

TOPOLOGÍA TESTIMONIAL

“¿Cuál es, en qué consiste el deber del ‘intelectual negativo’ chileno?” (2000:222). Patricio Marchant plantea esta pregunta en 1989, justamente el año en que terminaba la dictadura militar en Chile, en el preciso momento en que se daba comienzo a la llamada “transición a la democracia”. Respondía a renglón seguido que dicho deber consistía “en iniciar el comentario de la catástrofe nacional” (222). Este deber nace, para el filósofo, como una reacción en contra de aquellas voces que ya en ese tiempo negaban la existencia de una catástrofe, señalando que “se trató solo de un suspenso de nuestra noble tradición democrática” y que el deber sería ahora “mirar hacia adelante, no hacia el pasado” (222). Desde entonces se ha instalado en Chile un relato, una política que impone el olvido, que propugna una desmemoria anestesiadora, indolora. La “transición” buscó reconstituir un Chile fracturado, quebrado por la dictadura militar, pero lo hizo mediante la negación de lo catastrófico del acontecimiento, a través de la minimización de la magnitud de la ruptura, el adormecimiento del dolor y el acallamiento de los llantos. Una historia del olvido, del descarte de los recuerdos más atroces.

Patricio Marchant presagiaba que si se actuaba de esta forma “aparecerían conspiraciones, traiciones, crímenes, miseria y dolor infinitos” (2000:222). Iniciar el comentario de la catástrofe nacional sería un imperativo práctico, una exigencia que nacería de la constatación de que ignorar lo ocurrido, mirar hacia otro lado, hacia adelante, hacer como si nada hubiera ocurrido, solo acarrea más dolor, solo provoca más catástrofe. El comentario de la catástrofe nacional, como bien dice Marchant, debe comenzar por el reconocimiento de su carácter

catastrófico, por la aceptación de la existencia de una herida profunda en el cuerpo y el alma de Chile. Manuel Ahumada escribe con toda razón en su testimonio que “[e]l 11 de septiembre de 1973 se abrió una herida en el corazón de Chile, herida imposible de cicatrizar mientras no se haga toda la verdad” (2011:22).

Ante las políticas del olvido, ante una historia amnésica impuesta por la transición, el único camino es levantar otro relato, un relato alternativo, uno que no oblitere el dolor y lo mire directamente a la cara. Es aquí donde se hace indispensable acudir a los testimonios de las víctimas. Ellos constituyen un relato de resistencia frente a la historia oficial. Encabezaron, en su momento, la resistencia contra la dictadura misma: fueron el discurso de denuncia que buscó dar a conocer, tanto fuera como dentro de Chile, las atrocidades cometidas. Fueron denuncia y acusación. En palabras de Pilar Calveiro, constituyeron una resistencia contra el “silencio oficial” (2006b:65). Los testimonios conservan, hasta el día de hoy, este lugar de resistencia. Ahora contra la historia oficial, contra el relato transicional, contra la política del olvido, contra la gestión de la desmemoria. Ellos dan cuenta de un quiebre, de una ruptura profunda, radical: en ellos aparece la catástrofe sin disimulo, lo que hace posible, usando una expresión de Pilar Calveiro nuevamente, “desandar el camino del silenciamiento” (2006:67). Estos textos constituyen un discurso disonante, una presencia incómoda para el relato oficial en tanto que lo desmienten, lo contradicen.

En América Latina, la narrativa testimonial surge en los años 60 del siglo pasado y su canonización, según se ha dicho, tiene lugar en 1970, cuando se instaura la categoría de “Testimonio” en el premio Casa de las Américas. A partir de entonces comienza a aparecer en el continente una gran cantidad de escritos de este tipo. Son múltiples las causas que explican dicha proliferación repentina, pero sin duda, como dice Bustos, “el salto del testimonio al dominio público se produjo inicialmente bajo el signo de la denuncia de la maquinaria de brutalidad que envolvió la práctica del terrorismo de Estado” (2010:11). En el caso particular de Chile, en palabras de Epple, es “la experiencia del golpe militar la que activa el registro testimonial como un fenómeno

cuantitativamente amplio e inusitado de producción textual, rearticulándolo como un modelo *sui generis* de escritura” (1995:1147).

