



**Arqueología de la figura mítico-martirial del  
*Joven Combatiente* en la postdictadura chilena**

Memoria para optar al Grado de Licenciado en Sociología y Título  
Profesional de Sociólogo

ALEJANDRO ANDRÉS DONAIRE PALMA

Profesora Guía:  
Sonia Reyes Herrera

Enero, 2013



... a lxs hijxs anónimos del silencio,  
cuyas vidas constituyen  
el fracaso total del mundo,  
cuyos nombres están borrosos  
en cualquier historia  
como manchas de lapiz labial en una camisa  
tras una noche de revuelta y sexo.  
Lxs que no son indispensables,  
aún cuando luchan toda la vida,  
por el mero hecho de que esxs bellxs devenires  
exceden cualquier inteligibilidad,  
posible  
o no.



## Resumen

La presente investigación propone la reconstrucción arqueológica, en el sentido foucaultiano-agambeniano, de la figura mítico-martirial del *Joven Combatiente* a partir de la conmemoración de la muerte de los hermanos Vergara Toledo a manos de agentes represivos dictatoriales durante 1985, tomando esto como paradigma para comprender el desarrollo de las luchas hegemónicas en la postdictadura. A partir de esto se problematiza la manera en que el mártir se sitúa como eje de la tensión verdad-memoria sobre la cual se articula el dispositivo consenso. El carácter de mito-político (Sorel) de la conmemoración del *Joven Combatiente* permite visibilizar puntos de fuga en las tramas de inteligibilidad hegemónica postdictatoriales, enfocando las discontinuidades en las lecturas y construcciones mítico-martiriales singulares que ponen en cuestión el desarrollo de la Historia Oficial erigida como verdad institucional.

El marco de estudio se centra en panfletos emitidos a partir o en torno a la muerte de los hermanos Vergara Toledo y la conmemoración del *Día del Joven Combatiente* desde 1985 y 2009. A partir de estos se sitúan los elementos sincrónicos y diacrónicos que permiten analizar el campo de emergencia y ruptura de ciertos discursos, identificándose la articulación contingente de los relatos singulares en relación a marcos simbólicos para la acción colectiva, lo que permite resistir y minar el relato hegemónico.

**Palabras clave:** arqueología – mito político – verdad-memoria – movilización colectiva – marco simbólico – martirio – dispositivo consenso – catástrofe



## Índice

<b>Introducción</b> .....	7
<b>Objetivos de la investigación</b> .....	13
<i>Objetivo General</i> .....	13
<i>Objetivos Específicos</i> .....	13
<b>Relevancias de la investigación</b> .....	14
<b>Breves consideraciones epistémico-metodológicas</b> .....	15
<b>Capítulo 1: El sitio Arqueológico, archivo y paradigma</b> .....	18
<b>1.1. ¿Por qué arqueología?</b> .....	19
<i>1.1.1. Arqueología y genealogía en el pensamiento foucaultiano</i> .....	20
<i>1.1.2. El archivo, los enunciados, la dispersión</i> .....	23
<b>1.2. La (re)construcción del Archivo del Joven Combatiente</b> .....	27
<i>1.2.1. Consideraciones metodológicas respecto al estudio</i> .....	27
<i>1.2.2. Tensión sincronía-diacronía del archivo mítico-martirial del Joven Combatiente: La búsqueda de figuras paradigmáticas</i> .....	31
<b>Capítulo 2: Hegemonía, contrahegemonía, y la construcción mítico-martirial de los Vergara Toledo</b> .....	36
<b>2.1. El relato de la muerte de los Hermanos Vergara Toledo como construcción contrahegemónica</b> .....	37
<i>2.1.1. Primeros años tras la muerte de Eduardo y Rafael (1º parte)</i> .....	38
<i>2.1.2. Hegemonía, sentido común y construcción de relatos hegemónicos</i> .....	41
<i>2.1.3. Verdad, saber, poder. Cruce de líneas Foucault-Gramsci</i> .....	45
<i>2.1.4. La figura del intelectual bajo sospecha. Quién despliega el relato contrahegemónico</i> .....	49

2.1.5. <i>El relato del Joven Combatiente en el marco de las luchas hegemónicas</i> .....	53
<b>2.2. «¡Joven Combatiente... Ahora y siempre!» Elementos para problematizar la construcción mítico-martirial</b> .....	56
2.2.1. <i>El germen del relato de los Vergara Toledo en las luchas antidictadura</i> .....	56
2.2.2. <i>Primeros años tras la muerte de Eduardo y Rafael (2º parte)</i> .....	60
2.2.3. <i>¿Por qué es interesante abordar el mito político?</i> .....	62
2.2.4. <i>La construcción mítico-martirial como marco de acción colectiva</i> .....	66
2.2.5. <i>Sincretismo religioso-popular en la resistencia contra Pinochet, y el caso de los Vergara Toledo</i> .....	70
2.2.6. <i>¿Qué mártir? Dispositivo consenso, tensiones y fugas</i> .....	74
<b>Capítulo 3: El mártir en la postdictadura. Memoria, verdad, testimonio</b> .....	77
3.1.1. <i>La memoria como problema de Estado</i> .....	78
3.1.2. <i>Sobre los usos de la memoria en la postdictadura</i> .....	81
3.1.3. <i>Testimonio y verdad</i> .....	87
3.1.4. <i>Testimonio, testigo y el mártir como eufemismo</i> .....	90
3.1.5. <i>Dispositivo de martirización</i> .....	94
3.1.6. <i>... ¿dispositivo de déjà vu?</i> .....	97
<b>Capítulo 4: Dinámicas discursivas mítico-martiriales: reactivas y creativas</b> .....	101
4.1 <i>Dinámicas reactivas: pasivas y críticas</i> .....	103
a. <i>Dinámicas reactivas pasivas</i> .....	104
b. <i>Dinámicas reactivas críticas</i> .....	108
4.2. <i>Dinámicas creativas y articulación de puntos de fuga</i> .....	112
4.3. <i>Correlación de dinámicas discursivas</i> .....	120

<b>Capítulo 5: La construcción retrospectiva de la catástrofe por-venir: entre la insurrección popular, el consenso y el regreso de horror.....</b>	<b>123</b>
<i>5.1.1. El testimonio imposible como elemento dinamizador: la entrevista que nunca fue.....</i>	<i>124</i>
<i>5.1.2. Sobre la evocación catastrófica.....</i>	<i>128</i>
<i>5.1.3. Catástrofe y discontinuidad: algunos momentos de reacción y creación.....</i>	<i>134</i>
<i>a. La Pascua y la vida como rebeldía.....</i>	<i>134</i>
<i>b. Inestabilidad referencial en los jóvenes combatientes de los '90s.....</i>	<i>138</i>
<i>c. La crisis de la memoria y la proliferación jóvenes combatientes.....</i>	<i>142</i>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>148</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>157</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>166</b>

## **Introducción**

Durante las últimas dos décadas y media, la conmemoración de la muerte de los hermanos Eduardo y Rafael Vergara Toledo a manos de efectivos policiales el 29 de marzo de 1985 se ha establecido como una efeméride no-oficial en la política contingente chilena. Cada año, las diversas movilizaciones sociales llevadas a cabo a propósito del *Día del Joven Combatiente*, han sido consideradas escrupulosamente por parte de los poderes entramados en torno al aparato hegemónico de la postdictadura, a partir de lo cual han sido activados diferentes dispositivos orientados hacia la represión y el control.

Al respecto, quizás uno de los puntos culmine de esto pueda situarse durante la primera cuenta pública presidencial de Sebastián Piñera ante el pleno del Congreso Nacional el 21 de mayo de 2010, en la cual es través de la eficiencia policial con la que se actuó durante la noches del 28 y 29 de marzo por medio de lo cual se intenta caracterizar la manera en que el entrante gobierno se desenvolvería en temas relativos al mantenimiento del orden público y la llamada *seguridad ciudadana*<sup>1</sup>. Sobre esto, que podría comprenderse en relación a posiciones característicamente de derecha, bastaría con llevar a cabo una revisión de la manera en que los gobiernos de la Concertación abordaron las manifestaciones enmarcadas en la conmemoración de la muerte de los Vergara Toledo para captar una persistencia en el ejercicio represivo. Es así como las palabras del ministro de Interior, Rodrigo Hinzpeter, acerca de que, si bien respeta el dolor de la familia Vergara Toledo, «hay otro derecho que es tan o más importante» (Lanacion.cl, 2010, Marzo 29), haciendo referencia al mantenimiento del orden social, bien podrían haber sido dichas años antes por Edmundo Pérez

---

<sup>1</sup> Estas movilizaciones, junto con las del 1° de mayo, son caracterizadas en el discurso de Piñera (2010) a partir de disposición de la fuerza policial para contener posibles desbordes de violencia, situándolas dentro del marco del combate a la *delincuencia*, equiparable al actuar represivo frente al narcotráfico.

Yoma o Belisario Velasco.

En estos términos, se ha construido un discurso oficial que ha tendido a presentar las dinámicas de movilización social involucradas en la conmemoración del *Día del Joven Combatiente* a partir de la reiterada exhibición de imágenes de violencia lumpenizada, caracterizada en la hipertrofia informacional que los noticieros televisivos han tendido a desplegar en sus coberturas minuto a minuto cada 29 de marzo. Sin embargo, intentar comprender la relevancia de esta fecha en la constitución del Chile postdictatorial solo a partir de un análisis a los desbordes de violencia social como mera expresión reactiva de sectores marginalizados, supone reducir cualquier intención crítica a las posibilidades de apertura e integración que respecto a estos puedan entregar tanto el -cada vez más aminorado- aparato institucional estatal, así como las permanentes y diversificadas ofertas del capitalismo. Esta perspectiva obvia la potencia creativa de las dinámicas de movilización social, haciendo de estas un mero efecto de un contexto, de una *realidad*, considerándolas solo a partir de ciertos ajustes estructurales, o transformaciones desde arriba, aún cuando puedan ser “motivados” desde abajo.

No obstante, los propios desbordes de violencia presentados en las vitrinas de los medios masivos, al inscribirse en tramas de inteligibilidad que excedan al discurso oficial, pueden permitir abrir brechas en el entramado hegemónico. En este sentido, la presente investigación se ha planteado dos ejes conceptuales. El primero, quizás demasiado evidente como para no ser problematizado, refiere a la construcción martirial en torno a la muerte de los hermanos Vergara Toledo. Lo interesante al respecto es que, si bien hay otras figuras martiriales que se abren paso en el el contexto de la postdictadura -ya sean casos de detenidos desaparecidos con alto impacto en el debate público, tanto como víctimas de la represión durante las jornadas de protesta en los '80-, las dimensiones alcanzadas

por Eduardo y Rafael no se pueden entender, o al menos no a cabalidad, en relación a la *Historia Oficial*. Esto, puesto que la movilización colectiva en torno a la figura del *Joven Combatiente* da cuenta de la emergencia de relatos divergentes que, abriendo grietas en la hegemonía del consenso, establecen puntos de tensión con la *univocidad del discurso estatista* (Guha, 2002). Así, si en el caso de los primeros, la mayoría de las veces tienden a existir demandas que apuntan al reconocimiento por parte de la institucionalidad, o bien la inclusión misma de tal o cual nombre en la *Historia Oficial*, como ayuda a esclarecer una *verdad* que permita la reconciliación; en el caso de los Vergara, su evocación, si bien entra en contacto con el despliegue de saberes llevados a cabo por los dispositivos hegemónicos del Estado, jamás refiere solo al marco de inteligibilidad trazado por estos.

Esto es quizás un punto de inflexión desde el cual comprender la persistencia de la conmemoración del *Día del Joven Combatiente*. Parece interesante considerar como, durante las últimas dos décadas, ninguno de los actores sociales involucrados en el entramado político institucional -principalmente centrados en el sistema de partidos- pudo obviar o plantear un ejercicio de invisibilización, al menos no de manera total, de las movilizaciones llevadas a cabo los 29 de marzo. ¿Por qué? Quizás una de las brechas analíticas más relevante que se abre en torno a esta conmemoración es permitir forzar la contradicción de ciertas *verdades* asentadas en el devenir de la transición. La propia evocación de la muerte de los Vergara Toledo considera elementos que forman parte del discurso sobre el cual se ha erigido el *Nunca Más* al horror del régimen pinochetista, a partir del cual se intentaron establecer las instancias de diálogo y la apelación al mantenimiento/protección que ha constituido el relato hegemónico postdictatorial, sea esto, en la articulación del dispositivo *consenso*. La conmemoración social del pasado oscuro de la dictadura permite abrir un espacio

de tensiones en que se encuentra en juego la consolidación de aquel proyecto país pactado en los albores de la transición: memoria y olvido, reconocimiento y silencio, como elementos vinculados a las luchas subterráneas que conforman la postdictadura chilena.

El otro eje conceptual lo constituye la idea de mito político, rescatando la definición desarrollada por Sorel (1978) a inicios del siglo XX, en tanto organización de imágenes capaces de evocar los sentimientos involucrados en las luchas de los actores sociales que los conjuran. Me parece interesante pues la construcción de la figura martirial de los Vergara Toledo no puede entenderse si no en relación a la posibilidad de movilizar, la construcción de un relato común, o al menos la pretensión de este, dado que, la propia articulación mítica del relato, en términos sorelianos, supone una permanente reactualización del relato mítico a partir de las experiencias acumuladas en los procesos de lucha, por muy -supuestamente- ínfimos o enormes que estos sean.

El mito es un horizonte que se reconstruye permanentemente, y por lo mismo, constituye en sí mismo un campo de luchas que incorpora la articulación de tramas emergentes, disrupciones que abren nuevas posibilidades de acción. Es así como, aún cuando en las diversas manifestaciones de conmemoración llevadas a cabo a lo largo de los años pareciera estarse hablando de lo mismo, tras una primera lectura documental aparece un espacio discursivo heterogéneo. La tensión latente tras la presunta homogeneidad martirial se devela al momento de fijar la mirada hacia las dinámicas en que se ven involucrados aquellos fragmentos de historia a los que refieren los diversos actores al momento de construir sus propios relatos respecto a los Vergara. En este sentido, la martirización se vuelve un elemento pivotal al implicar el cruce de versiones respecto a las causas por la que éstos murieron, o más bien, las causas por las cuales éstos estuvieron dispuestos a morir. Cada una de las diversas versiones

que circulan en torno al martirio de los Vergara traza ciertas idealizaciones de aquello que debería ser el *Joven Combatiente*, convirtiéndose en la dramatización de cierta disposición a la acción.

Este cuadro general bien podría abordarse a partir de la pregunta respecto a cómo se ha construido la figura mítica martirial del *Joven Combatiente* en la postdictadura chilena. No obstante, es necesario intentar definir un marco histórico más preciso que permita establecer de manera clara los procesos involucrados. Por este motivo he estimado situar la investigación entre los años 1985 y 2009. Lejos de abordar un período aleatorio, se busca la posibilidad de analizar el devenir de la figura de los Vergara desde un año después de su muerte, cuando se comienzan a realizar las primeras actividades conmemorativas en Villa Francia, al último año de gobierno de la Concertación, lo que permitiría analizar las transformaciones discursivas en el proceso de instalación, consolidación y crisis del Chile postdictatorial.

Esto, que si bien intenta dar cuenta de un marco definido respecto al cual investigar y analizar la construcción del mito martirial de los Vergara, no puede dar cuenta cabal de los alcances que involucran las dinámicas en que se despliega el mito. No es posible establecer una fuente o referente específico, si bien la historia de la muerte y repercusiones pareciera estar ahí, posiblemente claras, solo a falta de mayores precisiones, complementarias a investigaciones como las llevadas a cabo por el Comité de Defensa del Pueblo, CODEPU (1986), o la tesis de grado realizada por Nicolás Díaz Barril (2009). No obstante, el interés de esta investigación no se corresponde con un ejercicio historiográfico, recomponiendo y ordenando fragmentos en una línea temporal única y cerrada. Consiste, más bien en analizar las condiciones en que emergen y se despliegan los diversos órdenes posibles que diferentes actores sociales llevan a cabo con los fragmentos de historia, y la manera en que estos son dispuestos en el contexto de movilización

social. La posibilidad de romper con el relato hegemónico que instala la postdictadura, su *historia oficial*, pasa por intentar desentramar y visibilizar los diversos relatos con los cuales dicho relato interactúa, entra en conflicto, somete, o parasita y asimila; a partir de lo cual es posible comprender los puntos de fuga que la construcción mítico-política permite.

Considerando los diversos argumentos presentados a modo de antecedentes introductorios, la pregunta de investigación puede plantearse de la siguiente manera: *¿Cómo se ha construido la figura mítico-martirial del Joven Combatiente en el contexto de la postdictadura chilena?*

### ***Objetivos de investigación***

#### *Objetivo General*

Analizar la trama discursiva en el proceso de construcción de la figura mítico-martirial del Joven Combatiente en el contexto de la postdictadura chilena, identificando los elementos en tensión que se abren en torno a éste.

#### *Objetivos específicos*

1. Identificar los actores involucrados en la construcción de la figura mítico-martirial del Joven Combatiente en la postdictadura chilena.
2. Analizar la construcción de la figura martirial en relación a los usos hegemónicos de la memoria desplegados durante la postdictadura chilena, identificando los elementos de tensión y resistencia que emergen respecto a éste.

3. Establecer las dimensiones diacrónico-sincrónicas en la construcción de la figura mítico-martirial del Joven Combatiente, abriendo líneas de análisis con el contexto de producción de dichos discursos.

### ***Relevancias de la investigación***

La presente investigación pretende aportar elementos que permitan abrir brechas críticas en las áreas de investigación social relativas a la construcción de la memoria colectiva, los movimientos sociales y el análisis de los discursos hegemónicos, intentando establecer puntos de ruptura respecto a los cercos disciplinarios definidos en torno a estos. El interés en abordar el proceso mitopolítico de construcción de la memoria colectiva como herramienta de movilización social radica en la posibilidad de discutir con aquellos *estudios de la memoria* que tienden a comprender/reducir a ésta en relación a su articulación hegemónica, ya sea como reconocimiento por parte de la institucionalidad estatal o cultural. Frente a éstos, las siguientes páginas dan cuenta de la posibilidad de articular la memoria como un proceso dinámico que excede los márgenes de inteligibilidad hegemónica; esto, por un lado, permite la construcción contra-hegemónica en la autonomía discursiva y experiencial de los movimientos, y, por otro, implica que es respecto a esta construcción que se despliegan dispositivos tendientes al control y cercamiento epistémico de la memoria.

En términos teórico-metodológicos, se intenta entregar nuevas líneas analíticas para ser utilizadas en el marco de la caja de herramientas foucaultiana, actualizando las posibilidades críticas contenidas en la propuesta arqueológica al integrar otras herramientas conceptuales. Esta relevancia está dada por extraer el carácter de estructuralista con el cual se tiende a tachar la metodología

arqueológica, incorporando las perspectivas aportadas por Agamben y Deleuze, y tomándolo como eje central la capacidad de analizar discontinuidades discursivas en relación a una trama compleja no-lineal.

### ***Breves consideraciones epistémico-metodológicas***

La presente investigación se desarrolla a partir de la propuesta arqueológica foucaultiana, siendo uno de los argumentos principales para esta elección el intentar no partir desde las subjetividades de los actores movilizados como algo dado, si no como construcciones dinámicas definidas en términos contingentes en relación a una red de relaciones de saber-poder. La arqueología foucaultiana es considerada en tanto se centra en la emergencia de las formaciones discursiva, lo decible y no decible en relación a ciertas articulaciones epistémicas, desde lo cual problematizar las posibilidades de puntos de fuga en la trama hegemónica. Esto, comprendiendo que respecto al mito político martirial del Joven Combatiente no es posible -ni es la intención de esta investigación hacerlo- el analizar su despliegue práctico, en tanto acciones directas (violentas o no-violentas), si no en su irrupción discursiva rupturista respecto al marco de inteligibilidad trazado durante la postdictadura chilena por el dispositivo consenso.

Siguiendo esto, los capítulos están articulados de tal manera con el propósito de reconstruir el proceso de problematización llevado a cabo en esta investigación, presentando los elementos teórico-conceptuales en permanente discusión con antecedentes históricos, considerando la manera en que los diversos registros enunciativos (conocimientos académicos, panfletos políticos, etc.), se cruzan y ayudan a construir aquello que para *nosotros*, en cada uno de los *ahora* que no acaban de actualizarse, la figura de los Vergara Toledo van a significar la obstinación de formas de lucha contra el despliegue totalizador llevado

a cabo por la Historia Oficial y el consenso. Se sigue de esta manera el trayecto de las decisiones que en los diferentes momentos de la elaboración de esta memoria supusieron tomar ciertos aspectos del problema frente a otros. El proceso, por cierto, no se desarrolló de manera lineal como es presentado, sino que debe considerarse el sentido esquemático de traslación de un desarrollo más complejo, limitado tanto a los objetivos propuestos como a los parámetros que definen el campo disciplinario sociológico, al que en estas páginas se debe responder.

El primer capítulo problematiza el *porqué* de la elección metodológica arqueológica de matriz foucaultiana-agambeniana, intentado establecer algunas líneas conceptuales analíticas de referencia respecto a las cuales se pretende llevar a cabo del desarrollo de la investigación. Con esto se intenta definir la relevancia para la investigación, es decir, comprender la emergencia mítico-martirial como un archivo en el cual se despliegan líneas discontinuas cuyos ejes discursivos mínimos de análisis se despliegan en dinámicas de tensión, trazan la figura del *Joven Combatiente* en la postdictadura chilena. Para esto se discute y establecen algunos paralelismos y disrupciones con el modelo de investigación de tesis sociológica hegemónica (sic), viendo las posibilidades y límites que supone respecto a aquel el método desarrollado en las siguientes páginas.

El segundo capítulo se enfoca en exponer y discutir la pertinencia de ciertas herramientas teóricas que permita localizar el *sitio arqueológico* sobre el cual se pretende trabajar. Para esto se discute la pertinencia de conceptos como hegemonía y contrahegemonía, de matriz gramsciana, para comprender la irrupción del mito político, en torno a los cuales se traza una línea teórica que vincula a dicho autor con Foucault, algunos autores vinculados a los estudios subalternos, y claro, situando el propio concepto de mito político desarrollado por Sorel. De manera consecutiva, se lleva a cabo una revisión conceptual que

permita comprender la construcción de la figura martirial en la postdictadura chilena, intentando exponer el papel del sincretismo religioso y la Iglesia Católica en el movimiento anti-dictatorial, lugar de irrupción de la figura de los hermanos Vergara Toledo como mártires.

El tercer capítulo tiene como objetivo analizar el marco en que se despliega el mito político martirial del *Joven Combatiente* como elemento contrahegemónico intentando trazar la trama hegemónica de la postdictadura chilena, enfocando el trabajo en identificar a la figura martirial como eje de tensión en que verdad y memoria se tensionan. Respecto a esto se analizan los usos/abusos de la memoria postdictatorial en la articulación del dispositivo consenso.

En los capítulos cuarto y quinto se establecen los ejes vectoriales a partir de los cuales comprender la articulación sincrónica-diacrónica del archivo mítico-martirial del *Joven Combatiente*, en relación a lo cual se desarrolla el análisis de las líneas de discontinuidad, los puntos de cruce, ruptura, etc., a partir de los cuales el mito se construye, para lo cual se toman ciertos documentos *paradigmáticos*. En el cuarto se definen los ejes para situar sincrónicamente el archivo mítico-martirial a partir de la identificación de dinámicas reactivas (pasivas y críticas) y creativas que lo cruzan de manera transversal. En el quinto capítulo se problematiza aquellos puntos que irrumpen en la linealidad del relato hegemónico, centrándonos en el concepto de catástrofe involucrado en la definición soreliana de mito político, ayudándonos con esto a comprender las discontinuidades en los relatos.

Por último se exponen las conclusiones de la memoria, en que se llevará a cabo una revisión de aquellos elementos que quedan abiertos a posibles investigaciones futuras, evaluando los *descubrimientos* de la memoria en relación a los objetivos propuestos y la elección epistémico-metodológica llevada a cabo.

## **Capítulo 1: El sitio Arqueológico, archivo y paradigma**

## 1.1. ¿Por qué arqueología?

La experiencia práctica en la cual el mito es desplegado es irreductible a cualquier análisis académico. Siguiendo a Mariátegui (1950), la misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender el propio mito. Siguiendo al Amauta, no serán los profesionales de la Inteligencia los que encuentren el camino de la fe: desde la perspectiva del investigador, del mito jamás se podrá obtener otra cosa si no los efectos prácticos de su despliegue, lo cual -como veremos más adelante- es aquello que hace del mito político un elemento dinamizador de la movilización colectiva. En tanto se intenta comprender como se ha construido el mito martirial del Joven Combatiente en la postdictadura chilena, la presente investigación no puede -ni existe como objetivo- agotar la totalidad de las posibilidades de problematización que emergen. Se ha planteado preguntar sobre la manera en que la construcción del relato de la muerte de los Vergara Toledo ha sido desplegado en tensión con un discurso hegemónico (Historia Oficial), respecto al cual abre puntos de fuga que permite poner en cuestión los regímenes de verdad y las relaciones de poder en que estos se inscriben. Más que un cuerpo cerrado y homogéneo al cual someter a interrogatorio, lo que parecen haber son estratos discursivos fragmentados los cuales es preciso reconstruir. En este sentido, se abre como una alternativa analítica crítica viable y efectiva la realización de un trabajo arqueológico en el sentido foucaultiano. ¿Por qué? A modo de introducción general, parece pertinente detenerse en la diferencia que el propio Foucault (1979) plantea entre el trabajo sobre *documentos* y sobre *monumentos*.

El documento pretende ser una totalidad cerrada, que contiene toda la información necesaria respecto de algo, como por ejemplo una Escritura de Propiedad. En cambio, al enfrentarnos con el monumento, siempre estamos ante algo modificado, con cambios posibles en el contexto en el que se encontraba, por tanto, vinculado a prácticas sociales que difieren de las que ocurrían en el momento original de su elaboración; por tanto, requiere un ejercicio de reconstrucción, entendiéndolo en función de acontecimientos que ya concluyeron y ya no existen. Por ejemplo, en el caso de un monumento físico, desmanes producidos en un contexto de protesta; en el de un monumento discursivo, la manera en que han cambiado ciertos modismos, usos de palabras, etc. El monumento es un ejemplo de lo incompleto que, para ser comprendido, requiere de información exterior que le atribuye una significación.

### ***1.1.1. Arqueología y genealogía en el pensamiento foucaultiano***

En la obra de Foucault es posible distinguir tres dominios principales de análisis, que tienen como eje la relación que se establece entre saber-poder. Estos, como señala Davison (1988), corresponden a: la arqueología, que plantea el análisis de los sistemas de conocimiento; la genealogía, en torno a las modalidades de poder; y, la ética, donde analiza la relación del yo consigo mismo.

Cabe señalar que las dimensiones arqueológica y genealógica, aún cuando correspondan a etapas que han tendido a identificarse como claras dentro del pensamiento foucaultiano, se presentan en permanente diálogo. Respecto a esto, Gabilondo (1990) señala que en la pregunta por la función del análisis arqueológico está inscrita la determinación genealógica de los sistemas de poder. La arqueología corresponde a la década del '60, donde el eje de problematización de sus producción intelectual está puesto en los modos que el sujeto se ha

transformado en su propio objeto de estudio, planteando así el análisis del surgimiento de las ciencias humanas; por su parte, en la genealogía, desarrollada durante la década del '70, su análisis se desplaza hacia el ámbito de las prácticas no discursivas, y como estas se relacionan con las formaciones discursivas institucionalizadas, como puede leerse en *Vigilar y Castigar* y el primer volumen de *La Historia de la Sexualidad*, subtulado *La voluntad de Saber*. Davison (1988) entiende estos ejes de análisis como complementarios, respecto a lo cual señala:

«La arqueología trata de aislar el nivel de prácticas discursivas y formular las reglas de producción y transformación de estas prácticas. La genealogía, por otra parte, se concentra en las fuerzas y las relaciones de poder asociadas a las prácticas discursivas. No insiste en la separación de reglas para la producción de discursos y relaciones de poder. Pero la genealogía no desplaza tanto a la arqueología como amplía el tipo de análisis a seguir» (p. 249).

Miguel Morey (1990) plantea que el riesgo de aceptar una periodización tan rígida en el devenir del pensamiento foucaultiano plantea un riesgo doble. Por un lado, puede llevar a pensar que efectivamente existe una sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior. Morey señala que «los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto» (p.16). En segundo lugar puede llevar a considerar que *La arqueología del saber* corresponde a la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico, concediéndole de este modo el estatuto pleno de teoría. Morey considera que

«Es este un error frecuente en el que se extravían numerosos estudios sobre la teoría de Foucault, incluido, por ejemplo, el de Dreyfus y Rabinow, quienes hacen de este texto una teoría cuyo fracaso va a exigir el desplazamiento genealógico (...) *L'archéologie du savoir* es un texto de circunstancias, motivado por el desafío que las críticas han lanzado sobre (...) *Les mots et les choses*(...) Y en segundo lugar, el proyecto, patente y latente, de este texto no es *fundar una teoría* sino *explorar una posibilidad*.» (p.17).

Esta posibilidad correspondería a ver hasta dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterlos a ninguna sujeción antropológica. Estos elementos hacen que, al menos entre arqueología y genealogía, Morey plantee que la diferencia radica entre que la primera da cuenta de un procedimiento descriptivo, y la segunda de un procedimiento explicativo. Esto sería, «la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología» (p.16).

De manera complementaria, Martínez Posada (2010) plantea:

«La relación entre arqueología y genealogía es de interdependencia: por una parte, la arqueología se ocupa de realizar una historia de la producción de enunciados y de regímenes de verdad; mientras la genealogía indaga acerca de los efectos reglados de poder que induce tal régimen, los dispositivos que soporta y los sujetos que produce a través de la implementación de esas técnicas.» (p.77).

Para los propósitos de esta investigación es interesante transitar por la senda de la propuesta arqueológica. Claro, en el proceso de la investigación se abrirán algunas brechas de diálogo con la genealogía, mas, la incertidumbre conceptual permite no viciar el análisis con algún determinismo de orden conceptual. Es prudente precisar que si bien el análisis arqueológico desarrollado por Foucault se vinculó de manera insistente en torno al problema de las ciencias humanas, tomando como eje el concepto de *episteme*, correspondiente al conjunto de relaciones que en una época determinada une unas prácticas discursivas dando lugar a ciertas figuras epistemológicas, y a una ciencia (Foucault, 1979); el autor dejó abierta la posibilidad de otras descripciones arqueológicas, no orientadas hacia ésta, como la sexualidad, la pintura y la política.

