

De cómo la memoria ocupó el lugar de la utopía
(A los 100 años de Salvador Allende)

*Pablo Aravena Núñez**

Los últimos minutos del documental *Salvador Allende* de Patricio Guzmán (2004) están ocupados por la lectura que el poeta Gonzalo Millán hace de su poema “53” contenido en el libro *La Ciudad* (Quebec, 1979).

53.

El río invierte el curso de su corriente.
El agua de las cascadas sube.
La gente empieza a caminar retrocediendo.
Los caballos caminan hacia atrás.
Los militares deshacen lo desfilado.
Las balas salen de las carnes.
Las balas entran en los cañones.
Los oficiales enfundan sus pistolas.
La corriente se devuelve por los cables.
La corriente penetra por los enchufes.
Los torturados dejan de agitarse.
Los torturados cierran sus bocas.
Los campos de concentración se vacían.
Aparecen los desaparecidos.
Los muertos salen de sus tumbas.
Los aviones vuelan hacia atrás.
Los “rockets” suben hacia los aviones.
Allende dispara.
Las llamas se apagan.
Se saca el casco.
La Moneda se reconstituye íntegra.
Su cráneo se recompone.
Sale a un balcón.
Allende retrocede hasta Tomás Moro.
Los detenidos salen de espalda de los estadios.
11 de Septiembre.
Regresan aviones con refugiados.
Chile es un país democrático.
Argentina es un país democrático.
Las fuerzas armadas respetan la constitución.
Uruguay es un país democrático.
Los militares vuelven a sus cuarteles.
Renace Neruda.
Vuelve en una ambulancia a Isla Negra.
Le duele la próstata. Escribe.
Víctor Jara toca la guitarra. Canta.

* Licenciado en Historia y Magíster © en Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Profesor Investigador del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI) de la Universidad de Viña del Mar. Académico del Instituto de Historia y Cs. Sociales de la Universidad de Valparaíso y del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María.

Los discursos entran en las bocas.
El tirano abraza a Prat.
Desaparece. Prat revive.
Los cesantes son recontractados.
Los obreros desfilan cantando.
¡Venceremos!

Puesto al final del documental, como acuarelado por la mala conservación de la cinta, el poeta Gonzalo Millán viene a ser nuestra versión del *Angelus Novus*: “bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado” dice Benjamin en la Tesis IX. Millán está puesto a mirar desde el fin del relato de la catástrofe, tratando de recomponer con la palabra lo que ha sido muerto y destrozado por el hierro. En su poesía la realidad pasada anda en reversa, pero no por pura nostalgia. No recompondrá nada. Luego de lo que pasó, y con su poesía, nunca seremos los mismos: desaparecimos junto con ese país que era Chile. Su poesía logra esto al refregarnos la ficción reconstitutiva en la cara. Logra empujarnos a lo real en el revés de su lectura. Es una amarga ironía.

Desde luego esta no es la interpretación más inmediata, el poema de Millán suele ser recepcionado como el mandato de reconstruir lo destruido, de retomar lo inconcluso, de recuperar el proyecto vencido. Se lo lee en una variante ética –pretendida también política– que al acentuar el nivel más superficial del poema como un “imperativo” descarta su resto de sentido. Le pasa lo peor que le puede pasar a la poesía: ser consigna. (Para el caso, de una causa que no existe).

Comprender como un sentido se impone o prevalece sobre otro no es tarea fácil, sólo aspiro a mostrar como se proyecta sobre la poesía de Millán un particular –aunque extendido– tipo memoria que al apostar por el significado “evidente” del poema nos confirma en otras verdades demasiado cómodas como para ser confiables. Quizá sea mejor plantear con claridad la sospecha: con la poesía de Millán –y a pesar de ella– se extiende una clave de rememoración que no está acorde con las necesidades de nuestro presente. La dolida y subversiva memoria de fines de los setenta puede ser hoy un mero gesto, no sólo desactivada de toda potencia movilizadora, sino con unos efectos verdaderamente anestésicos. ¿Es que no podemos dudar del *sentido común* de la “izquierda”? ¿Acaso no existe una suerte de *consenso* acerca de que lo que concierne a todo quien se defina de izquierda es la “memoria de los vencidos”? ¿Es que no podemos afirmar que la *hegemonía* también se extiende –aunque fuera impensable hace un tiempo– sobre la “vanguardia”?