En contra de esta constatación, la política de la desmemoria instala la idea de que este registro no sería tan amplio como sugiere Epple. Escribe Carolina Pizarro que se trata de “voces que incomodan” lo que ha llevado a su “silenciamiento” (2016:35). Las obras testimoniales, constata la autora acertadamente, tienen una “escasa presencia en el debate público acerca de la historia chilena reciente”. Su difusión ha sido “muy restringida” al punto de que, según señala, “el grueso del público lector las desconoce” (35). En lo que a la investigación se refiere la situación no sería diferente, pues habría escasa recepción de los testimonios. La excepción estaría en el ámbito de los estudios literarios. De cualquier forma, los textos trabajados habitualmente por los investigadores no alcanzan a ser más que una docena.

Lo cierto es que este pequeño grupo de libros testimoniales conocidos y reconocidos son una porción menor del “campo testimonial chileno” (Pizarro y Santos, 2019). Epple está en lo correcto cuando sostiene que el registro testimonial es un fenómeno cuantitativamente amplio. Además de estos textos que circulan entre los investigadores y las librerías —que son objeto de comentarios y de estudios— existe un voluminoso corpus de obras testimoniales. Sin ir más lejos, en el presente libro se ha tenido a la vista más de un centenar. Casi todos estos escritos, sin embargo, son prácticamente desconocidos: han sido eficientemente silenciados. En su gran mayoría son de difícil acceso, pues circulan en ámbitos restringidos, de familiares y amigos. No han sido publicados por grandes editoriales ni se encuentran en las librerías. Sus tirajes son en extremo limitados. Tampoco los considera la crítica ni cuentan con más de una edición. Menos aún han sido objeto de traducciones. Algunos de ellos, incluso, fueron publicados en el extranjero, en otros idiomas y no es posible encontrarlos en Chile. Ni siquiera las bibliotecas los tienen en sus catálogos y, si llegan a incluirlos, no son asequibles para el público.

Instalar la catástrofe como catástrofe exige dar un espacio a estas voces acalladas, dar tribuna a estos testimonios desaparecidos como los

cuerpos de los asesinados, como las casas de tortura. Este libro, en tanto que artefacto, pretende ser un megáfono que amplifique los discursos reducidos al susurro. Hacer oír la otra versión de lo ocurrido, aquella en la que el derrumbe, el quiebre de Chile se hace evidente; aquella en la que se puede ver con nitidez lo catastrófico de la dictadura. La amplificación se lleva a cabo por acumulación de registros. Se trata de una suerte de orquesta —o coro, como ha dicho Montealegre (2018)— en la que se articulan multitud de instrumentos/voces y que en su unificación se transforman en una melodía que aspira a hacerse oír lo más lejos posible. De allí el recurso a la cita directa, como una forma de dar la palabra, eludiendo, dentro de lo posible, la tendencia de la autoría a tomársela, dejando que se escuchen los testimonios y los testigos.

Los lugares en los que se detuvo, torturó, interrogó, asesinó e hizo desaparecer personas durante la dictadura es el asunto de este libro. El hacer del lugar un objeto de estudio nos sitúa en un ámbito que, con algunas precauciones, podría denominarse “topología”. Aunque el término es utilizado expresa y técnicamente por las matemáticas, podría entenderse, en un sentido más general, rescatando la etimología de los términos *topos* y *logos*, simplemente como el “estudio del lugar”. El lugar es objeto de estudio de múltiples disciplinas: además de las matemáticas, habría que mencionar aquí a la geografía, el urbanismo, la física, la arquitectura, la sociología, la literatura, los estudios culturales, la filosofía, entre otras. De allí que sea necesario compartir la expresión de Lucy Lippard cuando escribe, al comenzar su estudio, que “existe una enorme literatura acerca del ‘lugar’ —mucho más de lo que había sospechado” (1997:6).¹ No es, sin embargo, el lugar en general lo que interesa indagar aquí, sino que ciertos lugares en particular: aquellos en los que se detuvo, encerró, torturó, asesinó e hizo desaparecer personas durante la dictadura militar chilena.