### **1.1.2. El archivo, los enunciados, la dispersión**

La arqueología se propone hacer visibles las condiciones históricas de posibilidad de un discurso, para lo cual interviene en la materialidad de los documentos, lo que implica llevar a cabo un trabajo descriptivo sobre el *archivo*. Éste, lejos de significar en el léxico foucaultiano una masa de documentos recuperados, consiste en el conjunto de reglas que en un momento histórico definen qué sobre qué puede hablar, cuales discursos circulan, la validez de estos, quienes son los sujetos que los hacen circular y por qué medios. (Foucault, 1979) Respecto a esto, Agamben (2000) problematiza que, en cuanto conjunto de reglas que definen los acontecimientos de discurso, el archivo se sitúa entre la *langue*, como sistema de construcción de las frases posibles -o sea, de la posibilidad de decir- y el corpus que reúne el conjunto de lo ya dicho, de las palabras que han sido efectivamente pronunciadas o escritas. El archivo correspondería a la masa de lo no semántico inscrita en cada discurso significativo como función de su enunciación, aquel margen oscuro que circunda y delimita cada toma concreta de palabra. El archivo, para Agamben (2000), es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado.

El archivo foucaultiano se define, en términos generales, como el sistema general de la formación y de la transformación del *enunciado*, el cual operaría como unidad básica del análisis arqueológico. Por enunciado no debe entenderse la frase, ni a la proposición, ni al acto del habla, por lo tanto no sería puede ser pensado como una estructura; más bien, refiere a una función de existencia a partir de lo cual se puede establecer según qué reglas se suceden o yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuando por su

formulación. A partir de esto, Foucault (1979) señala que esta es la función que se propone describir, «es decir en su ejercicio, en sus condiciones, en las reglas que la controlan y el campo en que se efectúa.» (p. 145).

Respecto al enunciado, Gabilondo (1990) apunta que éste:

« (...) forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos y de los objetos, de los estados de las cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo.» (p.96).

Como señala Ignacio Bárcenas (2006), el enunciado abre un espacio relacional dado que constituye una función que puede definir los modos de existencia, no ya de los contenidos, de las frases y las proposiciones, «sino las condiciones de su aparición por el simple hecho de su existencia» (p.41). Bárcenas explica que un enunciado se relaciona con otros, mas no formando homogeneidades como las frases o las proposiciones; lo que hace que unos enunciados se relacionen es su carácter heterogéneo, lo que puede decirnos por qué aparece éste y no otro en su lugar, ubicando al enunciado por el sesgo de su “acontecer”, y esto a su vez produce un espacio de dispersión. Siguiendo a María Gracia Núñez y Rubén Tani (2005), el enunciado no constituye una estructura o sistema sino una multiplicidad, un punto en una red de relaciones.

Deleuze (1987) plantea que la arqueología foucaultiana analiza estos cruces y desplazamientos de enunciados en un espacio sin centro. Este autor menciona que en un enunciado se pueden distinguir tres tipos de espacio:

1. El espacio colateral, constituido por otros enunciados, donde se establece un trazado transversal del enunciado, y que Deleuze llama familia de enunciados.
2. El segundo es el espacio correlativo, en el que se establece la relación entre el enunciado y la materialidad de su acontecer: conceptos, sujetos y

objetos.

3. Por último, el espacio extrínseco, constituido por las formaciones no discursivas, como las instituciones, los acontecimientos políticos y los procesos económicos. Este espacio es identificado por Deleuze como espacio complementario.

El espacio complementario constituye un punto conflictivo en la propuesta arqueológica (Catoggio, 2007). En tanto discurso, remite a una institución, y cómo ésta remite a un determinado discurso. De esta manera, dicho espacio retiene el enunciado como discursividad pero lo relaciona con el afuera institucional. En torno a este punto problemático se centra la crítica realizada por Dreyfus y Rabinow (2001), la cual radica en la autonomía del discurso que se transparenta en la definición de episteme. Considerando que la episteme es un orden del saber determinado por unas reglas, los autores se detienen a señalar que éstas no son ni psicológicas, ni sociológicas, ni antropológicas; sino, condiciones de posibilidad de todo enunciado. Esto, ha llevado a situar el pensamiento foucaultiano, específicamente la propuesta arqueológica, como estructuralista.

Para Dreyfus y Rabinow (2001), la propuesta foucaultiana no es algo meramente descriptivo; sino una versión modificada del planteamiento estructuralista. Es más, si las reglas de formación no son ni leyes causales objetivas, ni reglas subjetivas, sean estas individuales o colectivas, entonces terminan por ser algo parecido a un formulismo, por tanto, funcionando a un modo trascendental respecto al análisis. Sin embargo, la arqueología, lejos de pretender instalar un marco rígido normativo sobre los discursos, estableciendo sus regularidades, etc.; debe entenderse como la posibilidad de pensar el desarrollo histórico de estos discursos en términos de discontinuidad y ruptura. Siguiendo a Castro (2006), es quizás en este sentido el giro dado por el propio

Foucault en *La Arqueología del Saber* al alejarse del concepto de episteme a partir del concepto de formación discursiva. Esta puede definirse como aquellos discursos en que pueden definirse regularidades, lo que permite hablar de la existencia de un discurso médico, discurso carcelario, etc. (Gabilondo, 1990).

En síntesis, la arqueología foucaultiana, como señala Wahl (1995), puede comprenderse a partir de las siguientes cuatro hipótesis de trabajo, que permite guiar su aplicación:

«(...) atenerse, no al discurso, si no “a su límite”, en el juego desfasado de relaciones que presiden su práctica; no referir una formación a su constitución por obra de sujeto (sin duda trascendental), aún cuando sea implícito, sino discernir aquí una diversidad de posiciones que acarrea “discontinuidad” del sujeto; atribuir las circulaciones (que se registran en el seno de la misma formación), no a la contradicción de los conceptos, si no a un juego de “reescritura” que atestigüe una organización (lagunar) en el nivel que se llamará *preconceptual*; dar cuenta de la distracción de teorías sobre el fondo de la misma formación, no apelando a una diversidad de opiniones, sino a la “realización de posibilidades del discurso”, las posibilidades que están en el seno del mismo discurso.» (p.76).

Es a partir de estos elementos que es posible explorar las dinámicas de discontinuidad y dispersión propuestas en esta investigación.

## 1.2. La (re)construcción del Archivo del Joven Combatiente

### 1.2.1. Consideraciones metodológicas respecto al estudio

La presente investigación se plantea como la reconstrucción de un archivo respecto a la circulación del mito político del Joven Combatiente en el proceso de la postdictadura chilena. Intentando aproximar la propuesta arqueológica a la norma metodológico-conceptual de las ciencias sociales -afín a la pauta académica a la cual debe responder esta memoria-, es posible traducir el presente ejercicio investigativo como un estudio descriptivo, pues, antes que intentar dar alguna explicación a *un hecho social* específico, se busca identificar el/los regímenes de verdad en que este emerge, buscando trazar una red de luchas hegemónicas/contrahegemónicas. Lo que se propone es realizar una descripción de la dispersión que los discursos involucrados en estas luchas por/respecto a la *verdad* han tenido las última dos décadas.

El carácter de la investigación ha seguido un tipo de diseño cualitativo y emergente. Cualitativo, en tanto las características del proyecto suponen una búsqueda de las claves de interpretación que son activadas por las significaciones -acciones, palabras, documentos, textos-, que a su vez permiten la comprensión del fenómeno (Canales, 2006). A su vez, se plantea un diseño de tipo emergente, ya que el proyecto está planteado de manera que pueda ser trabajado de manera flexible, planteado una revisión permanente respecto a los objetivos y el cuerpo conceptual, reservándome la capacidad de modificar, alterar y cambiar parte de este durante el proceso investigativo, siguiendo en parte lo señalado por Valles

(2007).

La técnica de investigación desarrollada en esta memoria corresponde, siguiendo la norma de las ciencias sociales, al tipo documental siendo en este caso relevante para abordar la dimensión histórico-cultural de la construcción permitiendo abarcar un periodo histórico suficiente para captar los significados que se tratan de comprender (Valles, 2007). Considerando que el trabajo de construcción de un archivo en el sentido foucaultiano no corresponde solo a la masa documental recuperada, si no a las relaciones de irrupción y emergencia que se dan entre los enunciados que lo constituyen, hay siempre un *afuera* respecto al cual se está refiriendo constantemente. Es precisamente en aquella tensión donde la investigación arqueológica se desarrolla.

Lo dicho y lo no-decible no puede ser comprendido en relación al término de *muestra* perteneciente a la norma metodológico-conceptual de las ciencias sociales. Siguiendo a Sampieri (2006), una muestra, entendida en el marco de una investigación cualitativa, corresponde a un grupo de personas, eventos, sucesos, comunidades, etc., sobre el cual se habrán de recolectar los datos, sin que necesariamente sea representativo del universo o población que se estudia. En el caso de la construcción del archivo arqueológico no se está trabajando en base a una muestra, si bien los documentos a recopilar y analizar pueden ser considerados como tal, dado que las unidades documentales como tal no son el eje del análisis arqueológico foucaultiano, si no las relaciones de tensión, ordenamientos, dispersiones, etc., en que se encuentran involucrados los enunciados inscritos en esta masa documental. Así, si es posible abordar la categoría de muestra en relación a la propuesta arqueológica, esto se limita a establecer algunos paralelos respecto al proceso selectivo de los documentos a recopilar y analizar. Considerando que el presente estudio corresponde a la construcción de un archivo arqueológico, una traducción a la norma conceptual

metodológica de las ciencias sociales puede ser la de señalar que se llevará a cabo un muestreo teóricamente conducido. Esto, pues la mayor preocupación estará puesta en las condiciones bajo las cuales la teoría opera, y no por la generalización de los resultados a otros contextos (Miles y Huberman, 1994, citado en Valles, 2007).

Habiendo planteado esto, se considerará más bien para la construcción del archivo ciertos puntos de referencia a partir de los cuales, luego de una lectura preliminar y considerando los elementos de la revisión teórica-histórica anterior, es posible establecer el *sitio arqueológico*. Se han considerado para la presente investigación los documentos literarios emitidos a propósito de la conmemoración del Día del Joven Combatiente, comprendiendo el período 1985-2009. Esto, dado que se toma a partir de un año tras la muerte de los hermanos Vergara Toledo, cuando se celebra el primer aniversario, hasta el último año de un gobierno de la Concertación. Esto, principalmente, pues se intenta relacionar el devenir del mito en relación al escenario de tensiones que constituye el proceso postdictatorial, marcado por las políticas de diálogo y estabilización tanto institucional como socio-cultural, considerando la dimensión hegemónica en su acepción gramsciana. Sin embargo, no se pretende constituir un marco rígido, si no que se desarrolla, como será planteado más adelante, a partir de los procesos de ordenamiento y dispersión discursiva producto del proceso analítico.

Los criterios a partir de los cuales se han definido los documentos a recopilar y analizar son los siguientes:

1. Declaraciones públicas, boletines informativos, afiches callejeros y órganos de difusión periódica de las diversas organizaciones de izquierda (colectivos, partidos políticos, grupos culturales, etc.). La pertinencia de estos a la investigación está dada al constituir plataformas comunicativas en las cuales quedan expresas las posiciones de los actores en el marco

del espacio público, donde se desenvuelve el mito político. Por lo mismo, se ha evitado el considerar documentos internos como actas de reunión o materiales de trabajo, entre otros. Se pretende dar cuenta de la manera en que los relatos históricos entran en tensión, tanto con el relato hegemónico, como entre ellos, permitiendo identificar los elementos relacionales inscritos en las tramas discursivas (enunciados).

2. Documentos emitidos en las ciudades de Santiago y Valparaíso. Este criterio responde a efectos prácticos de la investigación, pues bien podrían haberse considerado ciudades de alta actividad política, como Concepción. Por otro lado, no bastaría con referirse solo a la ciudad de Santiago especulando que, como capital del país, concentra el grueso de las agrupaciones de izquierda, ya que en regiones se dan formas de organización con trayectorias propias, y por tanto, procesos de construcción discursivos no reductibles a los que van a ser analizados.
3. Registro de los artículos noticiosos publicados entre 1985-2009 en los medios escritos tradicionales, o de prensa oficial, intentando abordar la construcción del/los relato/s hegemónico/s. Estos no comprenden solo una revisión de la cobertura sobre los hechos de violencia en torno al 29 de marzo, si no que ha tomado en cuenta otros elementos que serán esclarecidos en relación a la tensión diacronía-sincronía y la articulación de figuras paradigmáticas, desarrollados más adelante.

Otro aspecto que parece relevante traducir a la norma metodológica refiere a la decisión sobre los documentos a recopilar y analizar. En este sentido corresponde al criterio de accesibilidad. Al no existir un archivo centralizado, y considerando que ciertos documentos pueden encontrarse extraviados o haber

sido destruidos, se deberá acceder a aquellos que se encuentren disponibles. El acceso, en este sentido, ha variado desde recurrir a archivos personales a recurrir a bases de documentación –tanto en físico como digitalizadas- disponibles.

### **1.2.2. Tensión sincronía-diacronía del archivo mítico-martirial del Joven Combatiente: La búsqueda de figuras paradigmáticas**

¿Como disponer en un primer momento del material a recopilar y analizar para proceder a la articulación del archivo arqueológico? La presente investigación se ha desarrollado siguiendo la problematización *sincronía-diacronía* desarrollada en torno a la propuesta arqueológica foucaultiana, entre estos el propio Foucault. Juan Pastor Martín y Anastasio Ovejero Bernal (2007), planteando la polémica propiciada en torno a la publicación de *Las Palabras y las Cosas*, y las críticas que tendieron a situarla en el campo del estructuralismo, recuerdan la acusación que hace Sartre a Foucault, quién señala que más que una *arqueología*, lo que este habría llevado a cabo sería una *geología*, señalando que lo que hace es presentar tres epistemes aisladas analizadas cual estratoscapas geológicas, dado que, según Sartre, no se explica el paso de una a otra.

El replanteamiento presente en *La Arqueología del Saber* de ciertos elementos desarrollados en sus obras precedentes, involucra una revisión crítica al carácter sincrónico con que este habría comprendido la articulación de cierta episteme, siendo uno de los argumentos por el cual se inclina hacia el concepto de formación discursiva. Al respecto, Foucault (1979) señala:

«Nada sería más falso que ver en el análisis de las formaciones discursivas una tentativa de periodización totalitaria: a partir de cierto momento y durante cierto tiempo, todo el mundo pensaría de la misma manera, a pesar de las diferencias de superficie, diría la misma cosa, a través de un vocabulario polimorfo, y produciría una especie de gran

discurso que se podría recorrer indistintamente en todos los sentidos. Por el contrario, la arqueología describe un nivel de homogeneidad enunciativa que tiene su propio corte temporal, y que no lleva con él todas las demás formas de identidad y de diferencias que se pueden señalar en el lenguaje, y a ese nivel, establece una ordenación, unas jerarquías, todo un brotar, que excluyen una sincronía masiva, amorfa y dada globalmente de una vez para siempre.» (p. 249).

Sin embargo, no existe una relación excluyente de las dimensiones sincrónicas y diacrónicas en la construcción del archivo arqueológico. Foucault (1979) señala que la arqueología no toma como modelo ni un esquema puramente lógico de simultaneidades, ni una sucesión lineal de acontecimientos. Más bien, trata de trazar el entrecruzamiento de relaciones sucesivas con otras que no lo son. Foucault plantea que lejos de ser indiferente a la sucesión «la arqueología localiza los *vectores temporales de derivación*»(p. 283). No existe una oposición entre diacronía y sincronía, sino, más bien, se trata de recalcar lo discontinuo, entendiendo los discursos como prácticas discontinuas. Jalón (1994), refiriéndose a esto, señala que el establecimiento de cortes, de separaciones, de delimitaciones, asegura un efecto multiplicador que se opone a la creencia de que existe un gran discurso, estableciendo que «esto permite fundamentar periodizaciones expresamente fragmentarias, así como dibujar franjas o series, definidas de forma estricta, en las que cabe estudiar las relaciones entre unidades operantes, en las cuales, ahora sí, pueden localizarse algún posible antecedente»(p. 166).

La tensión diacronía-sincronía es constituyente del carácter contingente del espacio arqueológico. Como ha sido señalado, la trama discursiva se articula como un espacio sin centro en el cual los enunciados corresponden a nodos, puntos de cruce móviles. Abordar una perspectiva meramente sincrónica, de manera similar a sacar una fotografía, si bien permite establecer en términos generales una imagen clara en un momento determinado, también supone apreciar ciertos elementos en movimiento que se presentan borrosos, volviéndose

ininteligibles al momento de problematizar las relaciones posibles que se puedan establecer con los otros elementos-enunciados, ya que los diversos elementos que constituyen una trama discursiva no se mueven a la misma velocidad o en el mismo sentido. Es así como cualquier punto de referencia desplegado por parte del arqueólogo es un artefacto dispuesto para ordenar el espacio de dispersión, discontinuidad y multiplicidad, con el propósito de servir como punto de entrada para la construcción del archivo.

Agamben (2010), en este sentido, ha revisado la propuesta metodológica de la arqueología foucaultiana, proponiendo el *paradigma* como eje desde el cual establecer un punto de entrada para intentar comprender la discontinuidad discursiva. Siguiendo los planteamientos Agamben el paradigma corresponde a una figura, tal como el *homo sacer* o el estado de excepción en su obra, que si bien son fenómenos históricos específicos, pretenden construir y volver inteligible un contexto histórico-problemático mucho más amplio. Podemos tomar el caso del *panóptico* en la obra foucaultiana, donde el caso paradigmático se constituye como tal en tanto corresponde a «un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye»(p. 22). Las características principales que según Agamben definen al paradigma son:

- «1. El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad.
2. Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar.
3. El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad.
4. El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos.
5. No hay, en el paradigma, un origen o una arché: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica.
6. La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas.» (p. 40-41).

Agamben apunta que la *arché* que alcanzan las investigaciones arqueológicas, como las de Foucault o él mismo, no es un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de la diacronía y la sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto. Toda arqueología correspondería a una paradiplomática, plantea el autor, donde la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador así como su habilidad para examinar los documentos de un archivo, ya que del paradigma depende la posibilidad de producir en el interior del archivo cronológico – «en sí inerte» (p. 42) señala Agamben- aquellos *puntos de clivaje* a partir de los cuales entrar en éste.

El archivo mítico-martirial del Joven Combatiente ha supuesto un ejercicio de articulación paradigmático en dos sentidos. El primero, que ha sido expuesto hasta el momento en las páginas precedentes, y que puede identificarse como el motor de problematización de la investigación, corresponde al intentar comprender la relación posible entre la muerte de los hermanos Vergara Toledo como marco simbólico de movilización colectiva a partir de la constitución de mártires de éstos, y la figura del mártir como elemento clave para comprender el despliegue de los usos de la memoria durante la post-dictadura chilena. El paradigma *mítico-martirial* del Joven Combatiente en la postdictadura chilena entrega, a partir de la discusión con la teoría y los antecedentes históricos, elementos de entrada para un ordenamiento comprensivo del archivo, trabajando tanto en el espacio colateral como en el correlativo y el complementario, en pos de articular conceptos claves.

El segundo ejercicio de construcción paradigmático de la presente investigación, intenta establecer ciertos niveles de correlación en la tensión sincrónica-diacrónica que permita situar elementos de discontinuidad discursiva en el marco de su desarrollo histórico, sin establecer por esto periodizaciones ni momentos cerrados en un devenir absoluto ni lineal. La decisión respecto a esto

ha implicado focalizar ciertos procesos paradigmáticos en el desarrollo de la postdictadura chilena, en los cuales la figura mítico-martirial de los Vergara Toledo ha supuesto ciertas transformaciones profundas tanto en el interior de su trama discursiva como respecto a las tramas que constituyen el espacio correlativo y complementario de la postdictadura, en que las tensiones internas en la construcción del mito del Joven Combatiente se relacionan con nuevas tensiones que definen el campo de luchas hegemónicas en un cada uno de los procesos identificados.

## **Capítulo 2: Hegemonía, contrahegemonía, y la construcción mítico-martirial de los Vergara Toledo**

## **2.1. El relato de la muerte de los Hermanos Vergara Toledo como construcción contrahegemónica**

¿Cuál puede ser la relevancia suscitada en torno a los hermanos Vergara Toledo que haga persistir la evocación de sus nombres aún a más de un cuarto de siglo de su muerte? Esta pregunta plantea un doble movimiento de análisis, que remite a su carácter de figura paradigmática. Por un lado, es preciso situar la conmemoración del Día del Joven Combatiente en el contexto de la historia de Chile en las últimas décadas. A su vez, implica comprender la manera en que las dinámicas de movilización involucradas en esta conmemoración permiten problematizar el campo de tensiones en que se despliega la construcción de dicha historia, o sea, los diversos despliegues de poder y resistencia a partir de los cuales esta historia se constituye como tal.

En el caso del Día del Joven Combatiente, uno de los puntos desde el cual la conmemoración abre grietas en el contexto de su desarrollo es la manera en que a partir de éste es posible distinguir, por un lado, una Historia de Chile de los últimos años, de carácter Oficial y que pretende establecer una versión compartida de los procesos; y, frente a esta, la emergencia de otras historias desplegadas en la particularidad de la experiencia social, y que, aún cuando sean reconocidas como parte de la Historia, tejen otras redes y órdenes que permiten dar cuenta de aspectos que, o bien han sido invisibilizados, o directamente excluidos o negados de la corriente Oficial. Es así como, si bien el caso de los Vergara Toledo ha sido institucionalmente reconocido, constituyendo parte de los tantos muertos en manos de la represión dictatorial, pareciera que nunca es posible una plena

asimilación por parte del relato hegemónico.

### **2.1.1. Primeros años tras la muerte de Eduardo y Rafael (1º parte)**

La cobertura llevada a cabo por los medios de prensa de la época, tanto oficialistas como de oposición a la dictadura, permite caracterizar un espacio de luchas entre las versiones, tanto las emanadas por carabineros, así como las entregadas por la familia. Lo interesante es la manera en que, más allá de la facticidad del hecho, los diversos medios informativos configuran la muerte de los hermanos Vergara en relación a tramas discursivas contingentes. A partir de esto es problematizar el momento en que los nombres de Eduardo y Rafael Vergara Toledo solo correspondían al de vecinos, amigo, hijos, o bien el de “delincuentes subversivos”, “extremistas”.

La labor desarrollada por el CODEPU<sup>2</sup> en el documento publicado en 1986, establece las primeras pistas respecto a la construcción de la figura de los hermanos Vergara Toledo por parte de los medios de información oficialistas. En el informe, parte de la colección *Patricio Sobarzo* -dedicada a visibilizar casos de muertes en falsos enfrentamientos- se expone un ejercicio de registro y análisis de los artículos noticiosos publicados el día posterior al hecho, dando cuenta de las inconsistencias respecto a la cobertura de los periódicos, exponiendo, entre otros, la contradicción en la presentación del móvil, o la falta de una sola versión respecto a los involucrados. Es interesante advertir que este análisis sea llevado a cabo por los padres de los Vergara, quienes refieren al carácter somero de éste,

---

<sup>2</sup> Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo, fundado el 8 de noviembre de 1980 como un punto de encuentro y coordinación del trabajo técnico-profesional en derechos humanos y para apoyar las luchas sociales por la recuperación de la democracia. Desde junio de 1996 CODEPU asumió el estatuto legal como Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo. Más información en [http://www.codepu.cl/index.php?ption=com\\_content&view=article&id=803:code-pu-conmemora-30-anos-en-la-defensa-y-promocion-de-los-derechos-umanos&catid=76:declaraci](http://www.codepu.cl/index.php?ption=com_content&view=article&id=803:code-pu-conmemora-30-anos-en-la-defensa-y-promocion-de-los-derechos-umanos&catid=76:declaraci)

argumentando que no se trata de un ejercicio llevado a cabo por especialistas. Esto parece relevante pues presenta un ejercicio de construcción de los relatos históricos entramados de manera directa en el contexto histórico de la resistencia anti-pinochetista, posicionándose al respecto.

Tras la muerte de los Vergara Toledo se llevan a cabo una serie de declaraciones que, junto con el parte policial y la cobertura llevada a cabo por los medios de información, establecen un marco general desde el cual se puede comprender la versión oficial del hecho. Una de las más relevantes corresponde a la carta publicada por revista Ercilla en su número correspondiente al 10 de abril de 1985 , y firmada, entre otros, por Sergio Fernández, Jaime Guzmán y Pablo Longueira, en la que se establecen algunas posiciones por parte del gremialismo respecto al clima de violencia vivido en el país durante el último mes. En el texto, se condena la muerte de los profesionales comunistas vinculados a la Asociación Gremial de Educadores de Chile (AGECH)<sup>3</sup>, así como la de los integrantes de las fuerzas armadas en Concepción, cuyo deceso ocurrió al explotar una bomba mientras se desmontaba un equipo de transmisión pirata con el cual se había intervenido las transmisiones regionales de Televisión Nacional el pasado 26 de marzo. Respecto a este último se plantea cierta extrañeza de que haya suscitado menor repudio público que el de los dirigentes comunistas, planteando la pregunta de que acaso los derechos humanos de un militar o un marino y el dolor de sus familias valen/importan menos que los de un comunista.

---

<sup>3</sup> Conocido ampliamente como el *Caso Degollados*, se trata del secuestro y muerte de los profesionales Santiago Estaban Nattino Allende, Manuel Leónidas Guerrero Ceballos y José Manuel Parada Maluenda, por parte de agentes de la Dirección de Comunicaciones de Carabineros (DICOMCAR). Los dos primeros eran miembros de la Asociación Gremial de Educadores de Chile (AGECH), siendo Guerrero dirigente de esta, mientras Parada era un sociólogo funcionario de la Vicaría de la Solidaridad. Los hechos ocurrieron entre el 28 y el 30 de marzo. El 28 Santiago Nattino fue abordado en la esquina de Apoquindo con Badajoz, mientras que Guerrero y Parada fueron secuestrados el 29 de marzo desde las puertas del Colegio Latinoamericano, en la comuna de Providencia. El día 30 de marzo, cerca del aeropuerto de Pudahuel, frente al fundo "El Retiro", en el camino Quilicura, los cuerpos de los profesionales fueron encontrados degollados y con signos de tortura. El hecho ha sido ampliamente abordado bibliográficamente, entre otros por Beatriz Brinkmann (1999) y por Caucoto y Salazar (1994).

En la carta, la referencia que se realiza respecto a la muerte de los hermanos Vergara Toledo es para establecer una posición de desconcierto respecto a la manera en que la muerte de estos, que habría ocurrido al ser «repelidos en plena actividad terrorista» (p.5), es asimilada por ciertos sectores de la oposición de la misma manera que la de Guerrero, Nattino y Parada:

«Quienes pretendan dar a estos terroristas la calidad de víctimas, olvidándose que son potenciales asesinos, solo revelan una grave perturbación de criterios, o bien el propósito de inhibir la indispensable lucha contra el terrorismo que los grupos marxistas leninistas han desatado confesamente en nuestro país, y que fue uno de los antecedentes que el Tribunal Constitucional estimó válido para declarar la inconstitucionalidad del MDP y de los conglomerados que lo componen, acogiendo un requerimiento que los suscritos, entre otros, concurrimos a presentar» (p. 5).

Si bien los hechos ocurridos en torno al 29 de marzo no corresponden a una situación fuera de lo común desde la rearticulación de las fuerzas políticas y sociales, cuya manifestación sería el ejercicio represivo llevado a cabo durante las jornadas de protesta -muertes por balazos efectuados por agentes de civil a las multitudes, entre otros-, la fecha puede considerarse un eje paradigmático a partir del cual es posible situar un quiebre en la trama discursiva desde el cual se construyen los relatos históricos respecto al proceso mismo de la dictadura, transición y post-dictadura, en tanto que se visibiliza la imposibilidad de la existencia de uno que se corresponda como exclusivamente verdadero. La manera en que la historia global se cruza con las vidas particulares, reescribiéndose unas y otras en relación a las relaciones de poder y resistencia en el que estas se sitúan / son situadas, abre puntos de fuga desde los cuales abordar los elementos críticos que inciden las diversas rupturas con la *verdad oficial* que intentará establecerse y consolidarse durante la década del '90.

### **2.1.2. Hegemonía, sentido común y construcción de relatos hegemónicos**

¿Por qué cierto relato histórico se erige como el dominante? ¿Basta acaso solo el ejercicio sistemático de censura propiciada por medio de la monopolización de la violencia, comprendiendo el contexto particular de la dictadura? Y si así fuera, ¿por qué es posible que aún en contextos altamente represivos persistan espacios de resistencia? El concepto de hegemonía en su lectura de matriz gramsciana parece pertinente para la problematización.

Gramsci (1980) entiende que el poder de las clases dominantes no está dado simplemente por el control de los aparatos represivos del Estado, si no principalmente por el control del sistema educativo, las instituciones religiosas y los medios de comunicación. Gran parte del análisis gramsciano, principalmente el desarrollado en los *Quaderni*, se puede comprender como un intento de superar el determinismo histórico propiciado por lecturas marxistas centradas en la dimensión infraestructural. La posibilidad de ejercer una posición hegemónica depende de las posibilidades de hacer avanzar a la sociedad en su conjunto hacia adelante, asegurando la incorporación de los estratos populares al desarrollo económico-social, confundiendo los intereses de clase con un interés general.

Raymond Williams (1980), lector de Gramsci, plantea que la hegemonía constituye un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida, comprendiendo las relaciones de dominación y subordinación, según sus configuraciones asumidas como conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad. No corresponde solamente a la actividad política y económica, ni a la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de las identidades y de las relaciones vividas a una profundidad tal que

«las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y los límites de la simple experiencia y el sentido común.» (p. 131).

La hegemonía constituye un marco común para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación (Roseberry, 2002). Sin embargo, como señala Buci-Glucksmann (1978), los efectos hegemónicos son contradictorios, dado que todo modelo de integración implicaría el empleo de un modelo de desintegración, por lo que no es concebible una teoría de la hegemonía sin una correspondiente teoría de la crisis de la hegemonía. Según Williams (1980), una hegemonía dada es siempre un proceso en el cual se articula un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades, que tiene límites y presiones específicas y cambiantes, lo que no se da de modo pasivo como una forma de dominación, sino que debe ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada.