Apostar por esa otra interpretación que he formulado más arriba significa entrar al ruedo de la “lucha por el sentido”, acción que busca siempre “violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época se explican a sí mismas el funcionamiento del poder”. Interpretar no es cosa menor, no es lo otro del acto de transformar, sino su condición.¹

Para el caso de América latina, la identificación de la memoria como lo propio de la izquierda, que imperó de fines de los ochenta, desde luego tiene que ver con el fracaso de los proyectos trazados, la ingente cantidad muertos que ello significó y la impunidad como forma de un pasado abierto (un pasado que no puede pasar). Lo problemático es la extensión infinita de esa sensibilidad independiente de las circunstancias, cuando da cuerpo a una identidad en el peor sentido del término, es decir cuando se cristaliza la vida en una permanente ritualidad “pasatista”.

¹ Grüner, Eduardo, “Foucault: una política de la interpretación”, en: Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, (s/f), p.14.

Pero hasta los setenta la izquierda latinoamericana –pese a sus muertos y derrotas– fue claramente utópica. El “hombre nuevo” y la sociedad socialista estaban ahí delante, en el futuro. Y esto pese al recurso a un pasado precolombino o “indio” en sus discursos.

Mariátegui –por citar un caso paradigmático– cuando hablaba del indio, lo hacía para articular la difícil relación entre *tradicición* y *revolución* en la forma de un “mito” que consiguiera desplazar aquella otra tradición de los civilistas que apelaban a un pasado Virreynal. Si bien Mariátegui, a partir de sus lecturas de Spengler y Sorel, se hallaba desengañado de la religión del progreso, se desentendía de ella como una fábula burguesa; lo que venía ahora era un futuro socialista que emergía desde las ruinas del capitalismo y producido desde los márgenes de la Europa occidental (el dato: la revolución rusa). El socialismo peruano valoraba lo indio “mostrando que existe allí una tradición viva y diferente del hispanismo fomentado por los intelectuales conservadores”. Mariátegui descubre de esa manera que el término tradición no es algo exclusivo del pensamiento reaccionario, “porque existe una relación diferente con el pasado que no es la pasiva veneración de los muertos, sino la lucha por la defensa de una cultura que se niega a perecer”.² No hay en este planteamiento una mera vuelta al pasado, sino un afán de incorporación del mesianismo incaico al movimiento social que llevará a un futuro socialista. De hecho sólo la constatación de la supervivencia de algunos “elementos de socialismo práctico” en el colectivismo andino “permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera reducida y una industria apenas naciente”. La relación con el pasado aquí planteada queda claramente sintetizada cuando Mariátegui sostiene que “una tradición no está viva sino en cuanto se continúa y se agranda, en cuanto es presente y futuro tanto como pasado”.³ Por otra parte –y aunque se atente contra la simetría del ejemplo– podemos considerar la discursividad del propio Allende, quien si bien no está a la altura teórica de Mariátegui, sintetiza –según sostiene Sergio Grez– “la continuidad histórica y la línea central del movimiento popular”⁴ chileno (que a partir de 1925 se enrioló en la vía política institucional). Toda la discursividad política del Frente Popular está marcada por una visión ilustrada, evolucionista y laica de la Historia (que podemos rastrear hasta Francisco Bilbao), en que la dimensión de futuro era el eje. Del pasado, cuando más, se rescataban las humillaciones de la clase trabajadora, pero también sus héroes y modelos morales. En los sesenta el panorama no cambió demasiado, aunque el carácter laico dejó de ser evidente producto de la influencia de la teología de la liberación. De que el pasado y la memoria no eran el eje de la cultura política de nuestra izquierda, casi no tenemos que dar pruebas, muchos habrán podido constatarlo directamente. Gabriel Salazar, tratando de dar cuenta de la sensibilidad política de los sesenta ha señalado: “Impactados por la fuerza avasalladora del presente joven, los intelectuales desprendieron de sus análisis el pasado histórico, y lo arrojaron, como ‘fardo inútil’”.⁵ O más claro aún: Ariel Dorfman señalando en aquel tiempo: “aun no se han dado cuenta de que estamos en 1967 y de que el mundo ha cambiado, se ha

² Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. Lo polémica con la Komintern*, Lima, DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, p. 42.

