la tramitación de la pérdida: el duelo y la melancolía, con su contraparte, la manía. Sin embargo, los límites entre las dinámicas de estos procesos son difusos. Es posible pensar que el duelo sólo puede tramitarse entre la melancolía y la manía. La melancolía caracteriza un proceso en el que el objeto no se resigna, sino que “su sombra cae sobre el yo”, es decir, es introyectado, una parte del yo se identifica con ella y eterniza su presencia (en su ausencia). En la manía, en tanto, se niega, se triunfa sobre y se desprecia la pérdida, compulsivamente. Entre ambas, se inscribe la posibilidad del duelo, cuya naturaleza resulta paradojal: el duelo, entonces, sólo se supera al mantenerse insuperable: el dolor no cesa, la herida se mantiene siempre abierta, y sin embargo se sigue con la vida. No existe algo así como una “resolución definitiva” o un

“final de duelo”. Si lo hubiera ¿no dudaríamos sobre éste como algo maníaco en el sentido antes descrito?

Si pensamos en los procesos colectivos posteriores a los episodios de violencia política, podemos extraer las exigencias que esta nueva aporía implica. No sólo se trata del desafío “imposible” para las víctimas de superar lo insuperable de las pérdidas reales (de sus familiares, de parte de sus vidas, de sus cuerpos, de la confianza en el otro, etc.) sino que también –y en consonancia con la apertura del acto irreparable– se trata de una exigencia social y política de sostener la apertura del duelo mismo. Sin medida de años, generaciones o plazos; sin la proporción de conmemoraciones o reparaciones entregadas; y fundamentalmente, sin las prescripciones en relación a la necesidad de “cerrar” procesos históricos (dar vuelta la página, mirar al futuro, enfrentarse a los desafíos del mañana), la vida en común exige tolerar el duelo como algo insuperable, como una pérdida que nunca tendrá sustitución pero que en esta apertura encuentra, precisamente, su posibilidad de superación.

De manera similar, la memoria parece constituirse en una articulación paradojal entre la presencia y el olvido. En el sistema freudiano, la memoria surge en reemplazo de la conciencia. Para Freud,²⁴ la conciencia es un sistema percepción-conciencia que se agota en su propio devenir: no puede registrar pues, cual lente que se quedara fijo con una imagen, no podría seguir recibiendo nuevas impresiones. Por ello Freud supone un segundo sistema, mnémico, que conservará las impresiones recibidas por la conciencia. Lo interesante de esta representación del proceso de memoria son las características que Freud otorga al sistema mnémico: se trata de inscripciones que persisten, de huellas mnémicas que se mantendrán siempre *eficientes* (es decir, que causando efectos), superando de esta forma la metáfora de la memoria como un archivo neutralizado y neutralizable. Lo cierto es que para que algo se constituya en memoria debe abandonar la percepción-conciencia, pero ello garantiza su inscripción indeleble en el aparato psíquico, donde el olvido no es posible: lo inscripto puede ser reprimido, desmentido o desestimado, pero nunca eliminado.

²⁴ Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños* (1900) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Esta conceptualización permite pensar también en la aporía de la memoria: para que algo se inscriba como memoria necesita dejar de ser presente, es decir, abandonar la conciencia, permanecer ignorado, en ausencia, “olvidado”. Sin embargo, no se trata de un olvido que destituye (o que languidece el recuerdo para después restituirle su energía), sino, al contrario, de una inscripción que instituye y determina: el recuerdo es una huella eficiente, que actúa sobre el aparato psíquico y lo modifica. En palabras más simples: para recordar parece ser necesario dejar que algo se inscriba como recuerdo, es decir, que se aleje del presente, a la vez que se mantenga efectivamente como presente. No se trata de un doble movimiento, de una secuencia de percepción-transcripción-almacenamiento-recuperación, sino de una articulación en el concepto mismo de memoria.

Al llevar estas ideas al tema que hemos tratado, nuevamente surge la exigencia que brota desde esta aporía: recordar abre la temporalidad de un pasado presente, que no puede ser clausurado ni disociado. Más bien se trata de una simultaneidad de pasados que se transfiguran como presente. Frente a ello, la vida en común no puede sino dejar atrás ciertos hechos para poder inscribir lo novedoso, pero no puede dejar de experimentar los efectos siempre presentes de aquella memoria que es siempre memoria viva. Como escribe Mario Benedetti, “el olvido está lleno de memoria”.

4. DESDE LO POSIBLE HACIA LO IMPOSIBLE

Los procesos de violencia política sin dudas poseen efectos traumáticos para las sociedades y para el entramado político que, desgarrado, intenta recomponerse. Ahora bien, en estos intentos de reconstrucción la naturaleza aporética del duelo y la memoria nos exigen, al igual que el perdón, a un esfuerzo de evitar reducir las tensiones y las experiencias colectivas traumáticas bajo fórmulas que pretendan cesar de un modo definitivo aquello que se revela como incommensurable (el horror, lo irreparable, la pérdida, lo imborrable).