Estos lugares fueron y son una realidad tan enorme como ignorada en Chile. Hubo cientos, tal vez miles de ellos repartidos por todo

¹ “There is a huge literatur on ‘place’ —far more tan I had suspected” (1997:6).

el país. Muchos ya han sido reconocidos oficialmente, otros aún no fueron descubiertos. El país estuvo literalmente plagado de estos lugares de horror. Así lo muestra el mapa situado en el hall de entrada del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos. Hoy en día la mayoría de los que fueron reconocidos oficial o extraoficialmente ya están desaparecidos o en vías de desaparecer. De todos modos, los centros de detención y tortura en sí no son el objeto de este texto, sino que ellos en tanto que narrados, en tanto que dichos, esto es, en tanto que representados discursivamente en los testimonios de las víctimas.

La realidad concreta, tangible de estos lugares no es lo que interesa investigar en el escrito que se presenta, así como tampoco interesa, por lo tanto, la fidelidad, la adecuación de lo narrado con lo existente en el mundo. Los autores de los testimonios reivindican la verdad de lo que relatan, pero esta reivindicación no puede ser entendida en el sentido de que se pretenda entregar una copia, una reproducción exacta de la experiencia. Quienes los escriben reconocen expresamente que sería imposible pretenderlo. Advierte Alonso Oyanedel al comenzar su testimonio que “[j]amás se podrán olvidar sucesos tan horribles que se vivieron, pero la mente algunas veces no acompaña en recordar y revivir detalles de fechas, anécdotas y otras situaciones. Puede que haya algunos errores, por sentimientos, emociones, doy mis disculpas por ello; sin embargo, todo se mantiene en la verdad de lo ocurrido” (2004:11).

La verdad de los testimonios es la verdad de una experiencia horribles. De lo que se da cuenta en ellos es del dolor, de la injusticia, no de las menudencias, ni de los detalles de cada lugar y acontecimiento. Patricio Rivas explica que al escribir se concentró “en algunas imágenes cargadas de emotividad, no en sucesos lineales predecibles, inevitables” (2007:8). La verdad que busca el narrador no es la de una adecuación del relato con los hechos, por lo que, como bien dice Guillermo Bustos, difícilmente podría imputarse a un testimonio un error (2010:13). Ruth González escribe al comenzar su texto: “No definiendo un sistema determinado, solo relato hechos, quizás haya algunos errores de tiempo, pero la historia no cambia” (1991:12).

No resulta aventurado, por lo tanto, afirmar que los testimonios más que re-producción de la realidad de una experiencia son, en definitiva, la producción de una versión de dicha experiencia. En este sentido, como señala Le Goff, “el pasado es una construcción y representación constante” (1995:28). La verdad no es lo que se pone de manifiesto en la historia contada en los escritos testimoniales, sino lo que se produce mediante la escritura. La condición productiva y no meramente reproductiva de estos relatos testimoniales es algo que sus mismos autores tienen claro. Ana María Amar Sánchez ha escrito con razón que los testimonios “ponen en escena una versión con su lógica interna, no son una ‘repetición’ de lo real sino que constituyen una nueva realidad regida por leyes propias” (1990:447).