³ Flores Galindo, Alberto, *Op. Cit.*, p. 49.

⁴ Grez Toso, Sergio, “Salvador Allende en la perspectiva histórica del movimiento popular chileno”, en: *ARCHIVO CHILE*, Web del Centro de Estudios Miguel Henríquez CEME, www.archivochile.com

⁵ Salazar, Gabriel, “De la generación chilena del ’68: ¿Omnipotencia, anomia, movimiento social?”. En *Proposiciones Vol.12*. Santiago de Chile, Ediciones SUR, 1986, p. 99. Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=250>. [Consultado en: 03-07-2008]

complicado, y que los cánones del pasado no sirven, nunca servirán, para interpretar el mundo del ahora”.⁶

Pero nuestra izquierda hace tiempo que no es así. Parece hoy atrapada en una versión “perjuiciosa” de lo que Nietzsche llamó en la segunda de sus Consideraciones Intempestivas “historia crítica”: en principio definida como un tipo de historia que pertenece “a quien sufre y necesita liberación”. Esta indaga el pasado y lo somete a juicio y sentencia, se encarga de seguir el pasado para recordar como se ha producido la injusticia, pero para “cobrar” libertad en el presente. Nietzsche señala que el objetivo de esta historia es el de constituirse en una “segunda naturaleza” que desplaza a una historia que pasa por ser un proceso natural primario. Debemos entender entonces que no rechaza la violencia que implica tal operación (la “naturalización” u “ontologización” del discurso), sino que la reivindica para otro sujeto. Pero la izquierda hace tiempo que abandonó la tesis de la violencia como “partera de la historia” y siente culpa de los “abusos interpretativos” y los discursos fuertes.

Pero ¿Cómo es que hoy deviene perjuicio para la vida esta historia crítica? En la medida que el pasado se perpetúa en el presente y no deja espacio para el futuro, cuando esa historia no va acompañada de una “necesidad de liberación”, sino de autoafirmación. El problema sería que en la modalidad de memoria predominante en la izquierda el recuerdo reproduce una “identidad de vencido”. No hay deseo –visible al menos- de liberación. La transformación de lo real –no el puro deseo- a partir de la adopción de las medidas que se han de tomar para ella (en especial todo lo que toque con involucrarse con el poder) se ve como traición a esa identidad ¿Es que acaso el ser “vencido” ha terminado por ser la única referencia de la izquierda?⁷

Como tantas cosas, parece ser –según lo constata Philippe Ariès- que el fenómeno comienza en los sesenta:

“A partir de 1945, todo el mundo comulgó con la misma religión del progreso. Esto se tradujo en la derecha por lo que llamaré nacional-progresismo, y en la izquierda por todas las formas de marxismo, o de neomarxismo, de industrialización. Marxismo, productivismo, stajanovismo, americanismo y otros primos hermanos. Lo que es curioso, lo que me sorprendió mucho y me alegra que se haya transformado, es el camino inverso que comienza en los años sesenta y que parte de la izquierda, cuando en realidad, con buena lógica histórica, debería venir de la derecha nostálgica y volcada al pasado; pero la derecha no era así desde hacía tiempo”.⁸

El movimiento hacia el pasado entonces no es una peculiaridad de nuestras izquierdas latinoamericanas traumatizadas por la acción de las dictaduras, sino que siguen una tendencia europea, desde luego matizada por las experiencias locales. Pero en este punto –en particular para el caso chileno– habría que distinguir tipos experiencias tanto como sujetos. Porque si bien el Golpe de Estado puede ser postulado

⁶ Dorfman, Ariel, “Perspectivas y limitaciones de la novela chilena actual”, citado por Raúl Silva Castro en “Notas sobre la novela chilena contemporánea”, en: *Anales de la Universidad de Chile. Memorias científicas y literarias*, N° 141-144, Santiago de Chile, 1967, p. 284-285.