El concepto de hegemonía pone en el centro de la tensión a la sociedad civil. Al respecto, Gramsci (1986) apunta que entre la estructura económica y el Estado, con su legislación y su coerción está la sociedad civil, respecto a lo cual enfatiza que «esta debe ser radicalmente transformada en concreto y no sólo sobre el papel de la ley y de los libros de los científicos» (p.149). Para Gramsci la sociedad civil es aquella realidad donde se forma la sociedad colectiva, se organiza el convencimiento y la adhesión de las clases populares. En ella no se concibe la existencia sin que esté presente una sociedad política, entendida como el Estado, correspondiente al aparato gubernamental, que ejerce el control sobre los medios de comunicación de masas, la educación, la jerarquía eclesiástica y en general, sobre la ideología que reproduce las condiciones de desarrollo de la sociedad capitalista. En estos términos se desarrolla la llamada guerra de posiciones es el proceso a través del cual el bloque dominado vigoriza su

presencia en las instituciones de la sociedad civil, alterando la correlación de fuerzas en el tejido social característico de la formación capitalista.

Gramsci plantea que la proposición contenida en la *Introducción de la Crítica de la Economía Política*, acerca de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. Es así como la realización de un aparato hegemónico supone la creación un nuevo terreno ideológico, determinando reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento.

El historiador Ranahit Guha (2002), fundador del grupo de investigadores del sudeste asiático *Subaltern Studies Group*, fuertemente influenciado por el pensamiento gramsciano, planteó el concepto de *univocidad del discurso estatista* para comprender el establecimiento de una jerarquización que privilegia un conjunto particular de contradicciones como principales, dominantes o centrales, y desde la cual se considera la necesidad de resolverlos como prioritarios o de manera más urgente que otras tensiones. Los grupos sociales dominantes, a través de la construcción de un relato, imponen cierto orden que dicta lo que debe ser incluido y lo que debe excluirse de la historia, la manera en que el argumento debe desarrollarse coherentemente con su eventual desenlace, así como la diversidad de caracteres y acontecimientos deben controlarse de acuerdo con la lógica de la acción principal. Como plantea Zibechi (2007), se impone un escenario en el que no hay forma de escapar a la institucionalización. En este sentido no debe leerse el elemento *estatista* como una trascendentalización del aparato institucional estatal respecto al devenir de la dominación. Por el contrario, la conceptualización de Guha introduce una estrategia de develamiento de los ejercicios discursivos hegemónicos que posicionan al Estado como la matriz desde la cual se ordenan las tramas históricas en la medida en que su articulación

institucional es asumida en el sentido común.

¿Qué es este sentido común? La conceptualización gramsciana de sentido común refiere a una concepción de mundo absorbida acríticamente en los diversos estratos sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio, constituyéndose como la concepción más difundida de la vida y de la moral. Cada grupo social tiene su sentido común, el cual se desarrolla como producción histórica en que se encuentran sedimentos de diversos saberes, los cuales para Gramsci (1986), sin embargo, a diferencia del pensamiento filosófico, se presenta como un agregado incoherente y fragmentario que «no puede constituir un orden intelectual porque no puede reducirse a unidad y coherencia ni aún a la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva» (p.247). No obstante, como señala Gramsci, esto no significa que en el sentido común no haya verdades. Referir al sentido común como confirmación -o rechazo- de cierta verdad, correspondería a una insensatez -en palabras del pensador italiano-, puesto que, si bien puede decirse que cierta verdad ha llegado a ser de sentido común para indicar que ésta se ha difundido más allá del círculo de los grupos intelectuales, circulando en el entramado social, esto no «hace otra cosa que una constatación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica» (p. 264), o sea, de aquello que todos reconocen como aquello que es. El sentido común bien puede comprenderse en términos de una interiorización de los relatos hegemónicos en la experiencia cotidiana, asumidos como verdades en tanto definen las nociones comunes desde las que se comprende el mundo.

Williams (1980) plantea revisar el concepto de tradición. Este supone no tanto como un segmento histórico inerte de una estructura social, en tanto pervivencia del pasado, si no una fuerza activamente configurativa, siendo la expresión más evidente de las presiones dominantes y límites hegemónicos, actuando como un medio de incorporación práctico. La tradición no es *una*

*tradición*, si no que corresponde a una *tradición selectiva*, «una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación social.» (p.137).

La tradición corresponde a un aspecto de la organización social y cultural *contemporánea* del interés de dominación, constituyéndose una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y ratificar, ofreciendo un sentido de «predispuesta continuidad» (p. 138).

### **2.1.3. Verdad, saber, poder. Cruce de líneas Foucault-Gramsci**

Es posible plantear líneas de correspondencia entre el pensamiento gramsciano y el foucaultiano, principalmente al intentar caracterizar las luchas de saber-poder que se dan en el espacio difuso de las relaciones sociales. Smart (1988) ha propuesto, respecto a esta relación, como Foucault habría revelado «los complejos procesos múltiples de los cuales puede surgir la constitución estratégica de formas de hegemonía» (p. 178), a partir de lo cual plantea que, dado la interrelación entre el ejercicio del poder y sus resistencias, estas últimas «pueden convertirse en la base de estrategias contra hegemónicas» (p. 189).

Abordar el concepto de *discurso* en Foucault permite una profundización de las posibilidades analíticas del cruce de líneas entre el pensamiento de éste y el gramsciano. El discurso, en tanto poder en ejercicio, corresponde a prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que se habla, no refiriendo a objetos, ni siquiera identificándolos, si no -más bien- constituyéndolos, y al hacerlo, ocultando su propia intervención (Foucault, 1979). Kenway (1993) señala que a través del discurso tiene lugar la producción social de significado, por medio del cual se produce la subjetividad y se mantienen las relaciones de poder. En

palabras de Foucault (1998), los discursos deben ser analizados en tanto «elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza». (p. 124)

Al respecto, es quizás la obra de Edward Said, *Orientalism* (1979), la que permitió cruzar de manera fundante los planteamientos de Foucault y Gramsci. El *orientalismo* corresponde a una serie de imágenes que Occidente ha creado sobre Oriente, apoyado esto en un conjunto de procesos de institucionalización, manifiesto desde documentos oficiales de Estado, cartas de viajeros, novelas, estudios etnográficos, entre otros, a partir de lo cual ha sido llevada la construcción del discurso hegemónico colonial. Said plantea que el orientalismo no se trata sólo de la producción de un otro, al que occidente excluye y del cual deriva beneficios prácticos, si no que es, además, un elemento primordial en un proceso de occidentalización, involucrada en la producción de un imaginario sobre y en torno al occidente.

A propósito de Said, es interesante considerar cuando refiere a que el orientalismo es más valioso como eje analítico como signo del poder Europeo-Atlántico sobre Oriente, que como discurso verídico sobre éste. La verdad, diseminada por los aparatos hegemónicos, es preciso comprenderla en términos de las relaciones en que estos procesos de constitución de saberes, siempre heterogéneos, establecen un marco de inteligibilidad, definiendo aquello que puede aparecer, lo que efectivamente aparece, y, principalmente, las maneras en que se da su aparición. La verdad, o aquello que se considera como verdadero, supone ser problematizado en relación a la manera en que se llegó a constituir como tal, en tanto expresión del despliegue de poderes y resistencias.

En Foucault (2000), esta reflexión está presente en el curso del Collège de France de 1976, cuando señala que no hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través del poder. Éste «nos somete a la producción de la verdad, y solo podemos ejercer el poder por la

producción de la verdad» (p. 34). En una entrevista dada a M. Fontana en 1971, Foucault (1999a) plantea que cada sociedad posee su *régimen de verdad*, cierta política general de la verdad que define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos, junto a mecanismos e instancias que permiten hacer la distinción verdadero-falso, además de técnicas y procedimientos valorados para la obtención de la verdad, asignando esto un estatus a quienes se encargan de decir qué es verdadero. Foucault refiere a que en las sociedades contemporáneas existe un combate *por la verdad*, o al menos *en torno a la verdad*, que no debe entenderse como un despliegue de luchas *a favor* de la verdad, sino en torno al estatuto de verdad y rol económico-político que ésta juega.

Tanto Gramsci como Foucault consideran que el poder no se encuentra localizado necesariamente en relación a un aparato central, si no que existe como una relación entre todos los puntos de la totalidad social. Es así como el análisis no reduccionista constituye una característica fundamental y común del trabajo de ambos (Kenway, 1993). El poder para Foucault, así como la hegemonía para Gramsci, no es solo impuesto de arriba a abajo, sino como algo complejo y difuso. Las tensiones hegemónicas que se desarrollan en torno al sentido común suponen resistencias por parte de los grupos subalternos respecto de los discursos que circulan por los aparatos hegemónicos, así como desde sus propios discursos, no constituyendo imposiciones unilaterales de ciertas verdades, aún cuando supongan el peso de la tradición o de las instituciones del saber científico.

Lo anterior puede comprenderse en tanto que, siguiendo a Williams (1980), si bien la hegemonía necesariamente es siempre dominante, jamás lo es de manera exclusiva. Frente a esta ella siempre se despliegan aquello que el citado autor plantea como hegemonía alternativa o contrahegemonía. En relación a estos conceptos, señala, es preciso distinguir entre aquellas iniciativas y contribuciones alternativas y de oposición que se producen de -o en contra de- una hegemonía

específica, fijando ciertos límites, o bien, las neutralizándolas, cambiándolas o incorporándolas efectivamente en su entramado; y, otras prácticas de hegemonía alternativa o contrahegemonía que resultarían irreductibles a los términos hegemónicos, por tanto, las dinámicas de control sobre ellas no resultan efectivas.

La idea de *saberes sometidos*, planteada por Foucault (2000), abre perspectivas de construcción contrahegemónica al visibilizar aquellos contenidos históricos que estaban presentes y enmascarados en conjuntos funcionales y sistemáticos, o bien, se encontraban descalificados en tanto saberes no conceptuales, considerados insuficientemente elaborados. Los saberes sometidos corresponden a saberes locales, regionales, incapaces de unanimidades, cuya fuerza radica en que, al ser recuperados, permiten erigir resistencias y críticas a ciertos marcos hegemónicos de inteligibilidad que pretende someterlos a ordenamientos específicos, como en el caso antes mencionado de la *univocidad del discurso estatista* en Guha. Al poner en el centro del análisis los saberes locales es posible intervenir los dispositivos microfísicos desde los cuales el poder es ejercido, ya sea, como lo ha trabajado el propio Foucault, la medicalización de la sexualidad o de la locura, los sistemas penitenciarios, etc. El análisis enfocado en el ejercicio del poder, no en el poder *en sí*, visibilizando su articulación microfísica y local, permite un ejercicio directo de resistencia a dichos poderes:

Simona V. Yagenova (2010) plantea que la importancia del aporte de Gramsci y Foucault es que rompe con aquellas perspectivas sustentadas en la premisa de tomar el poder y, por ende, en que la lucha por el poder o por la transformación de los poderes hegemónicos tendría como vía principal la toma del Estado, abriendo brechas analíticas para comprender los movimientos sociales enfocados en el *construir poder desde abajo*. Ambas líneas, señala la autora, marcan vías estratégicas de transformación distinta. La segunda perspectiva parte

de la construcción de poderes contrahegemónicos desde la vida cotidiana y en los microespacios como un eslabón ineludible para la construcción y consolidación de una transformación sistémica profunda

La concepción de que se puede *tomar el poder* conlleva, siguiendo a Yagenova, subestimar la complejidad del sistema de dominación que está imbricado en las relaciones sociales cotidianas, en la cultura, en los imaginarios y prácticas sociales, que no se pueden desaparecer por decretos ni por medio de las victorias electorales de un partido de izquierda. Un aspecto clave entonces es enfrentar el poder hegemónico con una correlación de fuerzas de poderes contrahegemónicos que trasciendan el cuestionamiento del sistema, apuntando hacia la construcción de formas de vida alternativas. La construcción de los poderes contrahegemónicos, para esta autora, no es obra de un sujeto privilegiado históricamente determinado, como en su momento se consideraba a la clase obrera, sino obra de la confluencia de fuerzas sociales críticas, que han acumulado poderes y saberes para propiciar cambios profundos.

#### ***2.1.4. La figura del intelectual bajo sospecha. Quién despliega el relato contra-hegemónico***

Siguiendo con lo anterior, me parece interesante discutir algunas líneas en torno a la figura del intelectual en el sentido gramsciano, y como desde Foucault es posible repensar este. En Gramsci (2000), el papel de los intelectuales es importante tanto para la construcción de la hegemonía como para la articulación de prácticas contrahegemónicas. Respecto a esto, define dos tipos de intelectuales, el intelectual profesional tradicional y el orgánico. Sobre este último, señala que tiene como función el homogeneizar la concepción del mundo de la clase a la que está orgánicamente ligado, o sea, buscar conseguir la

correspondencia entre dicha concepción y la función objetiva de esta clase en una situación histórica determinada, permitiendo la capacidad de movilización y consolidación de ciertas posiciones de poder en el entramado hegemónico. Por cierto, el propio Gramsci señala que en la medida en que cada uno utiliza en un grado más o menos elevado su capacidad cerebral, todos los hombres pueden ser considerados como intelectuales, pero no todos ejercerían la función de intelectual.

La mayor parte de los intelectuales son orgánicos a la clase dominante, tienen origen en esa clase y ayudan en la dirección de las ideas y aspiraciones de la clase a la cual pertenecen. Gramsci apunta que las clases dominantes penetran en las clases subordinadas para obtener otros intelectuales que den la homogeneidad y legitimidad al grupo dominante, para crear una ideología que trascienda a las clases. Frente a esto, es preciso el despliegue de intelectuales orgánicos desde los grupos subordinados, que permita

«la acción entre la organización y las masas como una relación entre educadores y educados, que se invierte dinámicamente al papel de los intelectuales -en el seno del intelectual orgánico, la conquista y transformación de los aparatos del Estado- para crear las condiciones de esa nueva hegemonía y la transformación de la sociedad civil» (p.122).

En una entrevista de Foucault con Gilles Deleuze de 1972 es posible leer una crítica a lo que hasta ese momento correspondía a la figura del intelectual *comprometido*, estableciendo algunos problemas a la figura de matriz gramsciana. Foucault (1999b) plantea que tras las luchas sociales del '68 se habría hecho manifiesto el que las masas no tendrían necesidad de los intelectuales para generar y difundir saberes, mas existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Este un poder no corresponde sólo en las instancias superiores de la censura, sino que además se encuentra sumergido más profunda y sutilmente en todo el entramado social, siendo los

propios intelectuales parte de ese sistema de poder. Al respecto, precisa

«la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avanzadilla o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; el papel del intelectual es, ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».» (p. 107).

Como señalan Álvarez y Varela (1999), frente al intelectual orgánico y frente al intelectual universal, Foucault encarna el papel del intelectual específico, asumiendo que su trabajo intelectual se encuentra al servicio de quienes luchan en determinados espacios, en determinados ámbitos en donde se produce el gobierno de unos sujetos por otros, trata, de entender la sociedad a partir de lo que ésta rechaza, de lo que se excluye, de los límites. Estos autores plantean que

«El reto estriba en asumir la experiencia del límite en ámbitos como la locura, la muerte, la sexualidad y el crimen, y, desde esa experiencia propia y de los otros, tratar de trascender las racionalizaciones operadas por discursos que se han apropiado de esas experiencias: el discurso psiquiátrico, el discurso médico, el discurso de la psicopatología y de la criminología. Al exponerlos a la luz de la historia y, por tanto, al juego de las luchas y de los intereses, esos discursos seguros y ampulosos, orgullosos de su verdad y arrogantes -pues se pronuncian desde la atalaya de la cientificidad-, ponen de manifiesto la política de la verdad a la que sirven y de la que son deudores, de forma que su verdad se vuelve a la vez frágil y cuestionable.» (p. 15).

No obstante, me interesaría llevar un paso más allá la crítica al intelectual realizada por Foucault. En este sentido, sigo el camino abierto por Gayatri Chakravorty Spivak, quien en *¿Puede hablar el subalterno?* (2003) lleva a cabo una crítica a las perspectivas colonialistas que persisten aún en las posiciones más radicalizadas del pensamiento occidental, apuntando principalmente al propio Foucault y Deleuze, respondiendo al antes citado artículo *Los intelectuales y el poder*. Los intelectuales occidentales han dejado sin posibilidad para que se exprese la voz del subalterno, plasmando su propia voz de observadores cuando

han hablado en nombre de subalternos no europeos, cosificando al subalterno colonizado al comprenderlo como un simple objeto de estudio.

Spivak problematiza la representación del Otro subalterno. En este sentido recuerda las palabras de Deleuze en *Los intelectuales...*, en que señala que - respecto a los oprimidos, los *subalternos*- no cabe ya más representación, no hay nada si no acción, tanto de la teoría como de la práctica que relaciona a cada una con la otra. Spivak advierte que en la argumentación deleuziana operarían dos significados de representación: una en el sentido de *hablar en nombre de*, como en política; y otra, de *re-presentación*, como el arte y la filosofía<sup>4</sup>. La autora plantea que «dado que la teoría es así mismo solo “acción”, el teórico no representa (“hablar en favor de”) al grupo oprimido» (p. 308), agregando que el sujeto -el subalterno- no es visto como una conciencia representativa, un representar la realidad adecuadamente. La autora señala que ambos significados, si bien están relacionados, son discontinuos; el ejercicio intelectual de Deleuze encubre dicha discontinuidad, presentando un sujeto-privilegiado ahí donde la propia crítica post-estructuralista tiende a poner en cuestión al S/sujeto. El problema es, para Spivak, que al representar lo que los intelectuales han identificado como irrepresentable, estos «se representan a sí mismos como transparentes» (p. 309), no permitiendo un reconocimiento crítico de su posición. Siguiendo a Zimmerman (2000), la visión de Spivak respecto a Foucault es que la teorización de este carece de una crítica adecuada al Tercer Mundo, revelándose «como limitado en su percepción de las dimensiones imperialistas/internacionales como construcciones de epistemes europeas y de los subsecuentes patrones imperialistas basados en ellos» (p. 297)

Spivak (2003) responde a la pregunta que titula su artículo, planteando que

---

<sup>4</sup> Para esto, Spivak (2003) lleva a cabo una lectura del *18 de Brumario* de Karl Marx, a partir del cual establece las diferencias presentes en este texto de la idea de una representación en el primer sentido, *vertreten*, y en el segundo, *darstellen* (p. 309-314).

«el subalterno no puede hablar» (p. 362), dado que han sido sometido a un ejercicio de *violencia epistémica* del cual los propios intelectuales primermundistas son cómplices. Respecto al concepto de violencia epistémica, sigo a Marisa Belasteguigoitia (2001), quien lo define como «(...) la alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos.» (p.237).

A esto, agrega:

«La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria, de su experiencia.» (p. 237).

### **2.1.5. El relato del Joven Combatiente en el marco de las luchas hegemónicas**

¿Quién construye el relato de la muerte de los hermanos Vergara Toledo? Preguntarse esto supone en un primer momento, siguiendo los diversos puntos expuestos anteriormente, establecer el campo de tensiones en el que esta construcción se despliega, en relación al cual la fecha del 29 de marzo de 1985 significa algo. Pareciera que no es posible referir solo a la figura del intelectual como sujeto de la producción contrahegemónica, a partir del cual sea posible abrir fisuras en la versión oficial; sin embargo, tampoco es posible referir a una construcción llevada a cabo exclusivamente desde las denominadas *bases* sociales, en este caso la comunidad de Villa Francia. En el caso de esta última, no es posible separar la incidencia de organizaciones religiosas, políticas y de las propias familias, intentando identificar a alguien que lleve a cabo un ejercicio de influencia -sea esto, de poder- mayor en el proceso de articulación del relato

sobre los Vergara Toledo. Claro, los padres -Manuel y Luisa- serían los actores privilegiados en este sentido, no obstante considerarlos solo a ellos no permitiría abordar de manera plena la figura de Eduardo y Rafael casi tres décadas después.

Preguntarse respecto a la construcción del relato de los Vergara, por cierto, tampoco sería efectivo de solo enfocarse en la comunidad Villa Francia, en tanto que se intente problematizar la manera cómo este es posteriormente reapropiado por otros actores. La reivindicación de los hermanos Vergara Toledo, así como la conmemoración del 29 de marzo, excede los límites de Villa Francia, proliferando diversas manifestaciones en torno a esta fecha en diversos lugares del país. Esto solo es posible, al parecer, en la medida que deviene reinscrito en nuevas tramas, constituyendo un relato en permanente reescritura y cuya circulación no parece definirse en relación a una matriz homogénea. Siguiendo la problematización desarrollada hasta el momento, plantearse la exploración de la construcción del relato, situándolo en relación a su despliegue en un campo de luchas hegemónicas, implica identificar las dinámicas que inciden en el establecimiento de cierta verdad y la manera cómo es resistida por relatos contrahegemónicos. Me interesaría precisar lo último, debido a que en relación a esto se establece un eje de problematización respecto al cual se desarrollarán algunos elementos de los próximos capítulos. Una primera revisión a la masa documental, aún sin desarrollar una sistematización profunda de los elementos discursivos que inciden en la construcción del relato de los Vergara Toledo, su muerte y la conmemoración de esta, da cuenta de un campo de actores heterogéneos, en que, aun suponiendo que comparten elementos de identidad -por ejemplo, situarlos en relación a la izquierda chilena-, no es posible establecer que hacen referencia necesariamente a lo mismo. No hay solamente un relato contrahegemónico que se erija en relación a la verdad oficial.

Cabe considerar que ciertos elementos presentes en estos discursos no son exclusivos de los actores que los exponen. No solo quienes reivindican la muerte de los Vergara han participado en la construcción del relato. Tanto los medios masivos de información oficiales, al dar cobertura a las movilizaciones que se llevan a cabo año a año en torno al 29 de marzo, como las diversas políticas de la memoria desplegadas desde los inicios de la transición y a lo largo de todo el proceso de postdictadura, han ayudado a definir elementos a partir de los cuales se despliegan los relatos. Para comprender la construcción del relato de los Vergara Toledo es relevante identificar los dispositivos hegemónicos respecto a los cuales se van a establecer las estrategias que a lo largo de los años van a desarrollarse desde la conmemoración del Joven Combatiente.

## **2.2. «¡Joven Combatiente... Ahora y siempre!» Elementos para problematizar la construcción mítico-martirial**

### **2.2.1. *El germen del relato de los Vergara Toledo en las luchas antidictadura***

Intentar comprender la construcción del relato en torno a la muerte de hermanos de los hermanos Vergara Toledo implica situar las formas de acción social y resistencia antidictatorial que constituyen sus primeros antecedentes, tanto respecto a la definición de ciertos elementos discursivos persistentes, como la manera en que los procesos de movilización han supuesto la constitución de líneas de discontinuidad y ruptura con aquello que podríamos establecer como la matriz primera de la figura de *Joven Combatiente*.

Siguiendo a Salazar (2006), podemos caracterizar el proceso de lucha contra la dictadura a partir de las dinámicas de movilización social desplegadas durante las 22 jornadas de protesta que se llevaron a cabo entre 1983 y 1987. Para el historiador, el desarrollo de estas no supuso la existencia de una vanguardia organizada, de estructura piramidal, con poder político u operativo por todo el territorio; el poder de movilización, en cambio, radicaba en la capacidad de las bases sociales de generar comunicación entre sí -en tanto capacidad de establecer una señal de convocatoria-, derivada de la carga histórica acumulada al menos durante diez años de autonomización forzada y creciente respecto a las dinámicas de representación institucional. Al respecto, Salazar plantea que no es sorprendente que, al estallar las primeras *jornadas de protesta popular*, y tras haber sido cogidos por sorpresa, el grueso de la intelectualidad y la clase política

haya desarrollado un discurso común que, entre 1984 y 1985, concluyese que “la revuelta de los pobladores” constituía una amenaza de desintegración social. ¿Cómo entender esto?

En un análisis temprano sobre las jornadas de protesta ocurridas en 1983 y 1984, De la Maza y Garcés (1985) refiriéndose a la jornada de 1983, señalan que ésta consistiría en la máxima expresión social del descontento acumulado. Éste, a través de la protesta, habría asumido «la forma de una lucha expresiva contra el régimen, transformándose en elemento catalizador de las crisis que busca expresarse en el campo de la política» (p.18). Las protestas fueron relevantes por su capacidad para articular a actores sociales y políticos diversos en el plano de la acción concreta; no obstante, De la Maza y Garcés consideran que los grados de articulación que se alcanzaron en este plano, no encontraron una traducción política consistente, en el plano de las estrategias de la Oposición y la acción política más permanente, lo que debilitó su capacidad para oponerse efectivamente a la dominación militar, nuclear a la mayorías y minar las bases materiales y políticas del régimen para hacer posible el fin de la dictadura y el ejercicio de la democracia. Esta situación supone para los autores el condicionante del éxito o fracaso de las convocatorias a protestar.

Estas perspectivas hacen manifiestas sus tensiones en los años 1985-1986, en que se establecería una división en el seno de la oposición anti-dictatorial que definiría la construcción retrospectiva del proceso de movilizaciones. Siguiendo a Moulian (1998), entre los factores más relevantes que inciden en esto se encuentran las negociaciones llevadas a cabo por la Alianza Democrática<sup>5</sup> afín a

---

<sup>5</sup> La Alianza Democrática fue una coalición política de oposición al régimen dictatorial de Augusto Pinochet, fundada el 6 de agosto de 1983 mediante la suscripción de un documento denominado Manifiesto Democrático por parte de los partidos Democracia Cristiana, Partido Social Democracia, Partido Radical, USOPO y Democracia República, que en 1985 pasaría a llamarse Partido Republicano. Posteriormente, durante el mismo año, se integra también el sector renovado del Partido Socialista liderado por Carlos Briones, en representación del Bloque Socialista, y el Partido Liberal. Los partidos y grupos de izquierda no representados, crearon en septiembre de

lograr un *Acuerdo Nacional* con los sectores liberales del régimen encabezados por Sergio Onofre Jarpa, lo que afectó la continuidad y el carácter multitudinario de las protestas al priorizarse los espacios de diálogo abiertos, reconociendo el marco jurídico-institucional de la constitución del '80 como vía para pactar una transición. Por otro lado, la declaración por parte del Partido Comunista y del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, su aparato político militar, de 1986 como el *año decisivo* para derrocar al dictador a través de la denominada *sublevación nacional de masas*<sup>6</sup>, y la posterior derrota militar que significaron la detección de la internación de armamento llevada a cabo en Carrizal Bajo durante agosto y el fallido atentado contra Pinochet en Septiembre, supuso un aislamiento de los grupos violentistas dentro de la oposición.

Salazar y Pinto (1999) señalan que el dinamismo de la sociedad popular de los '80, manifiesta en las jornadas de protesta nacional, desapareció en la década siguiente, siendo el principal diagnóstico de esto que la protesta como tal no dio paso a la propuesta. En autores como Tironi (1990, citado en Salazar y Pinto, 1999), se presentó que había que volver a mirar al Estado, y desde este reorganizar la sociedad. La denominada *revuelta de los pobladores* fue analizada como expresión de anomia, no reconociendo su carácter de movimiento. Salazar y Pinto plantean que todo lo anterior avaló el llamado a acelerar la transición hacia

---

1983 el Movimiento Democrático Popular. En 1986 con el retiro del PS y el Bloque Socialista, la Alianza Democrática entra en una fase de bajo perfil al no poder cumplir sus objetivos iniciales y nula voluntad de diálogo del gobierno de Pinochet, desapareciendo en 1987. Sin embargo sus integrantes y otros partidos conforman el Comando Nacional por el No en enero de 1988 para dirigir la campaña de votación en contra de la nominación de Pinochet como presidente por un periodo de 8 años en el Plebiscito Nacional de 1988. Se le considera el antecedente político de la conformación de la Concertación de Partidos por la Democracia (Urzúa Valenzuela, 1992; Ortega Frei, 1992).

<sup>6</sup> La *sublevación nacional de masas* consistió en una estrategia de carácter pluriclasista influenciado en las guerras de liberación nacional, principalmente el proceso de Nicaragua, planteada en relación a la constitución de frentes amplios capaces de convocar a la mayoría de la población. La idea del PC-FPMR era que por medio de un Paro Nacional Prolongado pudiese desencadenarse la sublevación nacional cuya concepción implicaba un período de enfrentamiento multifacético de carácter nacional concentrado en zonas estratégicas. En este enfrentamiento las masas logran la paralización del país mediante huelgas generales, sabotaje industrial y ocupación de centros vitales. La idea del *año decisivo* suponía que para 1986 habría una acumulación de fuerzas por parte de la oposición y un debilitamiento del régimen capaz de lograr su derrocamiento (Álvarez et al, 2008).

un gobierno civil que restableciera un mínimo de legitimidad social. Para Salazar (2006) uno de los más brillantes éxitos políticos de la dictadura fue el desdoblamiento de la oposición antidictatorial en dos frentes diferenciados y en dos movimientos sociopolíticos distintos, que, al producirse, «abrió la necesidad correlativa de justificar las diferencias, analizar el “escenario”, y elaborar la teoría eventual del acceso eventual al poder.» (p.303).

A partir de esto podría comprenderse la crisis identitaria e incapacidad de expresar proyectos colectivos que atravesaría a la izquierda tras el proceso de transición (Garcés, 1994). Sin embargo, debería reconocerse que esta “crisis”, manifiesta en una pluralidad de voces que se alzan, sin constituir un cuerpo identitario, puede ser expresión de un movimiento social –territorial, popular, *nomádico*- que, surgido durante los años de resistencia anti-pinochetista, durante los noventa enfrentó el nuevo escenario democrático, ya sea institucionalizándose, o bien estableciendo gérmenes de resistencia a la política representativa tradicional (Guerrero, 2006).

Las prácticas que no canalizaron su resistencia institucionalizándose, ya sea por efecto de exclusión estructural respecto a las formas de violencia política de sectores radicalizados, así como por no ser inteligibles en términos de la racionalidad política imperante en los gestores de la transición (minorías sociales, prácticas autogestionarias, entre otros); construyeron incipientes relatos contrahegemónicos, que si bien compartiendo elementos comunes con la Historia Oficial propiciada por el dispositivo consenso, lo problematizan al ofrecer resistencias a su plena asimilación, en tanto tejido de significaciones divergentes. La figura martirial construida en torno a los Vergara Toledo es expresión de esto, pues, incidiendo en las dinámicas verdad-memoria, introducen elementos irreductibles al relato hegemónico articulado en torno a la Historia Oficial. En el caso particular de los Vergara Toledo, los puntos de tensión más claros con dicho

relato hegemónico se identifican en la relación que se establece entre la construcción de una figura mítico-martirial como marco simbólico para la movilización colectiva y el contexto de sincretismo religioso popular en que se sientan las bases desde las cuales este marco se construye.