Los testimonios dan forma a un relato que representa la tragedia de la prisión política y, con ello, levantan una representación de los lugares donde esto ocurrió. Una representación que mediante el uso del lenguaje y de las imágenes toma el lugar de lo representado. El proceso de representación es complejo, como ha establecido acertadamente Stuart Hall. Según el autor, hay dos sistemas de representación siempre involucrados que, además, están interrelacionados. El primero refiere al “‘sistema’ mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o representaciones mentales que llevamos en nuestras cabezas” (2010:448). Mediante este proceso podemos dar “sentido” al mundo que nos rodea en la medida en que establecemos equivalencias entre las cosas y nuestro sistema de conceptos o mapas conceptuales. El segundo sistema de representación es el lenguaje, es decir, el sistema de signos: “[e]stos signos están en lugar de, o representan, los conceptos y las relaciones conceptuales entre ellos que portamos en nuestra cabeza” (449). Con este sistema damos un “sentido” compartido y comunicable de la experiencia mediante las correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos —lingüísticos o no—, organizados, articulados, que están en lugar de los conceptos o los representan (450).

La imagen de los lugares presente en los testimonios que, por lo tanto, toma el lugar de los lugares reales, no es simplemente una copia,

un reflejo, sino una representación; es decir, ocurren los dos procesos descritos por Hall. Las víctimas han construido primero una imagen mental. Una imagen conceptual compleja de dichos lugares, una imagen que les permite dar sentido a la existencia misma de estos espacios. Posteriormente —incluso simultáneamente— han articulado una serie de signos —texto o dibujos— que se correlacionan con los conceptos que han elaborado de dichos lugares. En este libro lo que se pretende es deshacer este camino o, más bien, hacerlo de regreso, partiendo por la representación lingüística para llegar a la representación conceptual, al concepto que las víctimas han articulado de los lugares donde fueron encerrados, interrogados, torturados.

En la tradición europea Giorgio Agamben es pionero en el trabajo con testimonios. Como es bien sabido, la investigación del filósofo francés está articulada en gran medida a partir de la lectura y estudio de la obra testimonial de Primo Levi —el “testigo perfecto” como lo llama (2005:14)—, a la que suma, entre otros, los relatos de Langbein, Lewental, Sofsky, Bettelheim, Antelme, Améry y Wiesel. El testimonio es, para este filósofo, una vía de acceso privilegiada a los *Lager*. El caso de Levi es un “ejemplo paradigmático” que, con alguna contrastación, Agamben utiliza para referirse a todos los casos del mismo género, construyendo así un conjunto problemático mucho más extenso. En la “Advertencia inicial” de *Lo que queda de Auschwitz* señala que “en su forma, este es, por así decirlo, una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio”. A lo que agrega, significativamente: “no nos ha parecido posible proceder de otra manera” (9-10).

Un testimonio es un evento particular, pero siguiendo a Agamben, cada uno de ellos es un “ejemplo paradigmático” de lo que fue dicha experiencia. El reto consistirá en observar transversalmente el amplio “campo testimonial” chileno de prisión política compuesto, como se señalaba, por más de un centenar de “ejemplos paradigmáticos”, cuidando que ninguno de ellos adquiera prioridad sobre los otros. A diferencia de la estrategia utilizada por Agamben, no me ha parecido, ni teórica ni política ni moralmente posible, poner uno de ellos en el lugar del “testigo perfecto”. Todos los testimonios son igualmente perfectos, así como todos los testigos lo son.

Establecer la paridad no implica negar sus diferencias. Los testimonios son en extremo diversos entre sí. Tienen diferentes facturas, utilizan distintas estrategias formales como cartas, diarios, relatos breves, intercalaciones. Se basan en formas narrativas muy dispares como la epopeya, el viaje a los infiernos, el melodrama, la novela de formación, la confesión o la ahiografía (Pizarro, 2017). Distan incluso en el uso del lenguaje. Algunos incluyen dibujos; otros, fotos. Hay los que transcriben textos de otros autores y los que citan testimonios de compañeros. En los relatos existen enormes diferencias en qué es lo que se cuenta, pues las experiencias mismas fueron incomparables. No hay una vivencia de prisión y tortura igual a la otra; del mismo modo, los testimonios que dan cuenta de ellas difieren en su forma. En algunos incluso aparecen eventos que en otros se omiten. Hay situaciones descritas de forma no solo distinta, sino incluso antagónica. Las diferencias parecen ser lo más sobresaliente en este corpus de libros testimoniales.