⁷ Martin Hopenhayn lo ha formulado de la siguiente manera: “El capitalismo tardío no ha resultado ser antrópico sino elástico. La entropía se aloja más bien en el espíritu crítico: todos manejamos el arte de la sospecha, pero eso no moviliza en nosotros la rebelión. Todos sabemos que la ruptura tiene, como desenlace real o simbólico, un asesinato: el de Dios, el del padre, o el del burgués. Pero sospechamos a su vez de la eficacia de ese asesinato para erradicar relaciones marcadas por la dominación”. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 88.

⁸ Ariès, Philippe, *Un historien du dimanche*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 2006.

verosímilmente como una experiencia devastadora en términos “objetivos” (lo que no significa otra cosa que la aceptación pública de ello por los distintos sujetos –o los más fuertes- de nuestra política), no todos sacan los mismos saldos.

Si bien mi exposición se encamina a afirmar que la izquierda post-golpe cambia su eje del futuro al pasado, o de la utopía a la memoria, cabría por lo menos esbozar dos formas en las que esto se efectúa. Gabriel Salazar, en el año 1986, distinguía claramente una de estas: la de aquella generación del 68’ que se preparaba ahora a restaurar el orden roto: “La nueva crítica no es de rebelión –sostenía- frente a un orden histórico, sino ante la destrucción arbitraria de ese mismo orden. [...] Ante la destrucción arbitraria, el sentido común reacciona en términos conservadores restañando la herida por medio de echar mano a las tramas institucionales más gruesas del pasado”.⁹ Los mismos que años antes se habían deshecho del pasado como un “fardo inútil” ahora aspiraban a él como lo único posible. Una actitud que busca recomponer el orden pre-UP, ya que si bien aquella sociedad tenía sus vicios, poseía un atributo que el candor de las pasiones utópicas no les dejaba ver tiempo atrás: un consenso político que hacía posible la democracia, roto ese consenso vino la catástrofe. El presente y el futuro de Chile debían parecerse al pasado.

La segunda forma tiene que ver más con una respuesta ética que política frente a la experiencia de la UP y el Golpe de Estado, más con la comprensión que con la búsqueda de un modelo que guíe la acción. Una izquierda que aparentemente fundará una relación con el pasado con un “rendimiento” presente distinto. Se trata del rescate, no del orden roto, sino del proyecto de la UP (y entre estos habría que distinguir tanto a rupturistas: PS, MIR, como a institucionalistas: PC), una recuperación de aquel programa político trunco por la fuerza (pues quedaría ahí una porción de futuro no realizado). La experiencia a considerar en este caso es la del fracaso o la derrota, frente a la del reconocimiento del carácter iluso de los proyectos antiguos hecha por los “soles rojos” del 68’.¹⁰ Pesa también, en esta segunda forma, la muerte de los compañeros, o más bien el sentido (o sinsentido) de sus muertes. Y aquí radica precisamente la insistencia en ese pasado. La pregunta –desde luego molesta- es si acaso esta forma se diferencia sustancialmente de la otra, la de la facción hoy gobernante. Es cierto que hay intenciones distintas y una conciente oposición a ella, pero ¿en términos sociales y políticos? ¿Cuál es su rendimiento?

Más que la otra, esta segunda sensibilidad de izquierda ha sido receptiva –en su afán de comprender– a los fracasos, desencantos y catástrofes políticas del siglo XX, llegando a un punto en que las catástrofes locales comenzaron a ser interpretadas a partir de catástrofes “globales”. Pienso desde luego en Auschwitz, pero fundamentalmente en todas las recomendaciones memorísticas y máximas universales asociadas: “deber de memoria”, “nunca más”, “lugar del testigo”, “nada es posible después de Auschwitz”, “el quiebre de la razón”, etc. En pocas palabras la realización local de Auschwitz como “*tropos* universal”, como “un poderoso prisma a través del cual podemos percibir otros genocidios”, tal como lo ha sostenido Andreas Huyssen, impensable sin la centralidad de los medios, que tuvo como condición la espectacular apertura del mercado chileno desde fines de la dictadura.