### **2.2.2. Primeros años tras la muerte de Eduardo y Rafael (2º parte)**

Díaz Barril (2009) plantea que con la muerte de Eduardo y Rafael aparecen dos fenómenos. El primero, la irrupción mediática de la Villa Francia, la cual va a cobrar mayor intensidad y continuidad en la década de los noventa, periodo durante el cual será reconocida como una de las poblaciones más violentas de Santiago. El segundo fenómeno se relaciona con la construcción de identidad, pues estos jóvenes se convierten en el símbolo de lucha contra la dictadura, y en sus figuras se encarna el recuerdo de los caídos.

Parker (1993) constata la construcción temprana de la muerte de los hermanos Vergara Toledo como hecho martirial por los pobladores de Villa Francia. El autor comprende el impacto de la muerte de Eduardo y Rafael en relación a su participación activa en la comunidad cristiana:

«El funeral fue masivo e impresionante. Los muchachos habían canalizado su sed de justicia, inspirada en una profunda espiritualidad cristiana, hacia una organización izquierdista. Para la religión oficial el acontecimiento fue incómodo (...) Para el pueblo, en cambio, la muerte de los Vergara fue un acontecimiento martirial con una buena dosis de sentido místico, al mismo tiempo que político religioso» (p. 156).

Tras el funeral, es posible identificar dos elementos que van a ayudar a trazar lo que años más tarde se constituiría como *El Día del Joven Combatiente*. Por un lado, Parker refiere a la fabricación de *animitas* en el lugar del asesinato, en que, al significado original de ésta -correspondiente a una simple muerte

trágica- se le agrega un significado sociopolítico, en que, en tanto el *ánima* procede como un mediador con Dios, «éste se pone de parte de los que sufren la opresión y rechaza la represión, derribando en el plano del simbolismo religioso las barreras que separan a reprimidos y represores» (p.157). Un segundo elemento es, como rescata Díaz Barril (2009), el que Luisa Toledo y Manuel Vergara comienzan a realizar actividades todos los días 29 de cada mes, organizándose romerías con la parroquia y caminatas por el sector. Ambos elementos tienen como eje la capacidad de movilización social excediendo la racionalidad política, entendida esta como aquello que debería hacerse medido en términos de una acción acorde a fines institucionalmente inteligible.

La muerte de Eduardo y Rafael no fue el fin del asedio policial a la familia Vergara-Toledo, sus hijos Ana y Pablo se vieron igualmente amenazados y buscados, viéndose obligados a partir inmediatamente al exilio en Europa por medio de la Vicaría de la Solidaridad. Pablo, el hermano mayor, era sindicado por los aparatos represivos como el nexo directo con el MIR, su salida del país era imperiosa y no fue sino hasta 1988, después de su paso por Europa, Cuba y Argentina, que logra volver clandestinamente a Chile entrando meses antes que su hermana Ana. Sin embargo, nunca logra reunirse con su familia y amigos, la última noticia que se tuvo de él poco tiempo después de su llegada al país, fue su muerte el 5 de noviembre de 1988 en Temuco. Su fallecimiento fue adjudicado a la mala manipulación de un aparato explosivo, versión que ha sido puesta en duda por algunos sectores, surgiendo interrogantes no resueltos hasta el día de hoy. (Díaz Barril, 2009).

La muerte de Pablo golpeó fuertemente a la familia Vergara- Toledo, su funeral fue multitudinario, contando con la presencia de diferentes organizaciones y pobladores. Ampliamente llorado *el maestro*, como señala Díaz Barril, pasó a convertirse junto a sus hermanos en un referente político dentro de la población.

De esto dan cuenta los múltiples murales de Villa Francia que lo recuerdan. Estos elementos precipitaron la articulación de referentes de movilización, puntos en común que emergiendo desde la comunidad Villa Francia pudiesen establecer líneas de acción más allá del cerco represivo y del silenciamiento operado hegemonícamente contra los movimientos populares. Elementos, en definitiva, que permiten comprender el devenir-mito político de la figura de los Vergara.

### **2.2.3. ¿Por qué es interesante abordar el mito político?**

La idea soreliana de mito político, desarrollada en *Refléxions sur la Violence* -publicado originalmente el 1908-, debe comprenderse en relación al contexto político en que éste la plantea. El mito político, ante todo, supone una manera de pensar la acción social revolucionaria al margen del aparato institucional estatal y la racionalidad instrumental imperante en los sectores obreros que abogaban por la vía parlamentaria, y que son consideradas por el autor como factores coercitivos. En éste escenario, Sorel (1978) plantea que para escapar del entramado institucional los obreros deben encaminarse hacia la Huelga General Proletaria, constituyéndose en un arma contra la dominación de clase debe ser capaz de llevarse a cabo más allá de los eslóganes de intelectuales que comprenden la lucha de los obreros en relación al derecho, constituyéndose como experiencia integral, entregando la esperanza a los obreros involucrados en la lucha el comienzo de la gran batalla napoleónica, engendrando la noción de una revolución catastrófica como el mito político del proletariado.

Definido claramente, este correspondería a:

«(...) una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna» (p. 129).

Para este autor, «importa poco que la Huelga General sea una realidad parcial, o mero producto de la imaginación del pueblo» (p. 128); el mito constituye un medio para obrar sobre el presente, siendo la idea de conjunto y su capacidad de movilización lo relevante en su despliegue. Al respecto, Sorel plantea:

«(...) no podemos actuar sin salirnos del presente, sin reflexionar acerca de ese porvenir, que parece condenado siempre a escaparse de nuestra comprensión. La experiencia nos prueba que las *imágenes de un porvenir indeterminado en el tiempo* pueden poseer una gran eficacia y escasos inconvenientes, si revisten cierta naturaleza. Esto tiene lugar cuando se trata de mitos en los cuales se reencuentran las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que se poseionan del espíritu con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que otorgan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad» (p. 125).

En Sorel, el mito político advierte una potencialidad de acción ininteligible en términos de la racionalidad que opera desde el Estado y las estructuras productivas capitalistas, constituyéndose como factor antitético a los valores inscritos en ellos. La huelga general proletaria rompería, para este autor, con el rol de una «aristocracia obrera» (p.124) que encauza a las masas a ser parte integrante de la familia republicana, sin interés en derribar la dominación de clase. La especialización de las vanguardias socialistas parlamentarias y la diferenciación de la experiencia social de los obreros en esferas separadas, distribuidas según el marco de inteligibilidad del Estado para su representación frente a éste, *ad portas* de conquistas sociales parciales, según Sorel, deben ser atacados, para lo cual «es imprescindible apropiarse del todo indiviso y concebir el paso del capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no puede ser descrito» (p. 156).

En torno a los planteamientos sorelianos, Gramsci (1980) lleva a cabo una vuelta de tuerca que permite pasar del carácter negativo-destructivo del mito político a una perspectiva positivo-constructiva. Debe considerarse que el mito

soreliano constituye, en Gramsci, un elemento desde el cual leer la acción política planteada en *El Príncipe* de Maquiavelo. En esta lectura, la figura del *condottiero* ideal presentada por este último permite conjurar las posibilidades de unificación de las multitudes fragmentadas a través de la articulación de un cuerpo estatal; sin embargo, en Gramsci este problema es analizado en relación a la articulación del partido político, el *príncipe-moderno*, el que «solo puede ser un organismo, un elemento de la sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción.» (p. 12).

Para Gramsci, la propuesta soreliana no preveía una fase activa y constructiva, siendo la huelga general solo una actividad pasiva de carácter negativo y preliminar, a partir de lo cual se presentarían en el autor francés la siguiente disyuntiva: la del mito y su crítica, en cuanto para Sorel todo plan preestablecido es «utópico y reaccionario» (p.11). Hay que considerar las condiciones históricas en que Gramsci se encuentra escribiendo, en pleno auge del fascismo en Italia, en sentido que uno de los propósitos tras esta lectura cruzada entre Sorel y Maquiavelo consiste en pensar maneras de enfocar y plantear formas de disputarle la sociedad civil al propio Mussolini, concibiéndose el mito como un elemento estratégico en la lucha hegemónica.

En estos términos se puede comprender la propuesta de Gramsci (1980) de entender la formación de un movimiento histórico colectivo que se exprese como lucha hegemónica. Esto implica analizar las fases moleculares de su articulación con tal de comprender el nacimiento de una «voluntad colectiva con cierto grado de homogeneidad, con el grado necesario y suficiente para determinar la acción coordinada» (p. 99). El mito permite articular una totalidad en torno a la cual el proletariado encuentra elementos de movilización, permitiendo su constitución en tanto sujeto. La voluntad, en este sentido, se desplegaría, según Gramsci, como conciencia activa de la necesidad histórica, «como protagonista de un drama

histórico efectivo y real» (p. 13). Mas, para que se establezca una conciencia colectiva, éste señala que es necesario que «la multiplicidad se haya unificado a través de la fricción de los individuos». (p. 188).

Gramsci, no obstante, como se ha planteado, persiste en el carácter dirigente que ciertos elementos (el intelectual orgánico, el partido) debe llevar respecto a las fuerzas sociales de los explotados. Algo que una lectura eminentemente gramsciana puede dejar de lado es el carácter dinámico del mito en Sorel. En este sentido, parece interesante abordar la lectura marateguiana del mito, principalmente dada su particularidad en los albores del pensamiento crítico latinoamericano. La idea de mito en Mariátegui (1950) es uno de los elementos centrales de articulación de su interpretación del marxismo, plasmado en la manera como es dispuesto el proceso reflexivo desarrollado en los Siete ensayos. El mito es a la vez factor de cohesión y movilización, constituyendo el modo a través del cual es posible dar forma en términos prácticos a una enorme masa discursiva, ya sean saberes basados en análisis metódicos de la realidad, como aquellos difundidos mediante la oralidad y los ritos religiosos, plasmándolos en la acción. Es particularmente interesante el posicionamiento que hace de Sorel, influencia en la perspectiva mítica del socialismo para el peruano, como «el continuador más vigoroso de Marx» (Mariategui, 2010: 29), frente a otras lecturas. Esto se entendería dado la dimensión ética que involucra la construcción del proceso revolucionario, a lo que el peruano señala:

«Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase, por sí solo, no basta (...) no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases» (p. 61).

Löwy (2005) señala la dimensión místico-religiosa del socialismo como el

aporte más innovador de Mariategui a la reflexión marxista, identificando la reivindicación llevada cabo por este del comunismo agrario inca como referente en la lucha socialista moderna en Perú. El comunismo indígena es la respuesta para el caso peruano-latinoamericano a la pregunta planteada por Mariategui (1950) sobre dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta. Massardo (1986) plantea que en el caso de Mariategui, el mito no representa un punto de llegada real-imaginario, sea esto, la concreción de la utopía posible, sino más bien, se trata «de una creación colectiva provocada por la propia lucha contra el capital» (p.99).

#### ***2.2.4. La construcción mítico-martirial como marco de acción colectiva***

El mito político, desplegado en relación a una lucha en torno a la hegemonía, bien podría comprenderse a través de lo que Tarrow (2004) señala como marcos para la acción colectiva. Este concepto intenta plantear la manera en como la acción colectiva se ve enmarcada por la movilización de repertorios simbólicos. La idea de marco correspondería a un:

«(..) esquema interpretativo que simplifica y condensa el “mundo de ahí afuera puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno presente y pasado de cada uno» (Snow y Benford, 1992, citado por Tarrow, 2004: 160).

Lo anterior puede plantearse en relación a lo señalado por Lechner (2006) respecto a la posibilidad de pensar la política más allá de la acción instrumental, considerando la dimensión simbólica de esta. Al respecto, este autor ubica al mito y al rito como estructuras fundamentales: el rito permite la constitución de la colectividad, cuyo orden es representado simbólicamente en un mito, a través del cual se organiza una cosmovisión que organiza y da sentido a la vida social. La

dimensión religiosa juega un papel importante en la construcción de marcos para la acción colectiva, proporcionando estos elementos mítico-rituales. Refiriéndose al movimiento de trabajadores polaco *Solidarność*<sup>7</sup>, Tarrow (2004) señala como en la articulación de éste se puede apreciar el fortalecimiento de la organización a través de la mediación simbólica de elementos de la tradición católica y las luchas obreras de las décadas anteriores. Sin embargo, en este caso, la evocación de los elementos religiosos tuvo efecto en la creación de un marco de acción colectiva debido a que esta no solo se apoyaría en un marco simbólico ya establecido a partir de la cual estos se identificaron de manera pasiva, si no que se procedió por parte de los sindicatos y activistas a entretrejerlos con nuevos materiales e innovaciones.

En sintonía con la idea desarrollada de mito político, Tarrow señala como los marcos para la acción colectiva se articulan a partir de símbolos de acervo cultural combinados con principios orientados a la acción:

«(...)con el fin de guiarse estratégicamente entre un paralelogramo de actores que van desde el Estado y los adversarios locales hasta los militantes y las poblaciones que se quieren movilizar. Lo que es más importante, se les otorga un valor emocional destinado a transformar la pasividad en acción» (Tarrow, 2004: 163).

En este sentido, la figura del mártir político recorre el imaginario de la izquierda latinoamericana, como puede verse en los casos del Che Guevara y Simón Bolívar. Respecto a este último, es interesante plantear como ha repercutido en la política venezolana, constituyendo un referente permanente

---

<sup>7</sup> *Solidaridad*, en español, fue un sindicato no gubernamental polaco, que inició en agosto de 1980 en los astilleros de Gdańsk, liderado por Lech Wałęsa. A principios de la década del '80, Solidaridad se convirtió en el primer sindicato independiente en un país del Bloque soviético que dio lugar a un amplio movimiento social anticomunista, en cuyo momento de apogeo logró reunir a aproximadamente 10 millones de miembros, entre los cuales se contaban tanto a personas asociadas con la Iglesia católica como a miembros de la izquierda anticomunista. Solidaridad se caracterizó por abogar a favor de la no violencia en las actividades de sus miembros. Para un análisis crítico en profundidad del procesos vivido por *Solidarność* revisar William D. Perdue (1995) *Paradox of change: the rise and fall of Solidarity in the New Poland*.

para la construcción de repertorios de acción colectiva, a través del cual se apela a la *unidad bolivariana* (Arenas y Gómez, 2006). Así, se puede entender el carácter religioso construido en torno al personaje histórico, equiparándosele a la imagen de santos, de manera que «vinculada al valor patético del martirio, la religión bolivariana hace del sacrificio crístico de la muerte, la suprema ofrenda en aras de la unión de la patria» (p.366).

Desde Gramsci, la imagen del mártir, en tanto mito político encarnado en un individuo concreto, solo puede ser entendida en relación a una acción histórico-política inminente, en tanto se enfrenta un peligro próximo que provoca una exacerbación de las pasiones, lo cual «no podría constituir una acción de vasto alcance y de carácter orgánico» (Gramsci, 1980: 12). Sin embargo, es necesario considerar este alcance en relación al marco en el cual se despliega, y la manera en cómo esta imagen-personal entra en contacto con otros elementos culturales-simbólicos.

En este sentido, puede considerarse el análisis realizado por Ponce (2006) en torno a la utilización del elemento martirial por parte del Movimiento Sin Tierra brasileño (MST), caracterizado no por situarse desde una imagen individual, si no en relación a la colectividad. Ponce plantea cómo la recreación funeraria a través de la cual se dramatiza el acto martirial supera el nihilismo de los rituales mortuorios presentes en la cultura occidental, aún cuando compartan elementos de la cosmovisión judeo-cristiana hegemónica. Al respecto, se hace referencia la manera en que a través de escenificaciones de índole mortuoria constituidas de manera ritual, es posible evocar las prácticas represivas que son ejercidas hacia la organización. La importancia de esto radica en que:

«Dichas ritualizaciones contienen narrativas históricas y valoraciones sobre la lección política que imprime la persecución a los miembros del Movimiento, instaurando así la figura del martirio como condición constitutiva de la lucha de la organización. Relatando la relación entre

una “verdad histórica” y los conceptos políticos que la explican, la organización produce una sinécdoque que torna visibles ante los observadores las categorías que instituyen el colectivo.» (p. 179).

En torno a los casos precedentes, es patente la importancia de un marco cultural religioso propio de los contextos sociales y comunidades en que estos se desenvuelven. El propio Sorel (1978) para comprender su propuesta de la huelga general proletaria como mito político, toma como referencia la construcción en torno a los relatos apocalípticos y la figura de los mártires por parte de cristianismo primitivo. Este autor, siguiendo a Renan, señala que si bien los detalles escritos en las *Actas de los Mártires* pueden ser falsos en su mayoría, esto no implica que en éstas se dé cuenta de un proceso espantoso que efectivamente haya ocurrido; para Sorel, efectivamente, fue por la existencia de sucesos extraños que se construyó la base de movilización en torno al martirio, no siendo necesario que los mártires fuesen muchos para demostrar en los hechos la *verdad* contenida en la nueva religión frente al error absoluto de la antigua. Como señala Goldhammer (2005), Sorel admiraba las cualidades míticas, estéticas y redentoras del martirio: la brutalidad de la violencia permitía fortalecer los lazos entre los pequeños grupos de cristianos, haciéndolos más ardientes en su creencia de una Segunda Venida. A partir de esto, es posible señalar que el martirio del cristianismo primitivo establece un marco de identificación antagónica, en que cada muerte toma parte de una guerra entre Cristo y Satán, expresando una agudización de tensiones a la espera por una *batalla decisiva*.

Pino (2011) establece una profunda figuración de la imagen martiriológica en el desarrollo del marxismo latinoamericano durante el siglo XX, en que el horizonte del *hombre-nuevo* es vivida a través de la militancia como apostolado, en el cual, a partir de figuras como el Che Guevara, se establece una relación entre la renuncia de una situación acomodada y la disposición a morir por una

causa:

«Esa muerte no será una muerte estéril, en sentido simbólico, no será *una muerte que mata*, si otros sujetos siguen el legado. Tanto la muerte como la victoria son certezas. Por lo tanto, no se saca nada con apreciar la vida, si no se vive de manera verdadera y, en este discurso la vida verdadera es la que vive y muere por la revolución. » (p. 9)

Es posible considerar, a partir de lo anterior, como la religiosidad sincrética de América Latina establece una autonomía de símbolos frente a los significados atribuidos por la Iglesia Católica (Alvarado, 2004), a lo cual se puede agregar el que esta apropiación cultural permite la construcción de marcos para una acción colectiva contrahegemónica.

#### **2.2.5. Sincretismo religioso-popular en la resistencia contra Pinochet, y el caso de los Vergara Toledo**

La iglesia jugó un papel importante en el proceso de rearticulación del mundo popular bajo el régimen militar, constituyéndose en un espacio para-estatal de reunificación, un espacio de reagrupación tolerado que en determinadas coyunturas es señalada como mediadora posible entre sectores del movimiento popular y el Estado (De la Maza y Garcés, 1985).

Respecto al papel desarrollado por la Iglesia Católica durante la dictadura, es interesante revisar la periodización propuesta por María Angélica Cruz (2004), quien plantea a modo esquemático dos etapas, mediadas por un momento de transición. La etapa entre 1973-1976, es caracterizada por el *doble juego* que manifestaron los vínculos entre la Iglesia y el gobierno militar. La primera aceptó las reglas del régimen, además de ofrecer su apoyo para favorecer la reconciliación; no obstante, desarrolló una labor de asistencia a las víctimas que

dicho régimen perseguía. Por parte del gobierno militar, éste buscó el respaldo de la Iglesia, mientras de manera paralela se reprimió a quienes dentro de ella eran vistos como enemigos. En 1976 se lleva a cabo la creación de la Vicaría de la Solidaridad por requerimiento del Cardenal Raúl Silva Henríquez al Vaticano, iniciando un proceso de transición hacia formas de resistencia más abiertas respecto al régimen, las cuales se concretizarían a partir del plebiscito de 1980 hasta 1990, en que, siguiendo a Cruz, se da una agudización de las críticas entre la jerarquía eclesial y el régimen. Durante esa década, Cruz señala que los documentos oficiales de la jerarquía no solo habrían denunciado la represión política, «sino que elaboraron una crítica global al modelo de sociedad que el régimen estaba implantando, particularmente a los efectos de las políticas neoliberales» (p. 19)

Pero, ¿qué posiciona a la Iglesia Católica como un actor que juega un papel tan importante en la resistencia frente a la dictadura pinochetista? Para intentar responder esto hay que precisar, siguiendo a Fernández (1996), que no es toda la Iglesia la que resiste a la dictadura. Una parte, la más integrista, la defendieron, y otros, se mantuvieron en la ambigüedad. Por otra parte, la resistencia no fue monopolizada por la Iglesia Católica, habiendo miembros de las Iglesias protestantes que jugaron un papel destacado en la misma. En este sentido, Fernández trabaja la diferencia entre la jerarquía de la Iglesia y las comunidades de base, y en relación a éstas, las comunidades cristianas populares, caracterizadas por una mayor implicancia con los problemas exteriores a la comunidad religiosa como tal (catequesis, liturgia, etc.), involucrándose en temas como los derechos humanos, entre otros. El germen de las comunidades populares es posible de identificar en que, en la práctica cotidiana, los ritos y las lecturas se encuentran entramadas con los otros aspectos de las experiencias sociales, rompiendo -concientemente o no- con los marcos institucionales

definidos por la tradición mantenida por la jerarquía eclesiástica.

Fernández (1996) apunta en este sentido las experiencias que a mediados del pasado siglo dieron paso a la teología de la liberación<sup>8</sup>, en tanto teología situada que nace desde una pregunta que surge en la cotidianeidad de los cristianos latinoamericanos, siendo lo primero la vivencia, el cuestionamiento, y luego, al llevar esa experiencia ante la Palabra de Dios, al contrastar vida y evangelio, empieza a articularse la respuesta desde la Revelación.

En una carta escrita por Rafael Vergara, leída por su madre el día del funeral, el 30 de marzo de 1985, y publicada en la revista Solidaridad en su edición 199 correspondiente al mes de abril del mismo año, este expresa:

«Creo que he llegado a creer en Cristo en el hombre, descubriendo en el fundamento político, en la entrega de esta lucha popular, al Cristo realmente verdadero, a Nuestro Señor Jesucristo. (...) Amar a Cristo es entregarse por completo a Él, sostenerse solamente en El y entender lo que es vivir su gran amor, su difícil y complejo amor.» (p.2).

En estos términos es posible leer la reflexión firmada por el sacerdote Roberto Bolton en febrero de 1986, a casi un año de la muerte de Eduardo y Rafael, quien señala al respecto:

«Y entonces creo que debemos mirar la muerte de estos dos muchachos, no como un caso individual o de dos personas. Ellos forman parte de la crucifixión colectiva del pueblo, con todo su valor liberador. Rafael y Eduardo son parte y son signo de de ese magno acontecimiento y de esa inmensa fuerza liberadora.» (CODEPU, 1986: 60).

Para el padre Bolton, Eduardo y Rafael son piezas testimoniales de una crucifixión colectiva del pueblo llevada a cabo por el despliegue represivo

---

<sup>8</sup> La *teología de la liberación* corresponde a una corriente dentro de la Iglesia Católica emergida en América Latina a partir de los procesos de replanteamiento que se suceden en el interior de esta tras el Concilio Vaticano II -1962 a 1965- y la 2ª Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia. Se lleva a cabo una relectura de los evangelios rescatando el compromiso con los pobres y la justicia social, replanteando la doctrina a partir de la realidad latinoamericana. Más información en Boff y Boff (1989)

dictatorial. Su testimonio, sin embargo, no constituye un ejercicio de comunicación directo respecto a la experiencia en la que se ha participado o sido testigo, pues opera a partir de un marco simbólico específico y contingente. Este marco se corresponde con el carácter eminentemente sincrético de la religiosidad popular.

Sincretismo puede definirse, como lo señala Marzal (1993), a partir del proceso que se despliega entre dos sistemas culturales que tienen un prolongado contacto, a partir del cual se produce un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, etc., son resultado de la interacción dialéctica entre estos en cada uno de sus niveles. En el caso latinoamericano se relaciona directamente con la apropiación de símbolos y procedimientos técnicos-oficiales (Alvarado, 2004), en cuyo origen podríamos identificar tanto la herencia indígena precolombina persistente en varios estamentos de la sociedad, como la tradición africana que viniera con la trata de esclavos, así como el catolicismo de los colonizadores extendido por casi toda la región. (Seibold, 1993).

Para comprender como este proceso sincrético religioso ha tenido un papel tan importante en el continente, es interesante considerar el impacto que tienen los procesos de modernización social en América Latina principalmente durante el siglo XX en la constitución de los grupos subalternos. La introducción de Latinoamérica a la modernidad social, cultural y económicamente, remeció la sociedad tradicional con fuertes raíces en la realidad rural, cuya consecuencia fue la fragmentación de la hegemonía religiosa considerada como antimoderna o «factor de estancamiento». (Parker, 1993: 124). El proceso de modernización tiene como consecuencia el desarraigo de grandes masas de población rural que migran hacia la periferia de los centros urbanos, ubicándose en su gran mayoría excluidos de los proyectos de desarrollo, constituyendo una situación de marginalidad. Este proceso influye en la precarización en las condiciones de vida, al romper con los claros y rígidos marcos culturales de la sociedad tradicional,

junto con imponer dinámicas (productivas, culturales, etc.) basadas en el individuo por sobre los lazos solidarios comunitarios, frente a lo cual el mundo simbólico de los grupos subalternos se ve reforzado por efecto de legitimaciones del cosmos sagrado para proteger o infundir nuevas energías y esperanzas, creándose las condiciones para una *resacralización* de la vida<sup>9</sup>.

### **2.2.6. ¿Qué mártir? Dispositivo consenso, tensiones y fugas**

La construcción martirial en torno a los Vergara Toledo se comprende tanto en la experiencia particular de la muerte de Eduardo y Rafael, en relación al profundo raigambre de la Familia Vergara en la comunidad cristiana de Villa Francia; así como en el relato de la Historia Oficial, que reconoce la importancia de una parte de la Iglesia católica chilena en la rearticulación de los lazos sociales en los sectores populares durante los '70s y '80s y su posición en la resistencia antipinochetista. Sobre esto, si bien lo segundo permite ligar la construcción martirial de los hermanos Vergara a los usos hegemónicos de la memoria, operando como parte del dispositivo consenso a partir de la conjuración de ésta en relación a la búsqueda del binomio *verdad-reconciliación*, lo que podría haber neutralizado la capacidad movilizadora que tiene la conmemoración de la muerte de los jóvenes, esto no ha sido posible. ¿Es acaso que la experiencia particular ha excedido la construcción del relato oficial? No necesariamente.

La vida de los Vergara, si bien documentada y compartida de manera

---

<sup>9</sup> Sobre lo sacro y profano, sin embargo, es preciso llevar a cabo un ejercicio analítico que excede los márgenes analíticos propuestos en la presente investigación, aún cuando su problematización ha aparecido de manera cada vez más insistente durante la elaboración y permanente replanteamiento de esta tesis. ¿Es el mártir político necesariamente una sacralización de las luchas o una profanación del martirio? Tomando como referencia la discusión llevada a cabo por Agamben (2005) en *Profanaciones*, el mito político martirial del Joven Combatiente puede devenir tanto en una sacralización, al implicar la abstracción de la vida cotidiana de aquello que se ha martirizado, o bien una profanación de la figura cristiana de mártir para ser usada para la capacidad de movilización colectiva. Sobre esto revítese el libro anteriormente citado, particularmente el capítulo “Elogio a la Profanación”.

persistente a lo largo de los años por sus familiares, grupos sociales y organizaciones políticas cercanas, no basta que sea evocada como *verdad* frente a la *verdad oficial* para que abra fisuras en el entramado hegemónico que ésta sostiene, y en la que ésta es sostenida. Es la verdad en ejercicio, como construcción y uso de una memoria viva constituyéndose como marco simbólico para la acción colectiva, lo que permite trazar puntos de fuga desde un relato común -en que el relato particular y la Historia Oficial se encuentran- hacia la construcción de un relato contrahegemónico.

No obstante, como se ha señalado con anterioridad, este relato no es posible de definir como *único*. Diversos actores se reconocen y hacen suyo este discurso; sin embargo, aún cuando en las diversas manifestaciones de conmemoración llevadas a cabo a lo largo de los años pareciera estarse hablando de lo mismo, tras una primera lectura documental comienza a vislumbrarse un espacio de significaciones divergentes, desplegándose más bien como un campo de tensión. En este sentido, la martirización se vuelve un elemento fundamental para comprender dicha tensión al suponer un cruce de versiones respecto a las causas por la que éstos murieron. O bien, las causas por las cuales éstos estuvieron dispuestos a morir: las que permiten, en definitiva, hablar de *joven combatiente*. Pues no es lo mismo referirse a los Vergara Toledo como jóvenes de pastoral cristiana que cayeron luchando por la recuperación de la democracia, a situar su muerte en el contexto de acciones poblacionales llevadas a cabo por el MIR, aún cuando estas puedan constituir *verdades* históricas no excluyentes una de otra.

Intentar comprender los alcances de su construcción, identificando los elementos que han incidido e inciden en su capacidad movilizadora, supone tener como horizonte un campo de dispersión en que la posición contrahegemónica que se haya desarrollado o pueda desarrollarse parece ajustarse una disposición de

guerra de trincheras frente a la Historia Oficial, en algunos casos conscientemente dirigida, o bien de manera espontánea.

### **Capítulo 3: El mártir en la postdictadura. Memoria, verdad, testimonio**

### **3.1.1. La memoria como problema de Estado**

«Antes que limitarse a descifrar ciertas formas de vida con el auxilio externo de los procedimientos mnésicos, deberíamos interrogarnos también sobre las formas de vida que dichos procedimientos, de por sí, fomentan»

Paolo Virno, *El Recuerdo del Presente*

La publicación del Informe Rettig, documento final de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, durante febrero de 1991, visibilizó la fragilidad de los canales de diálogo sobre los cuales se erigieron los esfuerzos de consolidación de la transición pactada, constituyendo un acontecimiento clave para la comprensión de las relaciones de fuerza que se despliegan en torno a la construcción del relato hegemónico de la postdictadura. Con este documento, la memoria, a través de su invocación por medio de la búsqueda de una verdad a la vez común y oficial-inscrita en los propósitos que mueven la elaboración del informe, se sitúa como uno de los principales ejes de tensión respecto al cual se articularán la construcción de los relatos sociales, constituyéndose en problema de Estado.