Constatar la diversidad no significa ignorar las coincidencias, similitudes y contactos entre los testimonios. La existencia de estos encuentros permite sostener que habría una experiencia básica que, pese a las diferencias individuales de cada vivencia particular, los unifica. Se trataría de una suerte de proto-experiencia presente en todos y cada uno de los testimonios: una experiencia primordial nunca ausente que los unifica, en tanto que late por detrás del enjambre de acontecimientos particulares. Cada testimonio sería un “ejemplo paradigmático” de dicha experiencia básica que tomaría diferentes modulaciones, en virtud de las formas únicas que adquiere cada vivencia particular. En ella convergen los relatos testimoniales sin eliminar su diferencia; de hecho, la convergencia solo tiene sentido y adquiere su fuerza desde la pluralidad y la diferencia.

El objetivo de este libro es dar con una hebra de dicha experiencia primordial, originaria de la prisión política: la proto-experiencia del lugar. Buscar en los testimonios la manera en que los prisioneros y prisioneras vivenciaron estos espacios, la forma en que se relacionaron y se vincularon con ellos, en que los habitaron, con la finalidad de acercarnos a la representación de la experiencia originaria de estos

lugares. Acceder a esta proto-experiencia del lugar solo es posible, por supuesto, desde la pluralidad de representaciones, desde las versiones diferentes, desde las vivencias particulares. Ellas son las que muestran o, mejor aún, a través de ellas se muestra esta experiencia primordial.

Tan pronto uno comienza a adentrarse en la lectura de los testimonios se hace evidente que el lugar es un elemento central en la experiencia de prisión y tortura. Los pasajes al respecto abundan: los textos están literalmente plagados de descripciones de los espacios, de las celdas, de los pasillos, de los baños, de los patios. Incluso con una minuciosidad extraordinaria, con referencias a sus medidas, a su aspecto, a su configuración, a los detalles de su construcción. En los testimonios de prisión política y tortura el tema del lugar es un elemento siempre presente que define, que califica la experiencia misma.

El lugar, por supuesto, no aparece en ningún testimonio expresa y directamente tematizado, como si fuera un tratado sobre el tema. Lo que hay en ellos es más bien un “mostrar”, no un “decir”, para utilizar una distinción que propone Schildknecht. El testimonio comparte con el discurso literario el predominio del plano del mostrar, en el sentido de que no tiene la pretensión de transmitir contenidos que puedan ser calificados de verdaderos o falsos (1994:23-4). El texto testimonial comunica, muestra sentidos, pero no los expresa necesariamente de manera directa. El saber, el conocimiento presente en ellos no se encuentra *en* los textos, sino que se trasmite *a través* de ellos. Es *mostrado*, no dicho. En los testimonios hay relatos, descripción de situaciones, de eventos, de momentos, de lugares que configuran imágenes lingüísticas que remiten a imágenes mentales. El lenguaje tiene la capacidad de figurar el mundo, de crear imágenes. En estas imágenes lingüísticas, las imágenes y el lenguaje, habitualmente separadas, se encuentran, conviven.

De acuerdo con Le Dœuff, el recurrir a imágenes en el ámbito de la filosofía es ineludible (1980:19). La tradición filosófica —académico-occidental— ha aceptado de manera tácita —aunque lo niegue expresamente— su presencia, su utilización en el corazón de los escritos más respetados. Es sin duda observable la irrupción de pasajes alegóricos como el de la caverna de Platón, o míticos, como el de Ulises y

las sirenas, en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. La tradición filosófica europea está atravesada por textos en los que aparecen metáforas como la del “cuerpo social” utilizada por Hobbes al inicio de su *Leviatán*, o analogías como la del “giro copernicano” aludido por Kant en el segundo prólogo de su *Crítica de la razón pura*. La filosofía europea-occidental está, en definitiva, plagada de imágenes. Como bien dice Ana García, “[i]deas e imágenes han sido, desde sus orígenes, el material de lo filosófico” (2011:11).