⁹ Salazar, Gabriel, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

¹⁰ El término lo tomo también de Gabriel Salazar. No habría que esconder la diferencia de extracción social de estos. La generación del 68’ fue principalmente una generación Universitaria que contaba sus integrantes entre los hijos de la burguesía nacional o de universitarios de primera generación, provenientes de familias campesinas u obreras. Hubo algo de reconciliación con su identidad por parte de los “soles rojos”.

Los “soles rojos” resolvieron la relación pasado-presente-futuro antes de que Pinochet entregara el poder, su pragmatismo político (justificado en apurar el traspaso y evitar un alargue de la dictadura) hizo que asumieran las muertes y las desapariciones como un saldo incómodo a administrar, no pocas veces ocupado a favor como un “téngase presente” ante cualquier intento de radicalización de la política. Pero estos otros, aquellos que no entraron en el negocio del traspaso, e incluso las bases de los partidos que sí entraron, han visto alargada la puesta en suspenso de su historicidad, en parte por esta instrumentalización de la memoria para el amedrentamiento, una justicia sospechosamente lenta, pero también por esta suerte de globalización de la memoria aludida más arriba. Sostengo que ese *tropos* universal de la memoria ha hecho crecer la desconfianza en todo proyecto, en la forma misma del proyecto y fundamentalmente en lo que le da soporte: la acción humana. Sería esta una potencia incontrolable que la mayor parte de las veces nos ha llevado a lo peor (la catástrofe). Desprovista del proyecto y la confianza en la eficacia de la acción humana concertada, lo que tenemos es una “izquierda *posthistórica*”.

La sensibilidad *posthistórica* implica una suerte de abandono del presente, pero –aunque lo parezca– sin abandonar el futuro. Se abandona el presente por no disponer de otro repertorio de herramientas de cambio que las disponibles hasta ahora (lucha, cálculo, racionalidad, acción, proyecto), con las que no se podrá construir un futuro muy distinto de lo que ha sido hasta ahora. En estricto rigor no hay futuro posible sino es mediante una previa modificación de la condición humana. Como ha sostenido Román Cuartango “El futuro no puede seguirse como consecuencia de la acción humana en el presente, sino que si acaso será otorgado al hombre como una gracia [...] que caerá tal vez sobre él si vuelve en sí, reflexiona sobre su hacer anterior y se modifica antológicamente”.¹¹ Esto implica en los hechos una renuncia a la acción por situar en ella (independiente de la intención o dirección) la reproducción de la perversión. El dato histórico de la emergencia de este malestar *posthistórico* parece reafirmar nuestra percepción y comprender mejor la observación de Ariès: surge luego de la Segunda Guerra Mundial y se agudiza con la amenaza de destrucción nuclear.¹²

Restaría por calcular la profundización de esta disposición a partir del impacto mass-mediático de la tesis del fin de la historia hecha circular desde inicios de los 90’ (en castellano al menos) Quizá el giro hacia el pasado sea una modalidad más de hacerse eco de la tesis del fin de la historia, aunque de una manera que no signifique renunciar a ser (o parecer) de izquierda. Es de todas maneras una forma de despedirse del futuro: como ya no pasarán más cosas contentémonos con completar lo que quedaba pendiente.

¹¹ Cuartango, Román, “La destrucción de la idea de futuro”, en: *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (Manuel Cruz comp.), Barcelona, Paidós, 2002, p. 200.

¹² Aunque contemporánea, una postura disímil es la de Arendt respecto de su convicción de la eficacia ontológica de la acción humana. Se recordará la cita al inicio de *La Condición Humana* [1958] respecto de la acción más grande de aquel tiempo: “En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna y estrellas. Claro está que el satélite construido por el hombre no era ninguna luna, estrella o cuerpo celeste que pudiera proseguir su camino orbital durante un período de tiempo que para nosotros, mortales sujetos al tiempo terreno, dura de eternidad a eternidad. Sin embargo logró permanecer en los cielos; habitó y se movió en la proximidad de los cuerpos celestes como si, a modo de prueba, lo hubieran admitido en su sublime compañía”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 13.