La Comisión Rettig, creada el 9 de mayo de 1990 mediante la publicación del Decreto Supremo nº 355 del Ministerio del Interior en el Diario Oficial, se plantea explícitamente con el objeto de posibilitar el esclarecimiento *global* de la verdad sobre las violaciones a los derechos humanos cometidas durante el periodo comprendido entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. Dicho propósito se encuentra presente como uno de los puntos fuertes del discurso de Aylwin (1992) en el Estadio Nacional tras asumir la presidencia, en el

cual enfatiza la búsqueda de caminos de reconciliación por medio de un respeto irrestricto al marco del derecho como vía para evitar retrocesos en las dinámicas de diálogo y consenso. Esta posición marcaría al primer gobierno concertacionista en términos de una democracia *en la medida de lo posible*, lo que implicaría para efectos de la pretendida reconstrucción de cierta *verdad global* sobre el período anterior, el que quedase atrapada entre los límites establecidos por la Ley de Amnistía de 1978 y la persistencia de elementos militares en el aparato institucional civil, como los senadores designados y el Consejo de Seguridad Nacional (COSENA)<sup>10</sup>.

En este sentido, es posible comprender la respuesta del Ejército de Chile al Informe Rettig, publicada en El Mercurio el 28 de marzo de 1991, como un ejercicio de ajuste y posicionamiento respecto a la reivindicación de una cierta labor histórica de mantenimiento del orden nacional frente al inminente escenario de una guerra civil, lo cual no sería reconocido en el documento, siendo esto resultado -según la declaración castrense- de la constitución misma de la Comisión y los criterios arbitrarios para la verdad que pretende dar cuenta. Para el Ejército, lo presentado en el documento de la Comisión Rettig correspondería a una *verdad unilateral* que favorecería a la visión sobre los hechos desde la izquierda, no reconociéndose la existencia/legalidad de un *estado de guerra*, por lo tanto deslegitimándose el uso de la fuerza en el accionar de las FF. AA. Sin embargo, aún cuando sea invocada la posibilidad de que las investigaciones llevadas a cabo puedan implicar acciones jurídicas futuras contra militares involucrados en hechos considerados en el Informe, estas posibilidades se

---

<sup>10</sup> Junto a esto, es interesante revisar la situación planteada por el “acuerdo-marco”, desarrollado a partir de reuniones entre representantes de los partidos de la entonces oposición y la Concertación, en que, por medio de “métodos procesales” se intentaría conceder el equivalente a una “amnistía amplia”, lo que implicaría, en la práctica, dejar a salvo de la cárcel a muchos violadores de Derechos Humanos entre 1973 y 1990, a cambio de la liberación de varios presos políticos. Sin embargo, no llegó a concretarse más allá de la elaboración del documento (Loveman y Lira, 2002).

encontraban difíciles de ver su materialización durante esos años, tanto por las presiones emanadas desde las dinámicas institucionales antes mencionadas, así como por las condiciones bajo las cuales la Comisión de Verdad y Reconciliación se articuló, lo que implicaba, entre otras, el que la comparecencia fuese voluntaria, lo que facilitó que muchos uniformados y civiles posiblemente involucrados no se presentasen.

Por el lado de lo que puede considerarse la principal parte demandante en la aclaración de los hechos comprendidos en el Informe Rettig, es posible identificar dos tendencias (Camacho, 2008). En el caso de organizaciones como la Comisión Chilena de Derechos Humanos y la Iglesia católica, se aceptó casi mayoritariamente el trabajo de la Comisión. En cambio, instancias como la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD) y la Agrupación de Familiares de Ejecutados Políticos (AFEP), entre otros, fueron más aprensivos. Hugo Cárcamo, dirigente de AFEP, exigió la verdad completa en cuanto a la publicación de los agentes involucrados en delitos de sangre, junto con pronunciarse al fin de la ley de amnistía y medidas reparatorias. Para este, la necesidad de llevar a tribunales a los involucrados implicaría una reestructuración del Poder Judicial y una democratización de las FF.AA, siendo de otro modo imposible. Por su parte, aún siendo parte de un sector en su mayoría conforme con el resultado de las investigaciones de la Comisión Rettig, Monseñor Sergio Valech, de la Vicaría de la Solidaridad, si bien reconoce que el Informe sirve para comprender las violaciones de derechos humanos con resultado de muerte, deja de lado otros casos.

Loveman y Lira (2002), señalan que desde 1990, mediante diversas vías, se desarrollaría una historia inédita en Chile consistente en una resistencia a la imposición de la impunidad factual y el olvido jurídico optado por casi la totalidad de las cúpulas políticas. Acciones tales como acusaciones constitucionales,

desafueros a jueces y parlamentarios con gran cobertura mediática, presión social a través de manifestaciones callejeras, entre otros, visibilizarían a la memoria en tanto figura dramatizada por la tensión irresuelta entre el recuerdo y el olvido. Como lo señala Nelly Richard (2000), el tema de la violación a los derechos humanos puso en filigrana de la narración chilena respecto al cuerpo nacional, los restos sin hallar, en que la falta de sepultura de los desaparecidos correspondería a la imagen sin recubrir del duelo histórico que no acaba de asimilar el sentido de la pérdida, manteniendo ese sentido en una versión inacabada, transicional. Esto supone situar las luchas por la memoria en términos de una constante tensión con las dinámicas de estabilización y consolidación de la verdad como institucionalización del consenso histórico.

En las posiciones planteadas por el Ejército, así como las llevadas a cabo por las agrupaciones de derechos humanos y de familiares de detenidos desaparecidos respecto a la publicación del Informe Rettig, es posible advertir la presencia de la memoria como eje problemático respecto al cual la verdad pretendida a partir del documento es puesta en cuestionamiento.

### **3.1.2. Sobre los usos de la memoria en la postdictadura**

Para Moulian (1998), el *Chile Actual* corresponde a la culminación exitosa de la operación de transformismo, que permitiría la perpetuación de las estructuras implementadas durante la dictadura por medio de su blanqueo. Para este autor, uno de los principales ejercicios de poder lo constituye el bloqueo de la memoria, llevado a cabo como un olvido institucionalizado, desarrollado sobre la base del consenso. Este es señalado como etapa superior del olvido, respecto al cual plantea la manera en que, desde la mirada hegemónica, la estabilidad «tiene que ser comprada con silencio» (p.33).

Comprender la postdictadura, siguiendo a Galende (2000), implica entender el carácter abyecto de dicha palabra, que no da cuenta tanto del lugar desde el cual la crítica trama su respuesta frente al oficialismo de la época, si no que sirve de prueba de aquel oficialismo. En sintonía con Moulian, advierte que este escenario se caracteriza por constituir una anexión fraudulenta de terror como “estado de anterioridad del mundo” al capital en tanto “agente sin domicilio”. El triunfo del neoliberalismo radica, según este autor, en revelar el terror dictatorial como un accidente en el pasaje hacia la liberación de su propia lógica de acumulación. El prefijo *post* puede ser comprendido en relación a «ese momento calamitoso de la historia después del cual es el terror mismo quien inicia la marcha hacia su ocultamiento» (p.143).

Pero, ¿puede entenderse dicho *ocultamiento* solo como un movimiento reactivo/negativo, a la manera que -por ejemplo- lo plantea Joignant (2002) al abordar la construcción de la figura del ciudadano en los manuales de educación cívica entre 1973 y 1998? Es más, aún cuando este autor señala que en lo referente al *uso de la memoria*, el marco evocativo del pasado se caracterizaría por su negatividad, por un ejercicio excluyente, insiste en la construcción en términos positivos, no-restrictivos, de la memoria. En el propio análisis llevado a cabo por éste queda explicitada la existencia de un trabajo sobre la memoria, manifiesto, por ejemplo, en la campaña de educación cívica llevada a cabo por la oposición, particularmente a través de las páginas de la revista *Análisis*, y que durante el clima eleccionario del plebiscito llamaba a hacerse parte del proceso por la recuperación de la democracia, favoreciendo las dinámicas institucionales que permitieron la transición-pactada.

Lejos de plantear un escenario como el que señala Moulian respecto a la relación olvido-consenso, entendido como una aproximación desde la negatividad de las relaciones de poder desplegadas en el contexto de la postdictadura, es

posible advertir un ejercicio positivo sobre la memoria consistente en hacerla proliferar en los marcos de las políticas de estabilización, irrumpiendo en el campo mismo de producción consensual. Al respecto, es interesante considerar la reflexión de Todorov (2000) respecto a que la memoria no se opone al olvido, sino que, es en todo momento y necesariamente, una interacción entre lo que el autor señala como los dos términos relevantes para definir la articulación de este espacio de tensiones: la supresión (el olvido) y la conservación. Para este autor, el restablecimiento integral del pasado es algo de por sí imposible, por lo que la memoria constituye una necesaria selección, a partir de la que algunos rasgos de lo sucedido serán conservados, mientras otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados.

Todorov lleva a cabo una interesante consideración al señalar que existe una distinción entre la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente, no existiendo un automatismo vinculante entre ambos gestos. La exigencia de recuperar el pasado no nos establece cuál será el uso que se hará de él; cada uno de ambos actos tiene sus propias características y paradojas. Entender la memoria como ejercicio de selección implica reconocer que esta es llevada en nombre de ciertos criterios, los cuales -hayan sido conscientes o no-, orientarán de una u otra manera la utilización social que se haga de este pasado. Sin embargo, dice el autor, desde otro punto de vista, de legitimidad y no ya de origen de la memoria, existe una discontinuidad: «no se puede justificar un uso engañoso por la necesidad de recordar» (p.17). De ser así, se estaría incurriendo ya no en un uso, sino en un abuso de la memoria.

Siguiendo esto, cabe considerar la constitución de la *Mesa de diálogo sobre Derechos Humanos*, iniciativa impulsada durante el gobierno de Ricardo Lagos, en tanto constituye uno de los hitos de la postdictadura desde el cual interrogar los usos de la memoria como medio para la consolidación de la

transición. Esta mesa de diálogo tuvo como objetivo abordar dos de los considerados como parte de los principales problemas que se atraviesan en el camino hacia la reconciliación: la verdad sobre la suerte y paradero de los desaparecidos, y el reconocimiento de responsabilidades morales, históricas y políticas por el quebrantamiento de la convivencia y por las violaciones a los derechos humanos (Zalaquett, 2000).

Uno de los elementos más relevantes de la constitución de la *Mesa de Diálogo* es que definió que la situación de los detenidos desaparecidos era un tema crucial para la unidad nacional y la paz social, y no solo un asunto privado de las víctimas y sus familiares, mirada que implicaba -como señala Lira (2004)- el «redefinir en términos ético-políticos las responsabilidades recíprocas de todos los sectores respecto a la paz social del futuro» (p. 168). Es interesante en este punto abordar las precisiones llevadas a cabo por Lira respecto al diseño metodológico de la *Mesa de Diálogo*, quien señala que para que ésta se desarrollara era necesario entender que el conflicto que la motiva pertenece a toda la sociedad. Esta autora señala que, siguiendo las líneas generales del *Modelo Interactivo de Resolución de Conflictos Internacionales*, desarrollado por Herbert Kelman en la Universidad de Harvard durante la década de los '70s, se buscaba establecer un tipo de comunicación que facilitara la comprensión de la posición contraria, junto con el surgimiento de nuevas ideas sobre cómo resolver los puntos conflictivos. Esta propuesta metodológica no pretendió tanto favorecer el conocimiento personal entre los participantes, sino establecer un tipo de intervención caracterizada por un análisis de la situación y de las distintas visiones existentes. Lira concluye su análisis señalando que, aún cuando tras ésta no se resolvió a manera cabal la situación de los detenidos desaparecidos, de todas maneras «la sociedad chilena no ha dado vuelta la página sin leerla, como era la receta para alcanzar la paz de principios de la década de los 90» (p.173).

Estas últimas palabras resuenan como efecto del momento en que la *Mesa de Diálogo* irrumpe como posibilidad de establecer puntos de encuentro entre sectores que, desde la detención de Pinochet en Londres, tendían hacia una conflictividad que hacía emerger elementos de una polarización social persistente e irresuelta. En la *Declaración Final de la Mesa de Diálogo* (2000) se establece una serie de premisas con el propósito de crear las condiciones que permitan contribuir a la unidad nacional y a la profundización de las bases de la convivencia entre todos los chilenos. Así, aún cuando se erigen posiciones que se plantean divergentes e insatisfechas con el proceder de las autoridades políticas respecto al manejo del tema de la represión y violencia ejercida por el Estado durante el régimen militar, se reconoce en ellas la necesidad de reconstruir una historia que se instituya como *verdad*, en tanto espacio común desde el cual comprender el escenario en el cual se desplegarían las demandas, tanto de reconocimiento histórico como judiciales.

Es así como, por tomar un caso, con ocasión del *Encuentro Archivos de la Memoria*, desarrollado los días 30 y 31 de octubre del 2002 en el ex-Congreso Nacional, la entonces presidenta de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, Viviana Díaz Caro (2004), sostuvo:

«No aspiramos a que todos piensen a nuestro país con las miradas y las ideologías de los desaparecidos o de nosotros, sus familiares. No obstante, nos alarma que ellos queden simplemente como los costos necesarios de nuestra historia.» (p.46).

Sin embargo, en la misma locución, se considera que el afán de construir un relato respecto al pasado que deje a todos satisfechos en muchas ocasiones tiende a la tergiversación de lo ocurrido. Esta reflexión sitúa a la construcción de una memoria común problematizando su relación con las dinámicas de subjetivación en el marco de la apertura al diálogo. Para las organizaciones

sociales de víctimas de la dictadura, existe -bien manifiestamente, bien de manera latente- la pregunta respecto a “¿qué de nuestras vidas, de nuestra historia, va a estar ahí, en la memoria consensuada de Chile?”. Después de todo, ¿a quiénes corresponde aquel *todos* al cual la memoria común debe dejar satisfechos? ¿Cuáles, las voces legítimas del consenso?

Olea y Grau (2001) plantean que la memoria constituye una textualidad múltiple y dispersa, organizando una narrativa social que grava el presente de signos e indicios que ponen en entredicho las verdades triunfantes. ¿Es posible dar cuenta de esta dispersión? Al parecer solo de manera fragmentaria, entrando no por una pretensión de totalidad, si no en aquellas fisuras, interrupciones, donde es posible apreciar a los testimonios que, contradictorios o no, completamente claros o difusos al borde de lo inverosímil, se involucran en una lucha *ai ferri corti* por la definición de la memoria. Esta última, más que un terreno firme, se presenta «como un desafío y un espacio polémico y conflictivo, como una tarea por realizar» (Elgueta, 2006: 40). Esto supone preguntarse, en un sentido foucaultiano, no por una verdad para la reconciliación que se levanta como aparato monolítico, si no un dispositivo dinámico de captura que escucha, registra, expone. A partir de esto es posible identificar elementos que actúan como puntos de inflexión, en los cuales se tensan las relaciones en torno a la construcción de la *verdad-memoria*, visibilizando los posicionamientos de los sujetos en el campo de luchas por su significación.

La idea de consenso constituyó un término clave a través del cual se ha intentado caracterizar la historia reciente de Chile, instalando un piso común para el análisis del escenario político-social de la postdictadura. Nelly Richard (2001) entiende por esto el dispositivo encargado de conjurar la polarización ideológica ligada al recuerdo, actuando como garantía normativa destinada a sujetar los desarreglos de lo social, «forzando la unanimidad de las conductas en torno a las

consignas oficiales de la moderación y el consenso» (p.15). No obstante, aún cuando la evocación del consenso permite ordenar una serie de procesos desplegados desde finales de la década del ochenta a -al menos- mediados de la década de los noventa, se puede identificar en este término un carácter polisémico que da cuenta de las relaciones de tensión y ruptura que se despliegan precisamente ahí, en el terreno de su aplicación. Esto puede leerse como una paradoja en la instalación y consolidación democrática en el país, visibilizando la imposibilidad de consenso que se manifiesta en las muchas formas de significarlo. Esto bien podría ser analizado a partir de la pregunta respecto al campo de inteligibilidad del ejercicio democrático postdictatorial, o sea, cómo se articula aquella verdad común que permite el diálogo y el encuentro. Sin embargo, quizás sea más efectivo preguntarse respecto a aquello que, en determinados momentos, ha excedido el espacio consensual, cuestionando su misma existencia, o sea, sobre la manera en que el *uso de la memoria* ha tendido a la dispersión de la misma.

### **3.1.3. Testimonio y verdad**

Siguiendo las reflexiones de Carlos Ruiz (2006), es posible situar al denominado *Caso Pinochet* como un momento fundamental en que se pone en debate el carácter problemático de la transición chilena. La explosión noticiosa tras la solicitud de extradición de Pinochet desde Inglaterra hacia España a solicitud del Juez Baltazar Garzón, provocó, según Richards (2001), un retorno de lo reprimido que hizo saltar todo el aparato teórico sobre el cual se habría sostenido el proceso de la transición. Es así como las movilizaciones callejeras, tanto a favor como en contra del ex-dictador, «denunciaron la artificialidad del consenso» (p.18). Al respecto Joignant (2000) recuerda la pregunta «¿la verdad o

la media verdad?», planteada por el entonces alcalde de Providencia y ex-coronel del Ejército, Cristián Labbé, en una entrevista concedida al vespertino *La Segunda*. A través de esta se intentaría hacer frente al objetivo supuestamente perseguido por las autoridades de gobierno en materia de derechos humanos, correspondiente -según Labbé- en alcanzar la *verdad* haciendo caso omiso de las circunstancias que precipitaron la *intervención militar*.

Como señala Beasle-Murray (2001), una lectura de la defensa del caso Pinochet, así como las afirmaciones hechas a la prensa por quienes mantenían su apoyo, revela mucho sobre el devenir de la postdictadura, al situarse como principal argumento que «el general no tenía nada que ocultar, por lo tanto no esconde nada» (p.23). La *verdad* de los militares se abre tras el supuesto silenciamiento de los '90, instalándose como problemática al plantear como evidencia el propio acto testimonial de Pinochet que refiere a su carácter constituyente de una posibilidad de apertura al diálogo, bajo la lógica de que, sin la disposición de los militares a colaborar en la dinámicas pactadas para llevar a cabo la transición, no podría haberse articulado el espacio común del consenso. No tiene nada que ocultar, dado que aquello que debía ser expuesto por Pinochet ya lo ha sido, en los términos que hasta entonces requería el dispositivo consenso, y que hasta su detención había permitido mantener un equilibrio de relaciones institucionales.

El espacio de encuentro establecido por el dispositivo consenso, como se ha señalado, se articuló en torno a la dinámica *verdad-memoria*. Sin embargo, en el momento de constitución de ésta, cuando operan los criterios selectivos que disciernen sobre aquellos aspectos conciliables de las memorias particulares respecto a la posibilidad de una verdad común, definiendo aquello que tiene cabida y lo que no en términos del dispositivo consenso, es posible reconocer un punto en que estos elementos no son, ni puede ser, diferenciados, encontrándose

como parte de un relato único: el testimonio. Este momento, definido en el acto testimonial, se vuelve una amenaza necesaria para los posteriores ejercicios de construcción y uso de la memoria, al presentar el carácter arbitrario de su constitución como operación selectiva, poniendo en cuestión su legitimidad.

No obstante, la propia dinámica verdad-memoria establecida por el dispositivo consenso evoca constantemente al acto testimonial como factor de legitimación social y política de su despliegue. El testimonio en la postdictadura constituye uno de los ejes desde el cual abordar la antes mencionada constitución paradójica del consenso, dado que, siendo necesaria su reivindicación como materia primera desde la cual construir la verdad oficial, esto supone reconocer la existencia de aspectos excedentes de testimonio considerados no-productivos en los términos del dispositivo consenso; estos, si bien se ven justificados en su exclusión por la necesidad de favorecer puntos comunes desde los cuales establecer el diálogo, en momentos en que estas dinámicas se ven debilitadas, como el escenario abierto por la detención de Pinochet en Londres, son recuperados, emergiendo como elementos desestabilizadores. El acto testimonial traza una línea de inteligibilidad que es a la vez un modo específico discursivo, así como un punto que marca ciertos procesos de ruptura y tensión ahí donde se dice llevar a cabo una búsqueda común por la *verdad y la reconciliación*. Este supone un quiebre con la estabilidad consensuada como eje analítico, al visibilizar diversos despliegues de poder y resistencia que se cruzan, excediendo el marco dado por el aparato institucional, situando el problema de la transición no solo como un ajuste democrático de éste, si no como un escenario de luchas hegemónicas que lo exceden.

Por cierto, el carácter estratégico del testimonio no corresponde a una articulación específica de la postdictadura. Según Peris (2010), éste se presentó durante la dictadura como un elemento pivotal desde el cual mantener un punto de

denuncia permanente respecto a los horrores del régimen y la violencia del terrorismo de Estado. Por tomar el caso de la Vicaría de la Solidaridad, desde este espacio se llevaron a cabo una serie de publicaciones dedicadas a hacer pública una recopilación de fichas de desaparecidos, en las que se indicaban sus datos personales, las circunstancias de su desaparición y los testimonios de familiares y otros detenidos. El rótulo *¿Dónde están?* constituyó un vector en torno al cual se ordenó la trama discursiva, en relación a un ejercicio de interpelación social desarrollado con carácter de urgencia frente a la inoperancia de las demandas judiciales.

El autor antes citado plantea que los testimonios utilizan el lenguaje propio del espacio social en el que surgen, siendo capaces de producir sentidos dependiendo del paradigma de intervención al que se vinculan, entendiendo por esto que puede ser «puestos a funcionar según lógicas divergentes, dependiendo del contexto discursivo en el que se insertan y de los elementos visuales, simbólicos y paratextuales que los acompañan» (p.143). Los usos posibles que puedan tener los testimonios se encontrarían ligados, según Peris, a factores no cuantificables y de difícil análisis, «como la textura de las representaciones que lo acompañan, el tono de los textos que se le adhieren, el lugar en el que se hacen públicos o el modo de circulación que para ellos se diseña» (p. 144).

#### **3.1.4. Testimonio, testigo y el mártir como eufemismo**

Giorgio Agamben (2000) ha planteado una de las reflexiones más relevantes de las últimas décadas en torno al testimonio y la posición del testigo. Situándose en el acto testimonial de los sobrevivientes de los campos de concentración nazi, su interés se centra en aquella zona gris de indeterminabilidad que da cuenta de la verdad del testimonio más allá del marco del derecho. Se

problematiza la existencia en latín de dos palabras para referir a testigo, *testis* - etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes-, y *superstes*, que refiere al que ha vivido una determinada realidad, pasando hasta el final por un acontecimiento y, por esto, está en condiciones de ofrecer un testimonio sobre aquel. Los sobrevivientes, caracterizados en la figura de Primo Levi, no pueden ser terceros. Pero, por esto mismo, su testimonio, no tiene nada que ver con el establecimiento de los hechos con vistas a un proceso. No es el juicio ni el perdón lo que importa, lo que no significaría que no se pueda o no se deba emitir un juicio. En torno a esto, Agamben plantea:

«La verdad tiene una consistencia no jurídica, en virtud de la cual la *questio facti* no puede ser confundida con la *questio iuris*. Esto es, precisamente, lo que concierne al superviviente: todo aquello que lleva a una acción humana más allá del derecho, todo aquello que la sustrae radicalmente al proceso.» (p.16).

Como señala Sorgentini (2002), la recepción del pensamiento de Levi permite a Agamben mostrar la irreductibilidad del testimonio al proceso judicial y definir el problema de la confusión de las categorías éticas y jurídicas en un sentido que logra señalar no sólo las tensiones entre verdad y justicia, sino además la discordancia fundamental entre justicia y proceso jurídico, distinción que habilita un nuevo encuadre de los problemas de la verdad y la justicia en el marco de una ética post-Auschwitz. La experiencia dada por el testigo excede lo jurídicamente abordable, lo posible de reconocer en un tribunal. Esto define aquella "zona gris", la cual Agamben ejemplifica a partir de los sobrevivientes del *Sonderkommando* (Escuadra Especial), nombre con el cual las SS se referían al grupo de deportados a los que se les obligaba la gestión de las cámaras de gas y de los crematorios. Su testimonio, la expresión de los sobrevivientes de haber participado en aquel horror, jamás puede obrar como ejercicio de responsabilidad.

No pueden ser responsables de aquello, entendiendo el carácter eminentemente jurídico de dicho concepto.

Sin embargo, Agamben (2000), junto con plantear la no-reductibilidad jurídica de la posición del testigo, haciendo eco de lo señalado por algunos sobrevivientes establece una visión crítica respecto a la mistificación del destino de estos, problematizando la relación que establecida entre testigo-mártir y testimonio-martirio. La acepción griega de testigo corresponde la palabra *martis*, mártir; palabra a partir de la cual los primeros padres de la Iglesia acuñaron el término *martirium* para indicar la muerte de los cristianos perseguidos, quienes de esa forma entregaban testimonio de su fe. Aún cuando esto no sea efectivo en el caso de los sobrevivientes de los campos de concentración, Agamben establece hay dos puntos en que es posible llevar a cabo una aproximación. El primero concierne al término griego en sí, derivado desde un verbo que significa “recordar”: «El superviviente tiene la vocación de la memoria, no puede *no* recordar.» (p.26)

Pero el segundo punto daría una relación más próxima. Agamben, siguiendo una lectura de los primeros textos cristianos sobre el martirio, da cuenta de cómo en estos se buscaba hacer frente a ciertos grupos heréticos que rechazaban el martirio al constituir éste una muerte insensata (*perire sine causa*). Agamben (2000) plantea la pregunta: «¿Qué sentido podía tener hacer profesión de fe ante unos hombres -los perseguidores y los verdugos- que no la entenderían en absoluto?» (p.26).

En la tradición cristiana, la doctrina del martirio, a partir de una lectura de Tertuliano, nacería para justificar el escándalo de una muerte insensata. Este ofrece una interpretación de ciertos pasajes del Evangelio que permitían dar cuenta del martirio como un mandamiento divino, encontrando así una razón para lo irrazonable.

La lectura agambeniana abre la posibilidad de una reflexión que permite relacionar lo desarrollado éste con lo que se ha presentado anteriormente en torno a los usos de la memoria y el testimonio durante la postdictadura, en el marco de las tensiones desplegadas en torno al dispositivo consenso. Referir a las víctimas de los campos de concentración cual mártires, así como referir al exterminio sistemático como holocausto, constituye un eufemismo, sea esto, siguiendo su raíz etimológica griega, un “adorar el silencio”: reconocer cierta acción divina en horror nazi, reconociendo en éste un carácter de indecible o incomprensible, equivale a adorarlo en silencio, señala Agamben, sea esto, «a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria». (p.32).

A esto, parece interesante poner en discusión las reflexiones planteadas por Jaume Peris (2010) respecto al devenir del ejercicio del testimonio en el caso chileno. Este señala:

«(...)durante los años noventa los testimonios de los supervivientes se desplazaron desde una posición de combate hasta poéticas del recuerdo más atentas, en muchos casos, a reflexionar sobre el propio acto de recordar que a analizar y comprender el sentido histórico de la violencia y la represión.» (p.159).

Peris plantea como la “inhumana” verdad de la tortura se ve despojada de la violencia de sus particularidades políticas e históricas. En muchos casos la representación subjetivada se vio convertida en universal, aludiendo a una violencia intemporal, inhumana y carente de sentido que no valía la pena intentar explicar. Esto liga la reflexión de Peris a la evocación martirial de los sobrevivientes de la tortura, en los términos del martirio como eufemismo, como negación de la reflexión dada por una tácita incomprensibilidad. Peris señala que la centralidad de los testimonios durante los últimos años en la representación del sistema represivo ha servido para consolidar esa tendencia, que «ha ido convirtiéndose en una doxa cultural transideológica que ha transformado la mirada

social al problema de la violencia militar.» (p.164).

El desplazamiento y rearticulación de los usos del testimonio en el marco de la postdictadura es posible inscribirlo en aquello que Wieviorka (2006) señala como la *era del testigo*, entendiendo por esto el momento cultural en el que aquel que ha vivido los acontecimientos aparece como el más legitimado para representarlos, y cuya palabra preñada de afectividad parece presentar un grado de verdad e interés imposible de alcanzar por el discurso analítico, que la autora sitúa en la historiografía, pero que podríamos remitir al ejercicio crítico en su sentido amplio.

### **3.1.5. Dispositivo de martirización...**

La figura martirial constituyó un elemento recurrentemente citado por la producción cultural de fines de la década del '80 y durante los '90s, entre los que es posible citar libros testimoniales como *Tejas Verdes* de Hernán Valdés (1996) y *El infierno* de Luz Arce (1993). Respecto a esto es posible entender la *batalla por la memoria* desplegada durante estos años a partir de su proliferación en el marco de las tensiones que se abren en torno al despliegue del dispositivo consenso. En este aspecto, la cinta *Fernando ha vuelto* de Caiozzi (1998) constituye un ejemplo interesante. En este documental se narra el proceso de identificación del cuerpo de Fernando Olivares Mori, cuyos restos fueron encontrados, junto a otros, en el Patio 29 del Cementerio General de Santiago a en 1991, a partir de lo cual se presenta el impacto que esto produce en sus familiares. Nos encontramos acá con la ausencia como elemento que ordena fragmentos dispersos, estableciendo de manera retrospectiva, la comprensión de los procesos de fractura en la forma de una evocación del horror represivo. Esto plantea el cruce entre las historias personales -o bien microsociales, como lo puede ser una familia- con las grandes

estructuras históricas, trazando líneas que permitan construir algo posible de reconocer y en el cual reconocerse.

A partir de la producción de la memoria a través del registro de los testimonios en cintas documentales como la ya mencionada *Fernando ha vuelto* y *La Memoria Obstinada*, Pérez (2001) señala que del pasado lo único que poseemos es aquello que dejó su marca en alguna superficie de inscripción de manera suficientemente perdurable como para que, «una vez desaparecido el contexto de un gestación, pueda ser actualizado desde otro contexto» (p. 309). Respecto a esto ¿quién lleva a cabo esta actualización? ¿Aquel que presenta el testimonio? Lazzara (2007) señala que Caiozzi muestra a través de su cinta que los restos materiales solo inspiran silencio, lágrimas y respeto. Esto puede leerse en cercanía a aquello expresado por Ricœur (1983) respecto a que el carácter ocular del testimonio no es jamás suficiente para constituir su sentido como tal: es necesario que, junto con la constatación, exista la articulación de un relato que permita probar una verdad.

Aquella verdad pretendida a través de la memoria, y que sirve como eje sobre el cual sentar las bases de la reconciliación, no se presenta como evidente: no habla, hay que hacerla hablar. Aquel sobre el cual se lleva a cabo el ejercicio de registro está imposibilitado de habla, «el sobreviviente es víctima de parálisis simbólica: nunca narra lo que hay que narrar» (Avelar, 2000: 282) Es así como es posible plantear que para que se constituya el acto testimonial, es necesario «retroceder y visibilizar los huesos del muerto como un observador externo» (Lazzara, 2007: 177). El Informe Rettig y la Mesa de Diálogo sobre Derechos Humanos pueden leerse en este sentido como ejercicios a través de los que se instala un marco para la articulación de un observador externo, ordenando e institucionalizando la relación entre testigo-testimonio y verdad.