Durante siglos lo priorizado ha sido el camino de las ideas, desplazando el uso de imágenes a un lugar secundario, marginal, pese a su evidente recurrencia. En el último tiempo el llamado “giro icónico” ha reinstalado a las imágenes en el campo de la reflexión filosófica. Como señala García nuevamente, “el giro hacia las imágenes enfatiza el valor y la autonomía de las lógicas icónicas, de la imagen como lugar propio del pensamiento” (11). Hoy es posible considerar las imágenes lingüísticas presentes en los textos —y también en los testimonios— como portadoras de pensamiento, e incluso de pensamiento propiamente filosófico. Desentrañar dicho pensamiento presente en las imágenes exige reconocer que ellas no son simplemente vehículos de representación de un pensamiento que debe ser traducido a lo verbal. El uso de imágenes no obedece tan solo a una estrategia escritural, sino que, como señala acertadamente Gottfried Boehm, pese a una lógica propia: una que es llamada “lógica icónica” (1978).

Las imágenes lingüísticas y mentales que son los testimonios deben ser interpretadas en tanto imágenes. No tiene sentido comenzar a desarmarlas, a desarticularlas lingüísticamente con la intención de desentrañar o extraer el pensamiento que está detrás. Ellas son el pensamiento mismo: un pensamiento en imágenes. Es por ello que este libro está habitado por imágenes, en realidad, está plagado de ellas, sin que se deje de reivindicar su carácter de reflexión, de pensamiento filosófico. Son las imágenes de los lugares construidas lingüísticamente por quienes los vivieron, en tanto que allí fueron encerrados y torturados. Hay en estas imágenes una tesis, una propuesta, una interpretación que bien podría llamarse reflexión, pensamiento o filosofía del lugar. Se trata de

un pensamiento que explora en la vinculación del sujeto con los lugares, en este caso particular, con lugares en los que se viven experiencias límite de detención, tortura y muerte. Las imágenes muestran, he aquí la tesis que sostendré, lugares ambiguos, contradictorios: lugares esencialmente paradójales.

Trascendiendo los sentidos lógicos o semánticos de lo que sea una paradoja, entenderemos por ella, en palabras de Howard Slaater, “una idea que involucra dos pensamientos o proporciones opuestas que, por contradictorias que sean, son igualmente necesarias para transmitir una visión de la verdad más iluminadora, relacionada con la vida o provocadora, de lo que cualquiera de los dos factores puede reunir por derecho propio” (1968:4)². La idea de la paradoja hace posible, e incluso necesaria, la coexistencia de dos sentidos contrarios, opuestos, que no se resuelven ni se disuelven de ningún modo y que al persistir permiten obtener una conceptualización más adecuada, más completa, más real de lo real, pues, como ha escrito Weinberg, “ambos son igualmente necesarios para una comprensión profunda del carácter complejo de la realidad que nos están presentando” (1993:542).

La imagen de los espacios utilizados para la detención, la tortura y la muerte presente en los testimonios es la de lugares paradójales en varios sentidos pero hay uno muy particular, uno que podría llamarse “ontológico”. En efecto, a estos lugares se les representa en los textos como “antiparmenídeos”, es decir, como existentes, pero, al mismo tiempo, inexistentes, como siendo y no siendo a la vez. De allí que deba calificarse de “ontológica” la paradoja, pues aparecen y desaparecen permanentemente, están constantemente moviéndose entre la realidad de la existencia concreta y la duda sobre su inexistencia imaginada. Son tres los momentos de esta paradoja que se presentan en el libro.