En su estudio antropológico de los genocidios, Jean Frigolé²⁵ expone con agudeza como la lógica genocida es una tendencia de supresión de cualquier vestigio de la cultura sometida. Ello implica la muerte física de los individuos y la destrucción de su patrimonio, pero también una muerte simbólica de toda

²⁵ Frigolé, Joan. *Cultura y Genocidio*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003.

posibilidad de recreación de aquella cultura, a través violaciones y mutilaciones genitales, arruinando la tierra de cultivo, imponiendo el desuso de lenguaje, prácticas sociales y manifestaciones artísticas y, sobretodo, de un olvido de la tradición y del acto genocida. La orfandad de memoria, tomando las palabras de Pedro Milos,²⁶ es una manera de producir una desafiliación respecto al origen, un quiebre en la descendencia que asegure la derrota de las víctimas.

Tras estos episodios muchas veces se busca la justicia y la cohesión social) con ciertas pretensiones totalizadoras que intentan buscar proporciones, ajustes o compensaciones que neutralicen los hechos de violencia, estableciendo un valor de cambio (nótese en ello como interviene esta idea en el concepto mismo de “*medidas de reparación*” que en general se han establecido en el marco de las políticas de reconstrucción social) para implementar lo que Derrida irónicamente llama una “terapia de reconciliación”.

Contra todos los llamados a dar vuelta la página, a no seguir victimizando a ciertos sectores sociales, a creer que ha pasado mucho tiempo, que los culpables ya pagaron con su sufrimiento, es necesario oponer la fractura de lo im-perdonable, de lo in-olvidable, de lo im-procesable, todas aquellas pruebas de lo im-possible que permiten que el perdón, la memoria y el duelo sean realmente posibles.

En nuestro país (y probablemente, también en muchos otros) los procesos transicionales post violencia política han conducido orientados por la verdad, la justicia y la reparación *en la medida de lo posible*. Pero si de algo podemos sospechar es que la verdad, la justicia o el perdón no tienen medida. O si la tienen, esta es la medida de lo imposible.

REFERENCIAS

Bloomfield, Kenneth. “How should we remember? Issues to consider when establishing commissions and structures for dealing with the past”. En Hamber Brandon (ed.). *Past Imperfect: Dealing with the Past in Northern Ireland and Societies in Transition*. Derry/Londonderry: INCORE, (1998): 50-55.

²⁶ Milos, Pedro.”¿Huérfanos de memoria?”, *Revista Mensaje, Edición Especial: Chile, 30 años después*, 522 (2003): 30-34.

- Bronkhorst, Daan. *Truth and Justice: a guide to truth commissions and transitional justice*. Amsterdam: Amnesty International Publications, 2006.
- Bruneteau, Bernard. *El siglo de los genocidios: violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- Feierstein, Daniel. (comp.). *Genocidio: la administración de la muerte en la modernidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Tres de Febrero, 2005.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños* (1900) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- , *Duelo y Melancolía* (1917 [1915]) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, (1991): 237-255.
- , *Lo ominoso* (1919) en *Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, (1991): 215-25.
- Frigolé, Joan. *Cultura y Genocidio*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003.
- Hamber, Brandon. “Repairing the irreparable: dealing with double-binds of making reparations for crimes of the past”, *Ethnicity and Health* 5/3 (2000): 215-226.
- Informe Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, 2004. Disponible en: <<http://www.derechoshumanos.net/paises/America/derechos-humanos-Chile/informes-comisiones/Informe-Comision-Valech.pdf>>. [Consultado: el 12 de enero de 2013].
- Lefranc, Sandrine. “Aquellos que no se conmemora. ¿Democracias sin un pasado compartido?”, *Revista de Ciencia Política* XIII/2 (2003): 231-240.

- Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2005.
- Lira, Elizabeth. “Del reconocimiento a la reparación”, *Revista Mensaje* 528 (2004): 134-139.
- Loveman, Brian y Lira, Elizabeth. *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932*. Santiago de Chile: LOM Editores, 1999
- , *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994*. Santiago de Chile: LOM Editores, 2000.
- Milos, Pedro. “¿Huérfanos de memoria?”, *Revista Mensaje, Edición Especial: Chile, 30 años después* 522 (2003): 30-34.
- Piralian, Helene. *Genocidio y transmisión*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Puget, Janine y Kaës, René (comps.). *Violencia de estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Lumen, 2006.
- Ternon, Yves. *El estado criminal. Los genocidios del siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- Torres Rivas, Edelberto. “Reflexiones sobre el terror, la violencia, el miedo y la democracia”. En Kees Kooninngs y Dirk Krujitz (eds.). *Las sociedades del miedo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, (2002): 297-312.
- Van der Merwe, Hugo. “National narratives versus local truths: The truth and reconciliation commission’s engagement with Duduza”. In Deborah Posel & Graeme Simpson (eds.). *Commissioning the Past: Understanding South Africa’s Truth and Reconciliation Commission*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, (2002): 269-281.