En el caso del Informe Rettig, entre los objetivos de la comisión se enfatiza

la manera en cómo el establecimiento de una verdad respecto a los hechos de violación a los derechos humanos permite establecer un proceder al aparato institucional sobre esta materia, a la vez individualizando caso a caso, y estableciendo una visión global. Es interesante como uno de los apartados del primer capítulo lleva como título *El relato de la verdad individual y global*, instalando aquellas dinámicas de ordenamiento desde las cuales memoria y testimonio son desentrañadas de su relación compleja, identificando aquello sobre lo cual intervienen las estrategias narrativas. Es posible leer esto cuando se establecen los criterios desde los cuales se articula la presentación de la información contenida en el documento, señalándose que a lo largo de éste se consignan los elementos que directa o indirectamente llevaron a la Comisión a concluir que cierto hecho específico consistía en una grave violación a los derechos humanos. Respecto a esto, se indica que

«Desde el conocimiento de estas situaciones particulares se fueron induciendo lo que en el presente texto se llaman generalizaciones y que tienen por objeto describir las características globales de lo ocurrido en cada uno de los períodos estudiados.» (Informe Rettig, 1991: 10).

Sobre la masa testimonial, se levanta una estrategia de registro y exposición a través del cual atar cabos, ligando la particularidad del testimonio con un relato global. En este contexto, la evocación de la figura martirial permite presentar al sujeto testigo en tanto bifurcado, instalando una separación entre la experiencia integral respecto a la cual este testimonia -o partir de la que se presenta testimonio, en el caso de los sobrevivientes, amigos y familiares de los muertos a causa de violaciones a derechos humanos-, y el acto mismo de testimoniar. Esto es posible en el marco de ciertos usos de la memoria, desplegadas en este caso en relación al dispositivo consenso, las cuales articulan el testimonio con una totalidad global respecto al cual se presenta como inteligible

en tanto verdad común y no solo como caso puntual.

La figura martirial permite hacer hablar al testigo en términos que puede haber reconocimiento institucional de sus palabras, presentando los elementos de memoria excedentes del testimonio como si se tratase, ya no quizás por un carácter divino, pero a partir de la necesaria imposibilidad de abarcar toda la experiencia subjetiva con tal de favorecer la *verdad* para la *reconciliación*.

La pregunta sobre quién permite la gestión sobre los usos de la memoria en términos de una estabilización de la trama hegemónica postdictatorial ha cruzado de manera transversal este capítulo. Sin embargo, si bien es posible identificar ciertos hitos o autores, no es posible identificar en estos casos particulares al intelectual orgánico que hace posible la consolidación del consenso; ni Moulian ni los encargados de levantar el Informe Rettig o la Mesa de Diálogo son por sí mismos los gestores que median la tensión entre verdad y memoria. El dispositivo establece la posibilidad de aparición de ciertos sujetos, ciertos autores, ya sean colectivos o individuales, a partir de estrategias que ordenan el campo de producción de los discursos sobre la memoria al establecerse su carácter de problema de Estado. Cada persona singular, de la misma manera que las memorias, son diseccionados en la particularidad de su experiencia vital a través de ciertos procedimientos de registro y disciplinamiento: esto permite establecer a un autor como voz legítima para referir a cierto tema. Siguiendo a Foucault (1999c), el autor se erige como «principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de coherencia» (p.30).

### **3.1.6. ... ¿dispositivo de déjà vu?**

A manera ilustrativa, se ha señalado la pregunta que se pueden haber planteado los familiares, amigos, o las propias víctimas sobrevivientes del horror

dictatorial, refiriendo a *qué* de sus experiencias van a terminar por formar parte de la memoria consensuada. A la antes citada pregunta, siguiendo el sentido desarrollado por Virno (2003), se puede responder con otra pregunta con tal de problematizarla: ¿cómo puede entenderse que se conciba una autonomía de la memoria respecto a aquella vida, o mejor aún, a aquellas experiencias vitales que refiere?

Virno, leyendo a Bergson, problematiza esto a partir del fenómeno del *déjà vu*. Éste, entendido como la situación en que «se toma la experiencia en curso por la copia fiel de un original que, en realidad, nunca existió» (p. 15); es situado en relación a la ideología del “Fin de la Historia” propugnada por Fukuyama, y que el autor italiano relaciona a la constitución de una actualidad que se presenta centripeta y despótica. El estado de ánimo asociado al *déjà vu* es señalado como el de quien se prepara para mirarse vivir, caracterizado por la apatía, el fatalismo, y la indiferencia por un devenir que se presenta como pre-escrito:

«Ya que el presente viste ropas de un pasado irrevocable, se renuncia a incidir en su decurso. No se puede cambiar aquello que ha asumido la semblanza del recuerdo. Por lo tanto se deja de actuar. O mejor dicho, el sujeto se vuelve espectador de las propias acciones, como si ellas fueran parte de un guión ya conocido e invariable.» (Virno, 2003: 16).

No obstante, es a partir de esta situación en las estructuras de la memoria se harían evidentes, momento en el cual adquiere relieve *el recuerdo del presente*. Al respecto, Virno señala que la forma pasado implica una recesión del actual al potencial, para lo cual es preciso comprender el hecho “pasado” en una doble acepción: a) algo que fue percibido, que correspondería a un *entonces* real, un pasado situado cronológicamente; y b) algo que fue recordado, un *entonces* virtual, en la forma de un pasado-en-general. El autor advierte que un hecho que sucederá luego, *habrá sido* posible: el *futuro perfecto*, o *futuro anterior*, es «memoria de porvenir»(p. 29).

Anteriormente se ha señalado que la conformación del dispositivo consenso precisa exceder el lugar común analítico del *olvido* en postdictadura, intentando analizar la constitución de las dinámicas. Considerando esto, la figura martirial plantea, en relación al testimonio, un ejercicio que da cuenta de la neutralización de cualquier uso crítico de la memoria en tanto situado en un contexto político-social de tensiones, permitiendo evitar el carácter conflictivo en que se articula una *verdad común* que evoca ser la realización de la experiencia del testigo y el testimonio. La evocación del mártir, y por tanto la necesidad divina de su martirio, al ser promovido como la manera en que se comprende la experiencia de sobrevivientes y desaparecidos, así como sus familias y amigos, en este espacio común donde se despliega la *verdad* para la *reconciliación*, implica el situar estas experiencias en relación a un relato del cual no pueden cuestionarse su devenir. Este relato inscribe lo posible en el marco de lo ya sido, estableciendo una línea de tiempo que sitúa la violencia social y el terrorismo de Estado como un momento previo necesario para el *presente* de diálogo y el *futuro* de reconciliación.

La figura martirial lleva al testigo a observarse a sí mismo en su propio testimonio, incapaz de disponer respecto de este algo más que la reivindicación del propio acto de testimoniar. La capacidad de un uso crítico de la memoria respecto a las dinámicas institucionales en que ésta se despliega, o sea, de usar las experiencias del pasado contenidas en el testimonio para incidir en el devenir de lo actual, son restringidas a las dinámicas que median entre el testigo-testimonio y su exposición en relación al espacio común del consenso. El futuro se presenta como amenazante: si se excede el marco establecido por los espacios de encuentro promovidos por el consenso, no consolidándose el entramado institucional de matriz neoliberal, siempre es posible el desborde de polarización y el inminente regreso al horror represivo.

Es interesante la manera en que Virno, en relación a su análisis del *déjà vu*,

plantea una lectura del concepto situacionista de *espectáculo*<sup>11</sup>, que para el italiano concierne a la inclinación post-histórica del mirarse vivir. Este señala que

«La sociedad del espectáculo ofrece a hombres y mujeres la “exposición universal” de su propio poder-hacer, poder-decir, poder-ser, reducidos, sin embargo, a hechos realizados, palabras dichas, actos ya efectuados. Reducidos, en suma, a objetos (...)» (p.64)

A través de la figura del mártir, pareciera que todo lo que fue vivido directamente se alejase en una representación institucional, erigida como verdad oficial, siendo invisibilizadas las estrategias que operan en y desde el dispositivo consenso, y que alimentan el/los relato/s hegemónico/s.

---

<sup>11</sup> El concepto de espectáculo fue principalmente desarrollado por Guy Debord en el marco de los análisis del capitalismo de las sociedades industriales avanzadas durante las década del '50-'60 llevados a cabo por el grupo de la Internacional Situacionista, del cual Debord fue uno de sus miembros más connotados. En el libro *La Sociedad de Espectáculo* (1995), publicado un año antes de las movilizaciones sociales del *Mayo Francés* -las que en parte se vieron influenciadas por dicho grupo-, el concepto de espectáculo corresponde a la imagen invertida de la sociedad en la cual las relaciones entre mercancías han suplantado relaciones entre la gente, en quienes la identificación pasiva con el espectáculo suplanta actividad genuina. No corresponde a una acumulación de imágenes, sino la relación que se establece entre las personas mediada por imágenes. Las sociedades del espectáculo, que son donde imperan las modernas condiciones de explotación capitalista, suponen la vida como realización mediada por las mercancías, sea esto, vivida afín a las lógicas de acumulación capitalista. En los términos desarrollados antes durante esta memoria, puede plantearse la idea del espectáculo como una visión del mundo, una verdad, que se ha objetivado, y por tanto se ha vuelto acríticamente vivida.

**Capítulo 4: Dinámicas discursivas mítico-martiriales,  
reactivas y creativas**

El espacio discursivo en que se despliega la construcción del *Joven Combatiente* se encuentra cruzado por dos líneas interrelacionadas que definen de manera general el/los ordenamiento/s de los diversos enunciados, trazando las fronteras de la figura mítico-martirial. Por un lado, el relato hegemónico, a partir del cual se establece la Historia Oficial como producto de la gestión de la tensión verdad-memoria a través del dispositivo consenso, permitiendo la legitimación y consolidación de la dictadura neoliberal pinochetista. La otra línea corresponde a la emergencia y desarrollo de relatos contrahegemónicos, a partir de los cuales se visibiliza la arbitrariedad fundante del consenso postdictatorial, haciendo manifiestas historias no-oficiales devenidas en saberes sometidos. Las relaciones entre estas dos líneas generales, definidas en torno a la tensión verdad-memoria como eje crítico de desplazamiento de la figura mítico-martirial del *Joven Combatiente*, pueden sintetizarse en términos de *dinámicas reactivas* y *dinámicas creativas*.

Éstas dinámicas deben comprenderse como herramientas analíticas que permiten establecer perspectivas de ordenamiento, situando el devenir de los discursos en la complejidad de su acontecer. Las líneas generales permiten establecer puntos de referencia respecto a los cuales identificar la emergencia de un discurso particular; sobre esto, el artefacto analítico de las *dinámicas* permite la labor crítica de identificar el de porqué de la ocurrencia de aquel discurso y no de otro. Así, las dinámicas se sitúan en los puntos de tensión de la trama discursiva, en sus puntos límites en los cuales cierto enunciado se presenta ambiguo respecto a lo decible/no-decible definido por el marco de inteligibilidad

hegemónica. Establecer que ciertos discursos se agrupan en torno a un tipo de dinámica, ya sea reactiva o crítica como se ha propuesto en este caso, supone exponer esa ambigüedad y situarla en el campo de tensiones que la excede, bien permitiendo su control por parte de cierto dispositivo hegemónico (el *consenso*), o bien la posibilidad de establecer puntos de ruptura y discontinuidad respecto a éste.

#### **4.1. Dinámicas reactivas: pasivas y críticas**

En las dinámicas reactivas el marco simbólico en torno al mito martirial se articula como estrategia de resistencia frente al despliegue del relato hegemónico. Estas dinámicas suponen el reconocimiento y aceptación del marco de inteligibilidad definido a partir de la Historia Oficial, aún cuando se considere el ejercicio arbitrario que lo constituye. La construcción del discurso en torno a la movilización se plantea como reivindicación de la muerte de los Vergara Toledo, respecto del cual se demanda su reconocimiento, el que puede ser tanto de los relatos desplegados por parte de dispositivos directamente vinculados al aparato de gestión institucional del Estado, como en relación a formas de construcción y circulación de los relatos hegemónicos en la sociedad civil. Sin embargo, se pueden identificar dos tipos de dinámicas reactivas: pasivas y críticas. Si bien en ambas se hace frente a la supresión total o parcial -el *olvido*- de la muerte de los Vergara Toledo, éstas se diferencian en: a) la manera en que posicionan en el marco de inteligibilidad definido por la tensión verdad-memoria establecida en términos del dispositivo consenso, o sea, una perspectiva endógena de la articulación y las resistencias al marco hegemónico; y, b) la disposición que se establece respecto/frente al despliegue mismo de dicho marco de inteligibilidad, en términos de una articulación discursiva exógena al marco hegemónico.

### **a. Dinámicas reactivas pasivas**

Las dinámicas reactivas pasivas suponen la existencia de una memoria verdadera determinada por el consenso social y mediada por una gestión jurídico-institucional, lo cual, desde una perspectiva endógena al marco de inteligibilidad hegemónico, se despliega en dos momentos diferenciados. El primero momento se sitúa durante el proceso dictatorial como reacción al horror represivo efectivo, en que existe una interpelación a los organismos internacionales de derechos humanos, y la tensión verdad-memoria es definida incipientemente por la demanda de reconocimiento por parte del gobierno dictatorial, o bien, -y principalmente- por parte de la mayoría de la ciudadanía en pos de generar formas de presión.

Podemos situar este ejercicio de interpelación a través de dos afiches que circularon en Santiago, uno en abril y el otro en julio de 1985. En el primero (anexo 01), firmado por la Coordinadora Cultural, podemos observar un montaje fotográfico que presenta los rostros desvaneciéndose de los seis asesinados por la represión dictatorial en la ciudad de Santiago entre el 29 y el 30 de marzo de aquel año, ordenados y nombrados según el momento de datación de su muerte<sup>12</sup>. La fotografía central de este afiche presenta el funeral de los hermanos Vergara Toledo, lo cual se establece al señalar una correspondencia entre el ataúd que es llevado en andas y la foto con el rostro de Eduardo Vergara por medio de una flecha. En el segundo afiche (anexo 02), firmado por Santiago Solidario, hay dos diferencias respecto a la referencia que se hace de los muertos en el anterior: por un lado, el listado considera a *todos* los asesinados durante 1985 desde enero

---

<sup>12</sup> El orden presentado es: 1. Rafael Vergara, 2. Eduardo Vergara, 3. Paulina Aguirre, 4. Santiago Nattino, 5. Manuel Guerrero, 6. José Manuel Parada.

hasta abril de 1985 -identificándose de igual manera que en anterior sus nombres y fotografías-, y por otro, que tiene que ver con el diseño y orden interno de los elementos del afiche, las imágenes de los asesinados toman un lugar secundario, ubicados en la parte inferior. Las diferencias que trazan estos elementos permite identificar dos vectores de discontinuidad que organizan el espacio de inteligibilidad respecto a las cuales las dinámicas reactivas se despliegan; esto es, el reconocimiento o no de cierta situación de urgencia en que emerge la movilización de los repertorios simbólicos; y, en relación a esto, la decisión de una proyectualidad de los discursos que imbriquen en un filigrana más amplio la evocación de los muertos.

El primer afiche podemos inscribirlo en relación a las estrategias ya mencionadas de las fotografías de detenidos desaparecidos rotuladas *¿Dónde están?*. En estas, así como en el afiche de la Coordinadora Cultural, el carácter de urgencia prima sobre la proyectualidad discursiva. Esto es bastante evidente a simple vista en el hecho de solo se refiera a una fecha específica a manera de establecer una constancia testimonial sobre los días 29-30 de marzo de 1985. Algo no tan evidente, sin embargo, es la interpelación que se realiza en pos del reconocimiento de estos crímenes. El mensaje que cierra el afiche bien podría haber sido el grito seco que debe haberse escuchado durante los funerales de los hermanos Vergara, o bien de los degollados: «Justicia!!».

La palabra puesta en exclamación ha sido plasmada en el afiche emulando un rayado con pintura spray, lo que da espacio para preguntar respecto a quién es el presunto receptor esperado del mensaje, o siendo más preciso, qué sujeto es construido como interlocutor del afiche. Cambiando los términos de la problematización podríamos preguntar: comprendiendo que la justicia no puede ser llevada a cabo, ejercida, por los que emiten el afiche, ya que estos exponen el/los caso/s para que una *Justicia* sea posible, ¿en qué consiste esta justicia, y,

en relación a esto, quién lleva a cabo el ejercicio de la justicia respecto a estos hechos? La pregunta no es, ni tiene porqué serlo, respondida en el propio afiche. He ahí donde se sitúa su carácter de dinámica reactiva pasiva: no se crean las condiciones de una Justicia si no que se presenta la necesidad de que esta sea llevada a cabo, solicitándose o bien exigiéndose la emergencia de alguien que la ejerza en base al reconocimiento de una verdad expuesta que busca ser reconocida.

En el segundo afiche, por otra parte, el carácter de urgencia por visibilizar a las víctimas del terror represivo se abre a la posibilidad de establecer una articulación retrospectiva que permita un reconocimiento de mayor alcance de los crímenes del terror represivo. No es solo el que sean considerados los asesinatos cometidos en un marco más amplio de tiempo (enero a abril), si no la manera en que el corte temporal es situado en relación a la producción de una proyectualidad histórica de largo alcance. Respecto a esto hay que leer el encabezado, «Nuestros muertos son semillas de libertad» como eje ordenador del mensaje en relación a cierta disposición emergente a la apertura de un espacio consensual de transición democrática, que, referido estrictamente al afiche, va a permitir comprender los diferentes elementos que lo componen. Las imágenes de los asesinados ocupa un lugar complementario, y ya no eje como en el anterior, en el afiche firmado por Santiago Solidario. Esto tiene que ver tanto con la posición que tiene en el diseño (parte inferior, el color no busca resaltar del fondo), como en relación a qué se establece la utilización de su referencia: sirven de nexo entre el encabezado con la interpelación final, cimentando argumentativamente la *propuesta* que se intenta movilizar.

Hay una doble interpelación en el segundo afiche. Una, manifiesto y directo, realizada a un sujeto con remitente conocido: «Y uds. que los mataron, ¿cómo viven?», relacionado con el encabezado da cuenta de una Justicia por

venir que se mantiene latente en la búsqueda de un reconocimiento de culpabilidad por parte de los ejecutores de las muertes. La segunda arista de la interpelación, no es directa, sin embargo refiere el papel de los mártires como «semillas de libertad» en la manera en que esto es planteado en una frase secundaria, casi invisible, que, sin embargo, se entrama con la figura central del afiche, una paloma blanca de la paz. La frase reza «Codo a codo... a construir una Nación.» Los mártires, su evocación persistente como muertes que exceden la legitimidad del régimen, fuerzan a reconocer y aceptar la culpa, por tanto actúan como movilizados de la verdad necesaria para dar el paso a un diálogo. La interpelación latente se juega en el terreno de convocar a los interesados en hablar y escuchar, sin, por ello, modificar o generar una ruptura con las condiciones de posibilidad de ese reconocimiento.

Siguiendo con el análisis de las dinámicas reactivas pasivas desde una perspectiva endógena al marco de inteligibilidad, el segundo momento corresponde a una rearticulación de las dinámicas de movilización en torno a los usos de la memoria por parte de los grupos de derechos humanos tras el cambio de gobierno, proceso gradual que se corresponde con la ejecución del pacto transicional y el posterior establecimiento del dispositivo consenso. En este, si bien no se modifican los repertorios discursivos y el ordenamiento del marco mítico-martirial de manera radical, efectivamente se establecen nuevos ejes desde los cuales la disposición a la acción contenida en la evocación de la memoria es posicionada respecto a un interlocutor -el gobierno de Patricio Aylwin- respecto al cual se demanda reconocimiento, ya no para lograr el efecto de presión social, sino como ejercicio efectivo de la posición relativa que los grupos de DDHH toman en los primeros años postdictadura.

Las dinámicas de cruce de posiciones en torno a la verdad-memoria propiciadas por la apertura al diálogo como plataforma inclusiva de las memorias

particulares definen al dispositivo consenso en su despliegue y consolidación. A través de las iniciativas de reconocimiento institucional de los hechos de violencia política y terrorismo de Estado, siendo el Informe Rettig la expresión más visible, dotan al relato hegemónico de la postdictadura de un sustrato que permite establecer la dimensión histórica del consenso como operación de consolidación hegemónica dictatorial.

En su articulación exógena, las dinámicas reactivas pasivas se ordenan en torno a la concepción de una *verdad* caracterizada en términos de posibilidad, trazada como expresión de la facticidad presente de una futura conquista a través del reconocimiento institucional. El despliegue de las dinámicas reactivas pasivas se sitúa en la posibilidad de existencia de una memoria-verdadera que involucre un espacio común. Respecto a esto, el marco de inteligibilidad hegemónico se encuentra, principalmente durante los años ochenta, invisibilizado, siendo las posibilidades de crítica asumidas de manera latente a partir de la adscripción a ciertos referentes simbólicos de movilización común en la resistencia a la dictadura. En los años noventa existe un desplazamiento del eje de los discursos, como se ha señalado anteriormente, que hace manifiesta la existencia de un marco de inteligibilidad que define en sus tramas las posibilidades de reconocimiento de los relatos. En este punto, sin embargo, se presenta un quiebre epistémico profundo en la continuidad de las posiciones en relación al reconocimiento, efecto que instala una tensión en la reactividad pasiva general, abriendo puntos de entrada a elementos críticos.

### ***b. Dinámicas reactivas críticas***

Las dinámicas reactivas críticas suponen un cuestionamiento al producto de la gestión hegemónica respecto a la tensión verdad-memoria. El relato común

establecido como ejercicio hegemónico es denunciado en su pretensión de verdad global, señalándose, con mayor o menor grado de garantía normativa como destinada a sujetar los desarreglos de lo social. Si bien ya hay dinámicas de este tipo de manera temprana, principalmente en torno a la comunidad movilizadora de Villa Francia -activada en los enunciados comunes que se establecen en el cruce discursivo dado entre la familia Vergara Toledo y el MIR-, no es sino hasta la denominada crisis de la izquierda que explotan una serie de cuestionamientos respecto a la articulación de las dinámicas de diálogo y consenso en relación a la perpetuación, o al menos fortalecimiento, del entramado hegemónico.

Un panfleto de 1988 (anexo 03) plantea elementos de tensión que permiten comprender la crisis de la izquierda antidictatorial en términos de un problema de elección respecto a las posibilidades de acción que definen el marco de inteligibilidad hegemónico. El panfleto, firmado por la Juventud Revolucionaria Miguel Enríquez (JRME) reza: «LOS JÓVENES NO NEGOCIAN COMBATEN». El mensaje es preciso e intenta responder al contexto de movilización social abierto en relación al plebiscito. Esto es a la vez un llamado a la acción como una declaración de posiciones, la que queda explícita en el anverso del panfleto: «LA ELECCIÓN DEL MIR ES COMBATIR». El receptor esperado del mensaje se define en relación a dos líneas de enunciación que lo figuran performativamente: por un lado, el carácter generacional, dando a entender que los *jóvenes* no negocian, frente a la vieja guardia política involucrada en el pacto transicional; por otra parte, el que esta disposición juvenil al combate involucre la recepción de un proyecto/programa desarrollado y movilizador por el MIR.

Respecto a esto es preciso comprender ciertos puntos de fuga en el espacio correlativo que permiten leer una ambigüedad discursiva al situar el panfleto en relación a un marco simbólico para la movilización colectiva que excede el momento particular de su publicación, afectando la manera en que este

es entendido como parte de las dinámicas reactivas o bien, como se leerá más adelante, en términos de las dinámicas creativas. El punto de inflexión que abre el enunciado a esta ambigüedad se sitúa en el carácter proyectivo que pueda resultar de la inscripción que se haga del panfleto por parte de los actores involucrados en su despliegue en pos de cierta movilización de la voluntad colectiva. Es así como podemos articular al menos dos escenarios paradigmáticos en su construcción correlativa: 1) situado en términos de la producción de un marco reactivo que permita resistir al avance de consolidación hegemónica del espacio político, reduciendo las capacidades de articulación más allá de las tramas de inteligibilidad inscritas en el pacto transicional, lo que, en este caso, implicaría tanto la derrota de una vía revolucionaria para el derrocamiento de la dictadura, así como una derrota del/de los proyecto/s social/es (populares) emergentes relativos a estos; o bien, 2) situado como punto límite que inaugura las tensiones desde las cuales se puede comprender la crisis de la izquierda política y social en la postdictadura chilena, lo cual lo inscribe en un relato de largo alcance cuyo desarrollo es posible de seguir hasta mediados de la primera década del presente siglo, lo que, si bien implica en cierta medida el reconocimiento de algún tipo de derrota, esta no es total, entregando la posibilidad de una lectura retrospectiva que vea en este punto crítico la apertura de nuevas dinámicas.

En una declaración pública del Grupo de Acción Popular (GAP) que circuló a fines de marzo de 2005, podemos leer lo siguiente:

«Porque los miles de compañeros y compañeras caídos y torturados no son más ni menos víctimas que los millones de pobres que sufrimos a diario las actuales condiciones de explotación.

Porque víctimas son los niños muertos por no tener derecho a la salud, víctimas son los jóvenes que ven mutiladas sus posibilidades al no poder estudiar, víctimas los trabajadores que vemos pasar nuestros días sin hacer del producto de nuestras manos un aporte al país (y no a los privilegiados que disfrutan a costa de nuestro sudor), víctimas los abuelos que viven su vejez en la miseria luego de una vida de esfuerzos... ¡víctima sólo los que no pelean!

Eduardo y Rafa no son víctimas “inocentes”, ellos organizaron y construyeron pueblo, se hicieron inmensamente peligrosos para el

enemigo, y por eso los persiguieron. Hoy también el enemigo nos tiene en la mira, porque la juventud combatiente se multiplica... Los poderosos tampoco olvidan, y cuando el pueblo crece es cuando más nos odian. »  
(anexo 04)

Respecto a este extracto, es posible advertir claramente el que, si bien no se acepta la institucionalidad como mediación posible de la memoria como verdad, en tanto capacidad movilizadora, si se acepta el proceso institucionalizador. Puede apreciarse una crítica realizada a los usos de la memoria desplegadas a partir de las iniciativas de diálogo y consenso, en tanto a partir de ellas se construye un relato hegemónico elevado a la categoría de verdad oficial, Historia Oficial. Sin embargo, esta crítica no concibe al relato hegemónico considerando su carácter de dispositivo, o sea como despliegue de poder, en que están involucradas dinámicas de registro y ejercicio de inclusión-exclusión que posibilitan el control de los flujos discursivos, en la definición de lo decible y lo no-decible.

Se plantea una lucha, que aún cuando implique una fuerte disposición a la movilización, este despliegue de fuerzas contrahegemónicas es siempre en los términos de una Historia que solo puede ser resistida en sus propios términos de articulación. Hay quienes son necesariamente víctimas, frente a sujetos activos que toman el papel de representatividad de un proyecto movizador frente a las tramas de inteligibilidad hegemónicas, subordinándose la particularidad de las vidas involucradas en la lucha en pos del fortalecimiento de la figura mítico martirial como eje referencial duro.

En el panfleto del GAP, claramente la movilización no se encuentra reducida a la racionalidad política establecida por la institucionalidad, pero si comparte con ella elementos comunes que definen su articulación endógena. Estos elementos permiten un cuestionamiento a la construcción hegemónica, operando a nivel del sentido común, lo cual dota de capacidad de minar el relato

construido en torno a la Historia Oficial, pero se presenta débil al abordar una crítica total a dicha Historia. Esto establece a su vez las relaciones que se constituyen desde la perspectiva exógena: dado que no hay otra posibilidad que la necesaria existencia de una Historia Oficial, la construcción de saberes contrahegemónicos asume el carácter de una resistencia cuya pretensión consiste en, o bien luchar por remplazar aquella Historia Oficial, o bien cambiar las condiciones para que esa Historia sea abierta e integradora. Es así como la radicalidad de posiciones respecto a la verdad hegemónica no implica una crítica a la posibilidad de crear realidad que el proceso de constitución de esta verdad supone. Las víctimas de la Historia son figuras vaciadas de su contenido creativo, reducidas a elementos que se ordenan de manera referencial unívoca respecto al Joven Combatiente con tal de que sean decibles.

Hay, por cierto, una visibilización de la violencia epistémica como constituyente del marco de inteligibilidad hegemónico postdictatorial. No obstante, no se considera otra salida o ruptura con ella más allá de hacerla expresa, sin identificar el ejercicio de institucionalización del discurso como control de la tensión verdad-memoria. El carácter contrahegemónico del mito queda atrapado como una resistencia al relato hegemónico establecido, y no como posibilidad de superar las dinámicas de cercamiento y definición de lo decible/no-decible que dicho relato supone en su despliegue: las víctimas anónimas no son consideradas en su singularidad.

#### ***4.2. Dinámicas creativas y articulación de puntos de fuga***

Las dinámicas creativas comparten con las dinámicas pasivas el relacionarse con el marco de inteligibilidad hegemónico estableciendo puntos de tensión, situándose las prácticas de construcción del discurso mítico-martirial

respecto a una Historia Oficial que se impone como verdadera, y por tanto estableciendo resistencias a ésta. A partir de esto mismo, se observa un reconocimiento de los enunciados constituyentes del relato hegemónico, los cuales son referidos en tanto establecen un marco de reconocimiento. Sin embargo, las relaciones endógenas y exógenas respecto al marco de inteligibilidad hegemónica que se establecen en las dinámicas reactivas se ven desplazadas, moviendo el eje de articulación de las tensiones desde una referencia unívoca al relato oficial como piso común *verdadero* respecto al cual se ordenan, o bien, resisten las memorias; hacia puntos de referencia inestables, cuya emergencia, aún cuando se presentan en relación y a partir de la tensión verdad-memoria desplegada a través del dispositivo consenso, jamás pueden comprenderse plenamente como situadas en relación a la trama de inteligibilidad.

El carácter creativo emerge en tanto la disposición a la acción movilizada a través de la figura martirial se abre no como efecto reactivo respecto a un marco de definición ya dado de lo movilizable, los *qué* y *cómo* de la movilización mítica de la memoria integrada a partir del dispositivo consenso, sino como la posibilidad de indeterminación de los marcos simbólicos movilizados a través del mito-martirial respecto a la referencia establecida por el relato hegemónico.