² “an idea involving two opposing thoughts or proportions which, however contradictory, are equally necessary to convey a more imposing illuminating life-related or provocative insight into truth than either factor can muster in its own right” (1968:4)

Primero, se hará ver que la aparición de los espacios donde se desencadena el horror dictatorial es una mera reconfiguración de lugares ya existentes, lo que significa que no son nunca una creación completa, dejándolos en un medio camino hacia el llegar a ser, en una transición permanente. Se trata de lugares provisorios, nunca definitivos, esencialmente desechables, descartables, siempre a punto de dejar de ser. De hecho, los lugares existen solo transitoriamente: surgen de la nada, imprevista y solapadamente, permanecen secretos, clandestinos y luego se esfuman como surgieron: sin aviso previo. Fueron lugares que ni siquiera llegan a tener nombre, reafirmando con ello su carácter efímero.

Luego, se mostrará de qué manera se presentan como lugares de paso, estaciones en el camino a través de los cuales los prisioneros son llevados, son trasladados. Tienen para ellos, por lo tanto, la realidad de la escala que se hace en un viaje, de una posta, en la cual se detienen tan solo un momento para seguir su trayecto. La escala, como los pasillos de aeropuertos, las estaciones de autobús, las calles muy transitadas, se diluye en la realidad de un recorrido.

Finalmente, se destaca que así como estos lugares aparecen repentina, sorpresiva y clandestinamente, del mismo modo abandonan el ser secretamente, en silencio, casi sin residuo. Ellos, sin embargo, nunca desaparecen del todo. La imposibilidad de una desaparición completa se evidencia en el hecho de que siempre hay marcas, restos, vestigios que los mantienen anclados, aunque remotamente, al ser. La desaparición irrumpe en los testimonios como un procedimiento expresamente ordenado, complejo y permanente, pero casi nunca completo, lo que deja a estos lugares estancados en un estado intermedio en el camino hacia el no-ser.

A la luz de estos tres momentos se buscará mostrar que los lugares representados en los testimonios tienen una existencia ambigua, contradictoria: fueron y no fueron, estuvieron y no estuvieron. Se trata de lugares que vacilan desplazándose entre el ser y el no ser, entre la existencia y la inexistencia. Son, se dirá, “lugares espectrales”, en el sentido de que comparten naturaleza con lo fantasmal. Esta afirmación,

que sustenta toda la propuesta del libro, puede ser incómoda: los intelectuales, profesores, investigadores, son más bien escépticos en lo relativo a los fantasmas. Ya lo apuntaba Derrida. “Un *scholar* tradicional no cree en los fantasmas —ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad” (2002:28). La razón es evidente. Como explica el mismo autor, “no ha habido nunca un *scholar* que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser” (28). La conclusión es que “un *scholar* clásico no es capaz de hablar de fantasmas” (28).

La pregunta acerca del modo de ser de los espectros, pese a todo, ha preocupado a una larga lista de filósofos comenzando en la antigua Grecia y continuando ininterrumpidamente hasta hoy. Platón, Aristóteles, Plinio o Simplicio, Cicerón, Lucrecio, Tertuliano, Agustín de Hipona, Spinoza, Kant, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, Derrida, Deleuze, Žižek, Didi-Huberman. Como ha escrito Ana Carrasco, el problema de los fantasmas, en términos generales, tiene que ver “con lo que se aparece y con lo que tiene efectos aunque no debiera, entonces, esta pregunta es tan antigua como Platón, y tan relevante como aquella que se interroga por el estatuto de la realidad y de lo que realmente es” (2017:22).

La pregunta por el fantasma es una cuestión ontológicamente relevante: se interroga por qué algo que no es puede, de alguna manera, ser y tener efectos en el mundo. Es por ello que la autora se atreve a proponer que los filósofos deben ser como “cazafantasmas”, en tanto se hagan cargo de la “insistencia en la existencia” (24). El presente libro es, en gran medida, un esfuerzo por hacerse cargo de este reto que lanza Ana Carrasco, en tanto que el acercamiento a la representación de los centros de detención y tortura en los testimonios es la de un “cazafantasmas”. “Así el filósofo-cazafantasmas localiza al espectro, lo persigue, lo conceptualiza y lo analiza, intenta entender de qué tipo de fenómeno (*phainómenon*) se trata, qué se esconde tras su aparición (*phainesthai*) y cuál es su causa” (25).