La memoria se abre en este sentido en un campo de tensiones activado por el reconocimiento de la memoria particular como una construcción presente que no puede reducirse a una de sus posibilidades de inscripción respecto a cierto relato erigido como verdad oficial.

Las dinámicas creativas suponen así la creación de un nuevo espacio de relaciones que toma como eje de su emergencia la experiencia de vida particular contenida en el uso mito-político de la memoria. Este espacio se teje a partir de líneas discursivas que provienen de otros campos de articulación, externos a la construcción específica de la memoria en torno a los Vergara Toledo. Esto, no

como negación de aquella, sino precisamente para integrar nuevos elementos que permitan su rearticulación como relato mítico, abriendo puntos de relación con otras resistencias y luchas respecto al entramado hegemónico. Al respecto, podemos leer la carta que Manuel Vergara y Luisa Toledo harán pública durante mayo del 2008:

«(...) no queremos ser “un caso especial”, lo que nos impide sentir siquiera un poquito de alegría, porque son miles y miles a quienes se les debe el mismo respeto y el mismo trato de seres humanos pasados a llevar en su dignidad y a quienes se les arrebató su preciosa vida. Quisiéramos esta justicia para todos y todas, pero como sabemos que no va a ser así, les ofrecemos este logro nuestro a todos los caídos y, en especial a aquéllos anónimos que nadie recuerda ni siquiera su nombre: Benditos sean todos ustedes: Lumi Videla, Carmen Bueno, Miguel Enríquez, Jorge Humberto D’Orival, Patricio Sobarzo, Lucía Vergara, Arturo Villavella, Sergio Peña, Cristián Castillo, Hugo, Rodrigo Rojas, Jecar Neghme, Luis Alberto Silva Jara, Cecilia Magni, Raúl Pellegrini, Pablo Vergara, Aracelli Romo, Tatiana Fariña, Ronald Wood, Alex Lemun, Ariel Antonioletti, Mauricio Maigret, Pablo Muñoz Moya, Andrés, Mauricio, José Miguel, Norma, Yuri Uribe, Claudia López, Carlos Aedo, Daniel Menco, Rodrigo Cisternas, Matías Catrileo, René Palma, Jhoni Cariqueo y miles de otros del pueblo pobre al que pertenecemos.» (anexo 05).

Esta carta emerge como un ejercicio reactivo frente una agudización represiva policial contra la conmemoración durante ese año, que tiene como resultado la muerte de Johnny Cariqueo y René Palma, el primero por un infarto cardíaco algunos días tras ser sometido a una larga sesión de tortura por parte de la policía, y el segundo en un incidente confuso ocurrido durante la noche del 29 en Villa Francia. Sin embargo, la particularidad que tienen esta carta es que se lleva a cabo una reivindicación de la singularidad de las vidas y de las muertes, no restringiendo su irrupción a un marco mítico-martirial cerrado. Es así como en la carta se señala:

«TODOS ESTOS SERES HUMANOS FUERON UN ENSAYO ÚNICO Y PRECIOSO DE LA NATURALEZA, CADA UNO DE ELLOS FUERON UN PUNTO PARTICULARISIMO, IMPORTANTE, Y SIEMPRE SINGULAR

EN QUE SE CRUZARON LOS HECHOS DEL MUNDO SOLO UNA VEZ DE AQUEL MODO Y NUNCA MÁS.» (anexo 05).

Detengámonos en el marco represivo, y la manera en que el nombre René Palma emerge como eje de tensión. En torno a este se van a situar retrospectivamente por diversos actores las tramas de inteligibilidad sobre las cuales va a disponerse el conflicto hegemónico alrededor del 29 de marzo durante aquel año. Es particularmente interesante que René Palma sea un anónimo. No se trata de un militante social -al menos, hasta el momento no se ha revelado que lo haya sido-; éste, su figura, es un punto de inflexión en el archivo mítico martirial, cuyo nombre se desplaza como punto referencial que permite comprender la disposición a la acción tanto de la policía contra los manifestantes durante la conmemoración del día del *Joven Combatiente*, como de aquellas organizaciones políticas y sociales que se manifestaron al respecto.

El entonces ministro Vocero de Gobierno, Francisco Vidal, ya había llevado a cabo una interpelación al FPMR y a los otros convocantes de la conmemoración, en que señala:

«¿Quién responde por ese muerto? Quiero escuchar a los que convocaron (a las movilizaciones), al Movimiento Manuel Rodríguez, a (Jorge) Gálvez, a ellos quiero escucharlos.» (Emol.com, Lunes 31 de marzo de 2008).

Frente a esto, el FPMR emite un comunicado público en el establece:

«QUE VIDAL RESPONDA POR LA REPRESIÓN QUE CAUSÓ LA MUERTE DEL JOVEN POBLADOR RENÉ PALMA!» (anexo 06).

En este sentido, es interesante leer la carta pública enviada por Luisa Toledo al ministro Vidal (anexo 07), en la cual se establece un exceso sobre el marco reivindicativo de la búsqueda de reconocimiento sobre tal o cual hecho. Comprendiendo que las condiciones de represión llevada a cabo por parte del

Estado chileno contra los movimientos sociales constituyen una situación transversal, por tanto no se debe considerar la muerte ni de Cariqueo ni de Palma como hechos puntuales, si bien aún rescatar su carácter singular: se debe romper, en cambio, con la inscripción automática que se hace de ellos como víctimas de las circunstancias, para comprenderlos como sujetos activos en el marco de las luchas. Esta posición activa se inscribe de manera particular en una parte de la carta, haciéndose manifiesta la intención en una no búsqueda de reconocimiento institucional de este mensaje, rompiendo con la necesidad de establecer tal o cual discurso como verdad común. Ahí, donde la verdad común parece imposible, es necesario generar nuevas condiciones para un reconocimiento de lo común no mediado por el relato hegemónico. Así, puede leerse:

«El motivo de esta carta, Sr. Vocero, es decirle cuánto lo desprecio a usted y a su gobierno, cuánto desprecio a sus instituciones armadas, matones a sueldo, sicarios al servicio de la burguesía, cuánto desprecio a su "Justicia", cuánto desprecio sus riquezas y sus vidas de mierda (...) Y espero que no crea que el día 29 de marzo se va a acabar. JAMAS SE ACABARA, porque la "justicia", cuando no es oportuna ya no es justicia y el día del joven combatiente seguirá siendo un dolor de cabeza para ustedes y para los gobiernos que sigan, porque los jóvenes ya lo hicieron suyo, para reivindicar sus problemas, sus anhelos de justicia y libertad.» (anexo 07).

En la misma carta, sin embargo, podemos situar elementos que la articulan a su vez en relación a dinámicas reactivas, a través de un cierto pasado que se resiste y que busca ser reconocido, aún cuando dicho reconocimiento constituya un eje argumental para situar la urgencia de nuevos marcos de acción que excedan el marco representativo institucional. Es, precisamente, a partir de la reivindicación de dos figuras martiriales que se intenta situar la posibilidad de un accionar *otro*, el cual, no obstante, se juega en las tramas del relato hegemónico: Salvador Allende y Víctor Jara. Interpelando a Vidal, Luisa Toledo dice:

«Y finalmente, le pediría que mirara de vez en cuando a hombres de

verdad como fueron Salvador Allende, nuestro presidente, el hombre que no nos tuvo miedo nunca, que jamás se encerró en la Moneda ni en el Congreso con rejas y miles de matones rodeándolos. También sería un ejemplo para usted Víctor Jara, un hombre que no le tenía miedo a los pobres, no le hacía asco a nuestras miserias y siempre aparece rodeado de niños morenos, mocosos, sucios, con potitos embarrados viviendo entre los animales.» (anexo 07)

La persistencia de elementos reivindicativos de la izquierda permite anclar líneas emergentes que amenazan, a la vez de exceder la filigrana hegemónica construida en torno al dispositivo consenso, también con hacer saltar los marcos referenciales que permiten la movilización colectiva. Esta amenaza persiste, pero el introducir elementos reactivos críticos a las formas creativas parece permitir *aterrizar* enunciativamente la visibilización del campo de tensiones que se está abriendo frente a terreno ya demarcado por la Historia Oficial.

Un documento cuya relevancia pareciera menor en comparación con las cartas de los padres de los hermanos Vergara o la declaración de una organización con larga trayectoria como el FPMR, es la firmada por la Asamblea de Estudiantes de Filosofía del Pedagógico (UMCE) (anexo 08), dado que permite analizar la articulación y desplazamiento de las líneas de emergencia en relación a los repertorios simbólicos desplegados, problematización de las dinámicas creativas en el espacio correlativo del archivo mítico-martirial. Al tratarse de un discurso emitido por una iniciativa de carácter asamblearia y estudiantil, supone la imbricación de diversas líneas de subjetivación, diversas vidas singulares que tienen como punto de encuentro el espacio universitario como lugar de reconocimiento. Sin embargo, este reconocimiento no totaliza el marco de movilización con el propósito de establecer un eje referencial fuerte, sino que encuentra su capacidad de articulación de los repertorios sociales en el mito-martirial mismo como ejercicio de fuerzas involucradas en la lucha.

Sobre la muerte de René Palma, de manera cercana a la carta emitida por Luisa Toledo, no busca el reconocimiento de cierta verdad por parte de una

verdad. No se busca el reconocimiento de la responsabilidad de la muerte al aparato represivo estatal; el problema se mueve desde este eje, en el cual podríamos situar las líneas cruzadas que definen la tensión binaria Vidal-FPMR, hacia intentar abordar las condiciones mismas de la legitimación, sea esto, problematizando el campo de lo decible/no-decible, abriendo así un punto de fuga en relación al dispositivo consensual de captura hegemónico. En el comunicado se establece claramente: los medios de comunicación no hacen más que producir a su modo los hechos, con el propósito de deslegitimar y criminalizar los movimientos populares. Frente a esto, se declara, es preciso oponer «el agenciamiento y producción de nuestros propios medios informativos» (anexo 08)

La muerte de René Palma es el eje para comprender este *montaje*, planteándose que la muerte de éste ha sido utilizada para facilitar el despliegue represivo. Sobre esto, se establece un paralelo entre la cobertura mediática de la muerte de Palma y la de Johny Cariqueo.

«¿Por qué no están los medios tradicionales preocupados por este hecho? La respuesta es clara: su nivel de dependencia y compromiso con el poder es más que evidente. A los medios no les preocupó Claudia López, Alex Lemún, Matías Catrileo, Daniel Menco, Rodrigo Cisternas, y tantos otros. Tampoco les iba a preocupar este compañero.» (anexo 08).

Se identifica ciertas vidas singulares que han sido despojadas de reconocerse más allá de los márgenes establecidos por el relato hegemónico. En este punto debemos retomar la importancia que se trate de estudiantes: a pesar de esto, se hace referencia a su posición subjetiva específica estudiantil en el marco de lo social solo para entregar elementos argumentativos en pro de fortalecer la caracterización del clima represivo y la urgencia de crear nuevos puntos de tensión. La figura que emerge acá es la del despojo: resistir al despojo de *nuestras vidas*. Sobre esto, se plantea:

«(...) estamos en la convicción de seguir contribuyendo a la organización efectiva de las distintas formas de lucha y resistencia activa que operen como expresión subversiva contra este Estado, que forma parte activa de un sistema injusto, terrorista, que se opone a la vida, que produce y reproduce la muerte serial y el despojo total de nuestras vidas, con el afán de que sólo algunos pocos gocen de una libertad a costa del maltrato de la mayoría despojada de antemano de su singularidad como pueblo, como individuos, como estudiantes conscientes, como trabajadores asalariados, como intelectuales populares.» (anexo 08).

Para intentar comprender la irrupción y articulación de vidas singulares, problematicemos sobre otro nombre que ha sido constantemente referenciado: Rodrigo Cisternas. En la evocación de éste se presenta la incorporación de otras articulaciones discursivas de resistencia contrahegemónica que tienen su propia autonomía de desarrollo, y cuya situación ha sido determinada de manera más o menos clara en relación al marco general de las correlaciones de fuerza desplegadas durante la postdictadura. Las luchas de trabajadores subcontratistas que se han llevado a cabo en Chile de manera esporádica desde fines del pasado siglo e inicios del presente suponen la referencia a repertorios de movilización que respondan frente/contra una forma particular en que se presentan las relaciones productivas capitalistas bajo la matriz neoliberal. Si bien es en relación a la consolidación del neoliberalismo que se despliega el dispositivo consenso, lo que podría exponer como evidente el que pueda existir una relación entre la muerte de Cisternas y la de los Vergara Toledo, una y otra lucha no pueden encontrarse de manera mecánica ligadas en un espacio común, ya que la propia trama hegemónica ha dispuesto su separación.

La posibilidad de un marco común de movilización se logra al construir una referencia contingente que actúa en el intersticio de los enunciados, donde se expone la ambigüedad entre lo decible y lo no-decible. El exceso de la trama hegemónica da cuenta de la imposibilidad del dispositivo consenso por permitir un

ordenamiento *natural* y *propio* de las cosas, lo verdadero y necesario. Haciendo visible, en definitiva, el ejercicio de violencia epistémica fundante del orden hegemónico expuesto en el relato de la Historia Oficial. En las dinámicas creativas la memoria no se presenta como un relato de lo ya sido, sino como un proceso siempre inacabado de construcción y reconstrucción cuyas nuevas articulaciones posibles, para permitir fugas del entramado hegemónico, se despliegan en relación a una *inestabilidad de referencias*. Esta inestabilidad hace posible la dinamización del mito como marco de movilización; no obstante, los puntos de fuga que permiten el despliegue creativo frente/contra la determinación establecida por el orden hegemónico respecto a lo posible/no-posible, crean a su vez fisuras en los marcos de identificación, debilitándolos al abrir muchos puntos de relación. Esto no se encuentra de manera amplia, o al menos no abiertamente, en los discursos desplegados en torno a las dinámicas reactivas, dado que -como se ha expuesto antes- existe una referencia unívoca persistente respecto a la trama hegemónica.

#### **4.3. Correlación de dinámicas discursivas**

Las dinámicas antes presentadas no suponen fases particulares en la construcción mítica del martirio de los Vergara Toledo. A partir de ellas no se establece una consecución lineal desde un momento reactivo a uno creativo, sino que la emergencia de una u otra dinámica se encuentran desplegadas de manera simultánea. Que una u otra se presenten en diversos procesos como decisivas para trazar el devenir de los discursos sobre las otras dinámicas, se comprende en relación a la manera en que se articula la tensión verdad-memoria en el contexto de luchas hegemónicas de la postdictadura. Las dinámicas presentadas, como se ha señalado, son artefactos que permiten abordar analíticamente el

archivo mítico-martirial del Joven Combatiente como un campo denso compuesto por diversos planos tensión, continuidad y discontinuidad entre los enunciados. En estos planos es preciso, a la manera en que se ha bosquejar en la primera aproximación en los párrafos precedentes, comprender la emergencia de cierto discurso intentando establecer la manera en que el espacio colateral, correlativo y extrínseco de archivo articulan. En este caso es preciso advertir que no se trata de espacios dados de antemano, sino ejes de referencia cuya existencia es producto de la identificación de las propias articulaciones de posibilidad-imposibilidad de ciertos objetos, temas, sujetos, etc.

A partir del establecimiento de unas dinámicas reactivas y otras creativas se busca establecer ciertas perspectivas móviles que permitan situar las decisiones paradigmáticas en el plano de relaciones sincrónicas. Estos puntos de discontinuidad permiten llevar a cabo la construcción paradigmática diacrónica del archivo mítico-martirial, respecto a lo cual se identifican las diferentes velocidades y ritmos en que se desarrollan los procesos de continuidad-discontinuidad al tomar cierto eje paradigmático como referencia. Por ejemplo, el surgimiento de una crítica a la idea de consenso no puede presentarse solo en un plano lineal ascendente de una posición antagónica, ya sea cada vez de una mayor o menor radicalidad; hay diversos procesos de construcción discursiva, diversas estrategias desplegadas y ejes de tensión que se abren a partir de ellos, los cuales es preciso identificar de manera fina.

La búsqueda de estos elementos de discontinuidad pretende establecer un esquema de la emergencia de los saberes sometidos, a partir del cual pueda establecerse una aproximación desde la movilización mítico-martirial respecto a lo que está en juego al decir o no decir, permitiendo discutir aquellos *cuándo*, *cómo* y *por qué* excediendo el marco de inteligibilidad ya definido en relato hegemónico: intentar aclarar, qué martirio es el que está puesto sobre la mesa al

momento de conjurarlo. Estos procedimientos críticos permiten, a partir de la identificación de las discontinuidades, exponer la arbitrariedad del relato hegemónico.

**Capítulo 5: La construcción retrospectiva de la catástrofe por-venir. Entre la insurrección popular, el consenso y el regreso de horror**

«La verdad no se nos escapará», se dice en un sitio del epigrama de Keller. Con ello queda formulado el concepto de verdad con el cual se rompe en estas exposiciones»

Walter Benjamin, *Convoluto N* de *La Obra de los Pasajes*

### **5.1.1. El testimonio imposible como elemento dinamizador: la entrevista que nunca fue**

En el capítulo anterior se ha expuesto la manera en que la discontinuidad se erige como eje analítico a partir del cual es posible agrupar las dinámicas discursivas en relación a la construcción mítico-martirial. Sin embargo, la discontinuidad también puede situarse como parte de las propias estrategias de movilización de los marcos simbólicos, en tanto la visibilización de la discontinuidad por parte de los actores. La inestabilidad referencial aplicada a la construcción de marcos simbólicos de movilización colectiva se lleva a cabo a través del desplazamiento del eje de comprensión y análisis crítico del marco de inteligibilidad hegemónico desde la Historia hacia las historias particulares, retejiendo las tramas de posibilidad desde las cuales situar la operación selectiva que lleva a cabo el dispositivo consenso en relación a las dinámicas de verdad-memoria. El problema se vuelve así un trabajo crítico de *recuperación* de los testimonios, en que estos son desviados del marco de gestión consensual que pretende extraerles un carácter de verdad, a partir de lo cual, aún cuando la *verdad* sea referida en uno u otro de los despliegues mítico-martiriales en torno a los Vergara Toledo, pierde relevancia la verdad por sí misma, volviéndose

prioritario preguntarse por la capacidad de *hacer* que esta verdad, al ser enunciada, supone.

En este punto el acto testimonial se vuelve problemático. Situemos como eje referencial el enunciado genérico «recuperar la memoria». Si bien esta frase se ha mantenido vigente durante década en el repertorio discursivo en torno a la conmemoración del *Joven Combatiente*, se encuentra cruzada por una serie de líneas de articulación que inestabilizan la posibilidad de señalar su significado, aún contextualizadas en un marco específico de enunciación que permita diferenciar, por ejemplo, el que haya sido en un u otro momento, o por parte de tal o cual organización político-social. Así, si el *recuperar la memoria* puede ser leída como una incitación a la ruptura con el marco de reconocimiento establecido por el consenso, el carácter disruptivo puede ser tanto reactivo como crítico, o bien, encontrarse situada en una posición liminal crítica que no permita una distinción clara respecto al tipo de dinámica en que se encuentra involucrada.

El llamado a «recuperar la memoria» puede ser un llamado a recuperar – efectivamente– cierta *memoria* perdida, ya sea a través de métodos de historiografía popular o bien de carácter académico comprometido, así como investigaciones de archivo, búsqueda de documentos, ejercicios periodísticos, entre otros, que permitan a establecer una cierta *verdad* negada, ya sea invisibilizada o bien deslegitimada por el ejercicio selectivo. Esta recuperación se articula como una dinámica reactiva, ya sea pasiva o bien crítica, resultando que en ambos casos la disposición a la acción se encuentra movilizada hacia un desenterrar aquellos elementos que permitan hacer reconocible cierta historia sometida frente a la Historia, donde el carácter de verdadero que dichos testimonios posean se vinculan con la capacidad de afectar y mover los ejes que articulan la tensión verdad-memoria en relación al marco de inteligibilidad: acá el testimonio pretende hacer visible/posible lo negado, ya sea en términos del

dispositivo consenso (buscando, por ejemplo, un reconocimiento estatal), o bien a partir de una/s resistencia/s reactiva/s, insistiendo en proyectos sociales y saberes aún no coaptados, subterráneos y sometidos.

Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, hay un excedente testimonial que expone la arbitrariedad, el cual se corresponde a aquella experiencia vivida no reductible plenamente a aquello que define lo decible/no-decible hegemónicamente: lo que no se puede decir, el testimonio imposible rearticulado afín a los usos de la memoria. En este sentido, el «recuperar la memoria» deja de ser un recuperar ciertos fragmentos negados de la masa testimonial, para implicar el recuperar la memoria como construcción en que la potencia de acción no se vea reducida al marco de inteligibilidad hegemónico. Siguiendo la propuesta agambeniana, pero yendo más allá de ella, si cierto testimonio da cuenta de la imposibilidad de testimoniar, no importa ya extraer del testimonio una verdad, si no el que sea decible o no decible, visibilizando los límites del archivo martirial de la postdictadura, permitiendo exponer la violencia epistémica llevada a cabo por los gestores del dispositivo consenso.

Un documento particularmente interesante en este sentido es el cuadernillo *Entrevista que nunca fue. Cartas de Pablo Vergara: profeta de la revolución* (anexo 09), el cual constituye un uso de la memoria cuya emergencia reside en el desplazamiento del acto reivindicativo frente al relato hegemónico hacia uso mítico-catastrófico. El trabajo -publicación artesanal firmado por Puño y Letra, que cuenta hasta el momento con tres ediciones, de 1990, 1994 y 2010, esta última en colaboración con la Biblioteca Libre Rodrigo Cisternas de Villa Francia- consiste en una entrevista imaginaria que usa fragmentos de cartas y recados enviados a la familia Vergara Toledo durante el exilio y el periodo de clandestinidad en que Pablo estuvo desde el asesinato de sus hermanos hasta su propia muerte en 1988. En las pocas páginas que lo componen, el documento plantea una ruptura

con la lógica narrativa institucionalizada en el relato hegemónico, lo que -como señala Manuel Vergara- intenta ser «una entrevista que atraviesa el tiempo y el espacio.» (anexo 09)

Problematizemos la declaración que lleva a cabo Ana Vergara a modo de pequeña introducción: «(...) es una entrevista que él contesta con su propia vida.» (anexo 09) ¿Qué vida es esta? Sobre esto hay que situar dos líneas enunciativas que se despliegan, una en el espacio correlativo y otro en el espacio complementario del archivo, cuyo eje vectorial nos puede ayudar a comprender la relevancia de este documento, en tanto haya sido urgente su re-edición.

Por un lado, el que sea la *propia vida* de Pablo supone tensionar, en el espacio complementario, la producción de un sujeto *Pablo* vinculado a cierto agenciamiento de verdad facilitado por el uso de memoria llevado a cabo por el relato hegemónico. La pregunta por el verdadero Pablo puede leerse siguiendo dos líneas de articulación: 1) como una pregunta en que está en juego el reconocimiento de cierto *Pablo Vergara* como verdad a partir de una acumulación testimonial cuyos elementos sean reconocidos y legitimados (social, cultural o académicamente, entre otros posibles) *verdaderos*, por tanto, inscribiéndose en los términos definidos por la tensión verdad-memoria desplegada a partir del dispositivo consenso; o bien, 2) como una pregunta en que la vida de cierto *Pablo Vergara* jamás pueda ser totalmente identificada, donde el ejercicio de composición y ordenamiento fragmentario llevado a cabo en esta *entrevista imaginaria* deja abierto el carácter de verdadero de cierto sujeto a la reapropiación que cada lector/receptor lleve a cabo, operando así la inestabilidad referencial.

Ambas líneas de articulación son afectadas y a la vez afectan la composición del espacio complementario del archivo mítico-martirial. El sujeto *Pablo* que está en las preguntas posibles en discusión se encuentra inscrito en cierto régimen de inteligibilidad donde lo decible/ no-decible implica la capacidad

de gestionar, elaborar y publicar el documento, y la posibilidad en que el ejercicio de difusión, discusión, etc.; pueda afectar de manera relevante el peso hegemónico de la Historia Oficial, en que Pablo Vergara Toledo aparece como un subversivo ultraizquierdista, o bien solo como víctima de condiciones históricas particulares en un contexto específico.

La capacidad de la *entrevista que nunca fue* de incidir como factor contrahegemónico parece radicar en la capacidad que desde esta pueda haber para establecer un punto de fuga que someta a cuestionamiento de carácter de verdadero de cierto *Pablo*, al cercar y favorecer la crítica de la linealidad histórica en la que el relato hegemónico lo inscribe para volverlo decible, cuestionando con esto la figura de mártir como *déjà vu*.

### **5.1.2. Sobre la evocación catastrófica**

El que haya una inestabilidad referencial no implica que no pueda ser posible establecer algún horizonte de acción respecto al cual el mito se despliegue, sino más bien el que éste se vuelva inestable debe comprenderse en relación a la emergencia de otros órdenes que rompen tanto con la consencuencialidad temporal que establece la Historia Oficial como con lo social y políticamente posible en relación a esta trama de inteligibilidad. En relación a esto debemos detenernos un poco en el concepto de catástrofe, con el propósito de intentar abordar el alcance que este puede tener como artefacto analítico que permite situar la capacidad de movilización del mito político.

En el planteamiento soreliano sobre el mito político se establece una diferencia clara entre catástrofe y progreso que refiere, en el primer término a la acción revolucionaria del proletariado a través de la Huelga General que rompe con el sentido de la vida democrática capitalista a través del despliegue de una

violencia no mediada por el espíritu reformista de los socialistas parlamentarios ni la *aristocracia obrera*: frente a estos, que ven en el devenir consecuente del propio capitalismo los elementos que permitan su transformación progresiva, en tanto que cada lucha política logra nuevos espacios de reconocimiento para las reivindicaciones obreras, el pensamiento catastrófico soreliano comprende esto como un debilitamiento en las posibilidades revolucionarias. Goldhammer (2005) plantea respecto a esto que para Sorel a través del mito de la Huelga el objetivo no es lograr una revolución triunfante, sino lograr la totalidad de las transformaciones morales y materiales radicales necesarias para alcanzar tal objetivo revolucionario.

La catástrofe se presenta como el advenimiento de elementos irreductibles a la trama de inteligibilidad hegemónica que han desplazado el eje de la correlación de fuerzas en el campo social de tal manera en que se vuelve problemático continuar con las mismas dinámicas. He ahí donde el excedente testimonial visibiliza la violencia epistémica. La catástrofe inaugura la posibilidad de un nuevo tiempo que rompe con la historicidad lineal basada en el progreso. Esta temporalidad amenaza la estabilidad asentada en el *déjà vu*, al presentar un horizonte divergente del *necesariamente* factible, apuntando a generar las condiciones en que la experiencia en que la recuperación de la memoria se encuentra involucrada (el uso de la memoria) ya no sea posible solo en términos del lo definido por el dispositivo consenso. En relación a éste, podemos analizar las estrategias que intentan fijar líneas de fuga en relación a un marco reconocible desde el cual ordenar los nuevos repertorios de movilización emergentes. En este sentido, a inicios del abril de 2008 podemos leer un artículo noticioso de La Nación titulado “Ex lautaros y anarquistas forman “nuevo fenómeno” violentista”, aparecido a propósito de las declaraciones que la entonces jefa de la Fiscalía Metropolitana Occidente, Solange Huerta, quien señala:

«De acuerdo al análisis de documentos incautados a los detenidos en Pudahuel se detectó la coordinación entre elementos anarquistas y ex miembros de grupos subversivos que usan tácticas "foquistas" para alterar el orden.

La fiscal explicó que elementos subversivo como delictual han iniciado contactos para alcanzar una orgánica y coordinar acciones. Este "fenómeno" se observa en Pudahuel, Estación Central, Peñalolén y otras comunas.

La táctica consiste en que estos grupos, durante las jornadas de protesta, se trasladan por sectores de una comuna levantando focos de violencia y después marchan a otro lugar. De ahí que muchos de los detenidos en estas manifestaciones no vivan en el sector.» (LaNacion.cl, Viernes 4 de abril, 2008).

La inminencia de un reventón de los relatos contrahegemónicos que se presente como exceso de lo decible/no-decible, lleva al reconocimiento y visibilización pública, por parte de los grupos hegemónicos, de ciertas prácticas sometidas. Esto, sin embargo se realiza a manera en que puedan ser integradas en la temporalidad común establecida por en la tensión verdad-memoria. La máquina-estatal nos dice: "eso ahí, donde emerge la violencia, aquellos actos de vandalismo, no pueden ser sino el resurgir espectral de aquellas formas ya desarticuladas que hacen acto de presencia, testimonio de que aún no logran el cabal reconocimiento". Para controlar la capacidad movilizadora del horizonte catastrófico, su irrupción es conjurada inscribiéndola como un momento *ya sido*, presentándose como repetición de repertorios y marcos simbólicos que son a la vez situables y adjudicables.

Sin embargo, la catástrofe se establece como un horizonte proyectual que no busca más que el despliegue del momento catastrófico, donde la realización de la sociedad por venir no puede ser aislada del momento de la lucha, por tanto, tendería a dificultarse la posibilidad de que dicha sociedad sea incorporada por parte del discurso oficial como elemento de su repertorio progresista. El horizonte catastrófico afecta también el marco epistémico-metodológico, ya que excede el ordenamiento de las partes en tensión en torno al mito martirial del Joven

Combatiente situadas en el espacio binario definido por izquierda-derecha, medido éste en relación a la articulación definida por el sistema de partidos chileno. La radicalidad con que se se plantea la disposición a la acción propiciada por la evocación mítico martirial no puede representarse analíticamente a partir de una separación antagónica irreconciliable: esto incide en la posibilidad de hacer visibles ciertos puntos de fuga que, aún cuando efectivamente afecten disruptivamente el marco de inteligibilidad, no lo hacen de manera lineal en cada una de las acciones particulares en que la figura mítico-martirial es desplegada.

Retomando la *Entrevista que nunca fue* a Pablo Vergara, podemos advertir en una pregunta en que este es consultado sobre si su proyecto de ser revolucionario con valores cristianos lo acerca a la perfección del *hombre-nuevo*, que el *Pablo* plasmado en la entrevista responde:

«... estoy aprendiendo algo que no comprendía en su totalidad, esto del hombre nuevo no significa buscar una moralidad o pureza extrema, es un objetivo sin sentido (esto lo planteo más que nada en lo que son los desafíos personales). De otro modo estaría perdiendo el norte, al buscar (como los fariseos) una pureza personal descuidando el amor y el compromiso con los demás.

“... hay que querer a los demás como a ti mismo, esto significa quererme a mí también, con mis pifias, con mis taras, con mis inconsecuencias. Hay parámetros sociales mucho más importantes que medirán mi calidad humana”.

“... lo que no quita en absoluto la firmeza de mis convicciones, ni el ideal que me motiva, pero hoy me siento más libre, es que soy joven común y corriente, que tiene un compromiso, pero con todas mis pifias; no sé en realidad de adónde saqué esa concepción errada de la consecuencia, buscando una pureza no real.» (anexo 09).

Hay una vida ahí que intenta comunicarse, la cual no debemos leer como la un Pablo-verdad, más tampoco como un Pablo-falso, construido adhoc. En la relación que se establece entre horizonte catastrófica y la particularidad de la vida de quien se encuentra movilizado no puede resolverse en relación a un análisis que considere el horizonte como un eje totalizante que restringe la posibilidad de cada vida de devenir otra. La construcción de Pablo, en tanto un cualquiera con

*sus pifias y taras*, se despliega como el ejercicio de una apertura mítico-martirial que pone en testimonio del mártir entre paréntesis, suspendiendo su carácter de verdad para abrirlo a nuevos puntos de articulación y reapropiación.

Construcciones enunciativas como esta dificultan la total captura de la potencia creativa de nuevos marcos de movilización por parte del dispositivo consenso. La dinamización del espacio correlativo del archivo mítico-martirial del *Joven Combatiente* implica situar y analizar las dinámicas reactivas y creativas cruzándose en torno a ejes referenciales contingentes, por tanto, que solo puedan ser comprendidos en su particularidad. Es por esto que los horizontes catastróficos tienen sentido como motor para la disposición a la acción colectiva, en tanto irrupción en las temporalidades lineales y continuas de la Historia Oficial.

En una declaración pública firmada por las Brigadas Autónomas y Rebeldes Norma Vergara Cáceres, con fecha 28 de marzo de 2009, se expone, a propósito de la explosión controlada por operativos del GOPE de una bomba colocada en las inmediaciones del edificio de “El Mercurio de Valparaíso”:

«Esta vez agradezcan a su puto cielo que no haya detonado la carga con pólvora negra que instalamos a un costado del diario mas hipócrita de todos. La próxima vez no fallará y de seguro será mas cerca de lo que ustedes, burgueses creen; podría ser en sus casas, en sus trabajos, en sus iglesias, en sus bancos, etc. Nuestra rabia es mayor y nos estamos multiplicando. No olvidamos a nuestros caídos en combate en contra del capital, no olvidamos a nuestros presos y presas, no olvidamos a los jovenes combatientes que nacen día tras día» (anexo 10).

La reivindicación de lo singular permite que los horizontes se multipliquen, articulándose nuevos entramados descentrados para que constituyan ejes de referencia contingentes, los que actúan como puntos de cruce respecto a los cuales establecer una u otra acción de manera coordinada, sin imponer a partir de esto un relato único contrahegemónico. En el comunicado se establece que habrá una próxima vez, pero que el lugar y el modo cambiará, fundamentándose

esto en que *día a día* nacen jóvenes combatientes: «nos estamos multiplicando»

Esta multiplicación puede, reactivamente, suponer un ordenamiento del espacio correlativo en que las diversas líneas particulares se integren a un proyecto común inscrito en la movilización propiciada por la figura mítico-martirial, identificada e identificable, reduciendo la singularidad y la capacidad creativa. Sin embargo, una multiplicación por proliferación -o sea, dinámicas creativas- en un espacio correlativo de referentes inestables supone la necesidad de una permanente posibilidad de *error*, que se traduce en enunciados como «Esta vez agradezcan a su puto cielo que no haya detonado la carga con polvora negra» (anexo 10).

¿Cómo incide esta inestabilidad referencial en la construcción del sujeto que enuncia? Esta pregunta pone sobre el tapete de la problematización la manera en que el horizonte catastrófico del mito político establece los marcos de la dimensión sincrónica. Anarquistas, lautaristas, frentistas, miristas, la familia Vergara, etc.; si bien comparten ciertos procesos comunes desde el cual pueden tensionar su temporalidades, encontrarse y actuar frente a la maquinaria hegemónica de la Historia Oficial, siempre suponen otras líneas no manifiestas que activan la emergencia de discontinuidades internas, frente a los cuales se da la situación: o persistir y resistir reactivamente como lo posible-decible ya identificado, cercado; o arrojarse a la proliferación de prácticas inestables. La irrupción de lo discontinuo supone así, para los involucrados en el presente de luchas, una mirada retrospectiva sobre el por-venir catastrófico inscrito en el marco mítico desplegado *aquí y ahora*.

### **5.1.3. Catástrofe y discontinuidad: algunos momentos de reacción y creación**

De manera macro-referencial, podríamos establecer tres grandes puntos referenciales en que las discontinuidades particulares se cruzan, de manera en que es posible fijar ciertos cortes sincrónicos en relación a la dimensión diacrónica. Estos, como veremos, a su vez redefinen la manera en que los diversos actores involucrados van a relacionarse con sus temporalidades. Estos corresponde a: 1) Pascua de los Vergara, de 1986 a 1988/1990; 2) la emergencia de grupos subversivos de acción directa callejera durante la década de los '90s; y, 3) la crisis del dispositivo consenso y la proliferación de *jóvenes combatientes*, duante la primera década del presente siglo. Respecto a estos hemos de preguntarnos sobre como los horizontes se articulan en cada momento, y qué elementos simbólicos, repertorios, etc., son movilizados, intentando abordar la manera en que las historias singulares redefinen sus horizontes de acción, estableciendo así los marcos a partir de los cual podemos situar el devenir del mito-martirial del *Joven Combatiente* en la postdictadura chilena.

#### **a. La Pascua y la vida como rebeldía**

Sobre esto, cabe problematizar la manera en que podemos entender la emergencia de la Pascua de los Vergara en relación al devenir de la postdictadura, considerando que por ésta hemos comprendido aquel momento en que se produce la consolidación del modelo económico-social de matriz neoliberal proyectado e iniciado durante la dictadura, a partir de la instalación de los gobiernos democráticos en el llamado proceso de transición, por tanto, situando su punto de inicio entre los años 1988-1990. La Pascua de los Vergara, sin embargo,

problematiza el marco temporal específico pues, si bien puede comprenderse como la emergencia en un momento determinado que responde repertorios de movilización colectiva en que se cruzan elementos sincréticos religiosos con la resistencia popular antidictatorial, por tanto en el marco de dinámicas reactivas críticas -dado que se plantea como persistencia de ciertas formas de organización frente a la máquina represiva estatal de la dictadura-; es también un eje de articulación de horizontes que se inaugura una temporalidad disruptiva respecto al relato hegemónico, estableciendo un primer punto referencia desde el cual diversas líneas de movilización van a articularse, y sobre el cual va a ser posible la construcción de discursos que excedan posteriormente los marcos de representatividad dada por la racionalidad política definida a través del dispositivo consenso. Su irrupción, así, se juega en la construcción retrospectiva que de estas primeras conmemoraciones se realice de manera persistente durante las décadas del '90 y el 2000, inscribiéndola en relación nuevos horizontes de catástrofe.

Detengámonos en el hecho particular de la conmemoración, particularmente en los hechos de violencia represiva que se sucedieron en 1988. En la edición del domingo 27 de marzo de aquél año del periódico Fortín Mapocho, publicación en una clara línea opositora al régimen, se puede leer la manera en que la actividad que se realizaba en torno a la capilla Cristo Libertador de Villa Francia fue parada por efectivos de la policía uniformada, quienes actuaron con carros lanzaguas ante una multitud de pobladores, entre ellos la familia de Eduardo y Rafael, quienes se encontraban realizando una olla común. Antes de esto, durante el día, carabineros ya había impedido la continuación de un mural que se estaba realizando en los bloques de departamentos ubicados en Cinco de Abril con Quemchi, comuna de Estación Central. Sobre el hecho, en el periódico citado podemos leer:

«Esa iba a ser la principal actividad conmemorativa del día, en el marco de otras que se han programado en la población hasta el día 29, fecha aniversario de la “Pascua de los Vergara”. Tal es el decir de los pobladores amigos de dicha familia, ampliamente conocida por la comunidad cristiana de la población.

De todos modos, los jóvenes alcanzaron a estampar los rostros de Rafael y Eduardo Vergara Toledo en la pared del edificio, así como también los de Paulina Aguirre y Patricio Manzano, otros jóvenes cuyas muertes violentas se conmemoran en estos días. Y también una leyenda: “Porque la vida es la más alta rebeldía”» (p.2)

¿En qué sentido hemos de considerar esta *vida como rebeldía*? Debemos, primero articular algunos elementos que le corresponden en el marco simbólico, permitiendo hacer legible la emergencia de la figura martirial. En la edición de lunes 28 de marzo de 1988 de Fortín Mapocho, podemos leer respecto a la romería que se llevó a cabo a propósito de la celebración del Domingo de Ramos:

«La procesión era encabezada por el sacerdote Roberto Bolton. Tras él se situaba una imagen de Jesucristo, flanqueada por los retratos de los muchachos asesinados. Participó activamente en todo el recorrido, la madre de los muchachos, Luisa Toledo, quien rompió en sollozos cuando fueron depositados los ramos de la procesión sobre la “animita” que recuerda el lugar de la muerte.» (p. 3)

Los diversos elementos que constituyen el marco simbólico, la romería, las animitas, y otros, procedentes de los repertorios del sincretismo religioso popular en el cual se despliegan las prácticas de la izquierda latinoamericana, siendo en relación a esto particularmente importante la figura del mártir, tienen un punto de inflexión en la frase “Porque la vida es la más alta rebeldía”. A partir de este, el espacio correlativo de la conmemoración de la muerte de los Vergara Toledo se abre hacia la posibilidad de proliferar en relación a las singularidades de las vidas que, en el desarrollo de la postdictadura, van a hacer *propio* el relato de la muerte, introduciendo nuevos elementos. La inflexión que supone la frase, de todos modos, es a la vez una apertura que puede leerse tanto en relación al despliegue de dinámicas reactivas críticas como dinámicas creativas.

Si la leemos vinculándola a prácticas reactivas críticas, la *vida* como *rebeldía* se presenta como aquella vida que aún yace, resistiendo la memoria ante una máquina que intenta silenciarla, o bien neutralizarla. El dispositivo consenso se abre a la posibilidad de reconocer esta resistencia a través de algún uso de la memoria. Una *vida* situada desde esta perspectiva se encuentra expuesta, desde una perspectiva endógena a la trama de inteligibilidad hegemónica, a la posibilidad de que establezcan criterios de decibilidad que puedan ligar y encerrar esta *vida* a las dinámicas de verdad-memoria. Desde una perspectiva exógena a la trama hegemónica, el eje de problematización se encuentra en la disposición sobre las condiciones de posibilidad de dicha tensión, y la manera en que la lucha contra el régimen dictatorial va a suponer o no cierto horizonte catastrófico que podría presentarse como una conquista del reconocimiento del testimonio martirial una vez que el dictador sea derrocado. Por otro lado, si lo comprendemos en relación al despliegue de dinámicas creativas, la *vida* como *rebeldía* supone comprender la vida como potencia de proliferación. En esto, se presenta la posibilidad de que la muerte de los Vergara Toledo, así como las condiciones en que ésta se ha dado, no puedan ser plenamente abordadas por el relato hegemónico: hay ahí una posibilidad de reconocimiento y asimilación en términos de criterios de verdad, sin embargo, la *vida como rebeldía*, en su proliferación, hace entrar en contacto diversas luchas en relación a un horizonte abierto donde la catástrofe es actual, imposible de ser concebida como *ya sida*, puesto que siempre emergen nuevos muertos, que son a su vez nuevas particulares que se encuentran.

El horizonte de la catástrofe, si bien es producto de las líneas enunciativas que cruzan un momento de emergencia particular, solo puede comprenderse retrospectivamente situando artefactualmente sus enunciados, permitiendo así comprender la manera en la que a partir de estos se correlacionan los elementos

simbólicos movilizados. Así, por ejemplo, podemos situar la Pascua de los Vergara limitada a la década de los '80s como expresión de la lucha antidictatorial, sirviendo como antecedente de las actuales reivindicaciones (por tanto midiéndola reactivamente en términos de la temporalidad lineal definida por el relato hegemónico), o bien como punto crítico que hace reventar nuevas temporalidades, donde no es solo antecedente, sino elemento presente sometido a actualización (ejercicios de crítica, dudas, etc.). Esta lectura retrospectiva, llevada a cabo tanto por los movimientos sociales como por los *intelectuales*, al momento de comprender las prácticas acumuladas en relación al despliegue de los nuevos repertorios que van surgiendo, afectan el orden sincrónico que en un momento situaba ciertas prácticas en relación uno u otro tipo de dinámica (más tendiente a la resistencia o a la aceptación reactiva frente a ciertas condiciones definidas hegemónicamente, o bien apuntando hacia una ruptura con los marcos de inteligibilidad. La sincronía es por esto contingente, definida en relación la articulación de nuevos horizontes míticos, en constante actualización, respecto a los cuales ni los *intelectuales* ni los propios movimientos sociales pueden someter la potencia del discurso a una proyectualidad total y estable.

### ***b. Inestabilidad referencial en los jóvenes combatientes de los '90s***

Es aquí donde situamos a los grupos subversivos que reivindicaron y permitieron la persistencia de la figura de los hermanos Vergara durante la década del '90. La denominada *crisis de la izquierda* desarrollada con anterioridad es una manera de comprender la irrupción de horizontes catastróficos diversificados que emergen tras la derrota de la vía armada y posterior pacto transicional, lo cual, si se ve como un proceso negativo, tiende a negar el carácter de descubrimiento y experimentación creativa que supuso la integración de nuevos repertorios, y el

descubrimiento de otras formas de desplegar los marcos simbólicos.

Particularmente, respecto a la juventud subversiva de la década del '90, existe un redescubrimiento del espacio estudiantil universitario como territorio desde el cual desplegar los marcos simbólicos de la figura del *Joven Combatiente*, en la manera en que desde ahí se establecen diversos puntos de encuentro entre experiencias particulares de lucha. Como es posible rescatar de una entrevista realizada por del Solar y Pérez (2008) a un joven *encapuchado* de esos años, desde el espacio -cuyo epicentro de acción lo constituyó el barrio universitario ubicado en el sector de Av. Macul con Grecia, en Ñuñoa- quien señala respecto a una situación de protesta permanente que ya no se limitaba a fechas como solo los 29 de marzo y los 11 de septiembre, si no que había adquirido un periodicidad semanal, realizándose manifestaciones y cortes de calles todos los jueves a las afueras del Pedagógico. El propósito, señala el entrevistado, era marcar presencia en terreno, aún cuando se tenía la sensación de estar combatiendo algo que ni siquiera se sabía si combatía adecuadamente.

Sobre esto, Guerrero (2000), la emergencia de estos grupos abocados a la acción directa subversiva se da en momentos que, entre los miembros activos de los movimientos sociales que lucharon contra la dictadura se da un proceso, o bien de incorporación a al ejercicio de funciones estatales, o bien un repliegue a nivel de base, en la creación redes de desarrollo local, junta a un grupo numeroso que “se va para la casa”. Esto como consecuencia del ejercicio de disciplinamiento de la democracia, que supone la anulación de los diferentes medios culturales y políticos de construcción identitaria desarrolladas durante los '80s, dando como resultado un vaciamiento de la participación popular y juvenil. Los grupos radicalizados que persistieron se encontraron desvinculados de los movimientos sociales a partir de los cuáles se establecían los ejes referenciales de su accionar y permitían una articulación de horizontes más o menos estables. Según Guerrero:

«(...) resulta sustancial para el despliegue de una política represiva estatal en contra de estos grupos, legitimada por los mass-media, en pro de la desarticulación y desaparición de la escena pública que antes ocupaban. Esta política estatal ha sido rayana al exterminio llevada a cabo por el fascismo, pero esta vez con métodos de mayor sofisticación y «respetando los derechos humanos».» (p. 149).

Sobre esto, podemos leer en algunos diarios de la época el reforzamiento del aislamiento de las manifestaciones llevadas a cabo por los *jóvenes subversivos* respecto al devenir de la política contingente durante los primeros años de postdictadura. Respecto a la conmemoración del año 1991 en Villa Francia, podemos leer el encabezado «Insólito acto armado de tres grupos extremistas» (La Nación, Domingo 31 de Marzo de 1991: 4). En el cuerpo de la noticia se establece el carácter violento, con presencia de grupos armados, quienes se habrían presentado en una vez terminado un acto cultural autorizado por la intendencia de Santiago. El carácter de *insólito* se refuerza a través de algunas frases escogidas a partir de las preguntas realizadas al padre de Raúl Pellegrini, fallecido comandante del FPMR, sobre la actividad realizada a propósito del *Día del Joven Combatiente*:

«"Es difícil dar opiniones, pero me pareció un poco fuera de contexto", señaló Raúl Pellegrini respecto a la presencia de jóvenes armados. El fue uno de los asistentes sorprendidos con la aparición de los grupos extremistas.

"La característica política del acto fue un rescate de la Unidad Popular y la figura de Salvador Allende", expresó, añadiendo que se había además entregado en el acto central, amenizado por grupos musicales, una "explicación sucinta, pero muy clara de lo que fue el golpe militar» (p. 4).

El dispositivo consenso actúa exponiendo las acciones de los *subversivos* como excedentes testimoniales improductivos, aquello que a pesar de estar diciendo algo, formar parte de una historia reconocida y reconocible, no hay posibilidad de que a partir de ella sea decible verdad alguna. Lo insólito de la irrupción es que quiebran la reactividad pasiva de la búsqueda de reivindicación

histórica de los relatos sometidos (la explicación *sucinta*, pero muy clara, del Golpe); parece estar fuera de contexto porque el contexto ha vuelto ininteligible la temporalidad en qué la lucha de los subversivos se lleva a cabo.

Las discontinuidades en los relatos en torno a los Vergara, si bien encuentran puntos de eje para la acción a través de acciones enmarcadas en repertorios de movilización social no integrados de manera completa a la trama hegemónica, durante estos años persisten como aspectos excedentes y menores frente a la necesidad de visibilización de un discurso común fuerte, por tanto, aceptando y considerándose como favorables el reconocimiento de ciertas verdades por parte de la institucionalidad como avances, aún cuando esto implicase la neutralización de lecturas y reconstrucciones memores de los relatos. Sin embargo, existe durante estos años un repensar el espacio de la acción, en que se cruza el carácter mito-político de la acción revolucionaria con las prácticas cotidianas llevadas a cabo en la singularidad de las vidas involucradas en la lucha. En el comunicado hecho público por el MAPU-Lautaro durante 1992, titulado “La Felicidad en los asuntos de la Política y la Revolución”, podemos leer, a propósito de ciertas rearticulaciones tácticas y estratégicas llevadas a cabo desde fines de la década del '80s:

«Esta forma de Lautaro de ser y vivir -que es hacer- la Revolución, rompe con la visión meramente reivindicativa-económica de la política, dando paso a una nueva Totalidad en el comprender, gustar y sentir masivo, con la introducción de toditos los asuntos del vivir (sensaciones, placer, sexo, música, colores, espacios, sentidos..) en las luchas y combates del Pueblo y dotando a estos de la ambición del derecho, la aventura del experimento creativo y la necesidad del hacerse siempre plenos.

(...)

Concreta y útil -alegre en la Toma- la Revolución deja de ser un horizonte borroso, siempre "para después" y medio sufriente por las "exigencias del compromiso y la lucha", pasando a transformarse en un "aquí y ahora"; instante de fiesta y orgía desbordante de Pueblos, un hacerse que se va viviendo y aspirando con todos los poros de nuestro ser.» (anexo 11).

El horizonte catastrófico que podemos encontrar en el Lautaro, sin embargo, al menos durante los primeros '90s se mantiene bajo control por parte del dispositivo consenso, puesto que es desprovisto de su capacidad de establecer puntos de articulación con otras prácticas, ejercicio tanto de la violencia epistémica a la cual estas experiencias fueron sometidas por medio del aislamiento favorecido por los medios de comunicación, como por la violencia represiva efectiva llevada a cabo desde “La Oficina”, servicio de inteligencia que operó en Chile durante el proceso de transición política llevando a cabo un ejercicio de *pacificación*, a través del control y desarticulación de grupos subversivos. (Rosas, 2004).

### **c. La crisis de la memoria y la proliferación jóvenes combatientes**

Sin embargo, las tramas subterráneas de dinámicas creativas tienen un punto de irrupción propiciado por los límites de expansión de las líneas de captura desplegadas por el dispositivo consenso, precisamente ahí donde la tensión verdad-memoria no puede definir más que un puro ejercicio de poder desnudo, los años entre Pinochet declarado senador vitalicio y el proceso de extradición que se inicia en su contra por parte de la Justicia española una vez que el ex-dictador va a realizarse una intervención quirúrgica a Londres. En este momento, como hemos revisado con anterioridad, se produce un quiebre en los marcos de inteligibilidad hegemónico articulados en torno a un centro estable definido en la tensión verdad-memoria, con un horizonte trazado en torno a la Reconciliación. Al respecto, una declaración del MIR-EGP lanzada en 1998, señala:

«Próximos al 29 de Marzo y la conmemoración radical del pasado, del hermoso acto de tomar de la mano las luchas que trae consigo la memoria histórica de los insumis@s, aún nos tiembla el deseo de la

enorme alegría de sabernos viv@s, indomad@s.

Es mucho sentimiento el que se desató con la pose prepotente del anciano dictador como Senador vitalicio.

Todos esos vendavales de rabias que se tomaron las calles por un inmenso instante, traían en su tierno equipaje la necesidad de la catarsis popular, de tirarles por la cabeza y a garabato limpio toda la sucia historia a los gobernantes de hoy, a esos que conviven en concubinato con la Jauría Pinochetista y con sus otros aliados, esos que se esconden en sus mansiones y propiedades, esos de impronunciable apellido extranjero, los dueños del Poder y la riqueza de nuestro País.

Pero quien piense que esa tormenta que liberó energías a lo largo de Chile sólo refleja "pasiones irracionales", que se agarre firme al sillón opulento que lo cobija, porque precisamente son las pasiones -las bajas también- las que motorizan el inmanejable tiempo de los hombres y mujeres, y son esos "deleznables sentimientos" los que los genios ideólogos de la cruel dominación burguesa nos han pretendido robar siempre.» (anexo 12).

La *conmemoración radical del pasado* se abre como la posibilidad de encontrar ejes articuladores que permitan re-descubrir temporalidades propias. El centro estable propuesto por el dispositivo consenso, desde la situación de Pinochet como senador vitalicio y posteriormente con su detención, es desnudado como un vacío en torno al cual la tensión verdad-memoria *necesariamente* debe referir a un excedente testimonial que excede al marco de inteligibilidad, abriendo fisuras en el relato hegemónico que debilitan el *déjà vu* consensual. El excedente testimonial emergente permite una rearticulación crítica de la memoria particular frente al gran relato de la verdad-histórica construida desde inicios de la década del '90. En este sentido, la declaración llevada a cabo por el MIR-EGP no se encuentra tan alejada de las palabras de Labbé (Joignant, 2000) sobre si lo que se buscaba por parte de los grupos de derechos humanos era una reivindicación de *la verdad o la media verdad*.

Hay en el comunicado del MIR-EGP otro elemento que intenta visibilizar la crisis de los modelos de consenso por medio de un uso de la memoria para el establecimiento de una verdad con pretensión totalizante:

«Se acuerdan de un tal Fukuyama y su fin de la historia y las ideologías? Ese no fue más que otro bufón de Palacio repitiendo las torpes rutinas de la corte. Y si de bufones hablamos, la corte criolla también emplea los

suyos -siempre copiando a sus hermanos mayores- y ahí están los que salieron de "la locura" para incorporarse al arduo oficio de perseguir locos, de cuidar los manicomios, de encerrar tras barrotes la deliciosa esquizofrenia de procurar la felicidad para tod@s.» (anexo 12).

Ya hemos señalado que el dispositivo consenso despliega una verdad como aparato de captura que intenta establecer correspondencias de las memorias particulares con el desarrollo *necesario* establecido en los marcos de la modernización llevada a cabo desde el aparato institucional de Estado durante la postdictadura, dotando de legitimidad y capacidad dinamización, capacidad de rearticulación, etc., al relato hegemónico establecido como verdad oficial. Sin embargo, el propio Pinochet -como caso- se ve expuesto como un exceso del espacio consensual, construcción de una imagen lavada en relación a los discursos de reconciliación nacional. El *déjà vu* de la década del '90, frente al cual los propios subversivos tuvieron que enfrentarse -en tanto sus prácticas, a pesar de la capacidad emergente de dinámicas creativas, tendían a chocar contra el aislamiento que hacía inteligible sus prácticas como algo *ya sido*- se jugó en el despliegue de horizontes catastróficos basados en la figura del desborde social y el advenimiento de un nuevo Pinochet como fenómeno social, conclusión de un proceso de polarización interclase asentado en la desestabilización de la máquina estatal como eje referencial mediador de los discursos y las subjetivaciones. Pero Pinochet está ahí, nunca se ha ido, y la catástrofe del regreso del terror, del cual se propone que den testimonio de su posibilidad a los mártires identificados y ordenados en el espacio correlacional del archivo de la memoria institucional chilena, cuyo momento paradigmático es el Informe Rettig, se presenta como una tensión persistente que escapa a la capacidad de articulación de la tensión verdad-memoria como un referente estable de las tramas del discurso hegemónico.

La pregunta que cabe hacer es si esta desestabilización hecha manifiesta

por el caso Pinochet se puede relacionar con la persistencia de elementos que subterráneamente han ido minando la capacidad de concentración de memorias particulares afín a la *verdad oficial* de la postdictadura. En el antes citado comunicado del MIR- EGP, podemos leer al respecto:

«Porque el Eduardo, el Rafa, la Paulina y tod@s l@s combatientes populares que partieron en su inmensa juventud -para abrir senderos en otras dimensiones, en otras galaxias, en otros tiempos- aquí están con nosotr@s y no en la tosca imagen del fetiche, o en el monumento realista, están sonrientes de verse a sí mismos tras las barricadas. L@s Jóvenes combatientes de hoy siguen procurando la felicidad, la vieja utopía que no muere, que posándose en su eterna fuente de la juventud, irrumpe con vigor remeciendo los cimientos del desierto que los poderosos inventaron como futuro real e ineluctable. Quisieron vaciar el alma de las gentes inyéndoles sobredosis de consumismo, de individualismo, de un existencialismo pintado de nada. Y las resistencias no sólo perduran, crecen. Tendrán que llamar de urgencia a tod@s sus sociólogos, a sus sabios de escritorio, don Tironi, don Garretón, don Brunner y demás secuaces a ver si les reinterpretan el mundo vendido a comienzos de los noventa.» (anexo 12).

El *futuro real e ineluctable* que los poderosos inventaron se presenta como el punto de ordenamiento de referencia respecto al cual se ordenan las tramas de inteligibilidad hegemónicas a partir del despliegue del dispositivo consenso. El mito político del *Joven Combatiente*, presenta un horizonte catastrófico cuyo lugar de enfrentamiento con el futuro real (necesario, inevitable) establecido por la línea temporal definida en la Historia Oficial, es la construcción retrospectiva de las memorias particulares respecto a ciertos procesos, reivindicándolos, presentando el carácter de multiplicidad y discontinuidad, tanto entre sí como respecto a un relato hegemónico que se presente como verdad global. La Pascua de los Vergara y las prácticas sincréticas religiosas son releídas, integradas en relación a nuevos repertorios y prácticas, enfocadas a la capacidad de despliegue de la potencia de resistencia y creación en relación a nuevas condiciones que se abren. Ni en la *tosca imagen del fetiche*, ni en el *monumento realista*, sino en la proliferación de *jóvenes combatientes* es desde donde podemos situar los usos de la memoria

como práctica contrahegemónica que rompe con la pasividad espectacular de un *pasado* que se define según las necesidades de un *futuro* ya sellado.

En la canción “Joven Combatiente”, del artista activista de hip hop Subverso (anexo 13), si bien siguiendo ciertos marcos enunciativos identificables con la izquierda revolucionaria en la línea del MIR original, emergen elementos que dan cuenta de la irrupción ejes de articulación contingente, a través de los cuales los marcos simbólicos permiten el encuentro de historias particulares. El reconocimiento de nombres, y con esto historias, que no remiten directamente a los Vergara, no reduciendo la conmemoración al reconocimiento de una verdad particular encerrada en los marcos de inteligibilidad hegemónicos, permite que la propia canción pueda ser reapropiada, referida a otros nombres y otras maneras de usar la memoria.

Vinculado a la irrupción masiva de agrupaciones anarquistas y autonomistas en Chile durante la primera década del siglo XXI, podemos revisar el afiche de una actividad realizada el 29 de marzo de 2007 en el Centro Social Okupado “El Semillero”, de la comuna de Quilpué, cuyo título es “Recuperando la memoria, construyendo nuestra historia” (anexo 14). En el cronograma propuesto para la actividad podemos leer la manera en que la recuperación de la memoria se entrama con la recuperación y ocupación de espacios comunitarios, siguiendo las líneas subterráneas trazadas desde las primeras conmemoraciones de la Pascua de los Vergara en que la reivindicación de la vida como máxima rebeldía enlazaba el hecho de la muerte física de Eduardo y Rafael a manos de la policía con la resistencia a que los hermanos Vergara Toledo murieran de manera simbólica. Recuperación de *la* memoria y recuperación de espacios comunitarios donde *ésta* pueda proliferar en el encuentro de las singularidades, dejar de ser *la* para ser una/muchas. De esta misma manera podemos leer el afiche para una actividad convocada para el 28 de marzo de 2008 en el sector de Miraflores Alto, en la

comuna de Viña del Mar, cuyo encabezado reza «CADA DÍA NACE UN JÓVEN COMBATIENTE» (anexo 15). Donde se despliega la incertidumbre, es posible trazar un horizonte catastrófico que busca presentarse como despliegue de un tiempo mítico llevado a cabo en el presente como germinación de otros procesos.

## **Conclusión**

Las páginas precedentes deben leerse como una interrupción. Si bien se intenta establecer ciertos órdenes posibles a partir de los cuales comprender las luchas desplegadas en torno a la figura mítico-martirial del *Joven Combatiente*, difícilmente podríamos a partir de esta investigación establecer alguna proyección de futuras acciones vinculadas a la conmemoración de 29 de marzo. La presente memoria, más bien, ha intentado desarrollar las tensiones que, en el seno de las correlaciones de fuerza de las postdictadura, se han desplegado entre una Historia Oficial e historias particulares, tomando como eje la figura mítica del *Joven Combatiente* como punto de entrada, elemento paradigmático en relación al cual se establecen múltiples líneas discursivas, tantas como vidas involucradas en su construcción, ya sea a través de una canción, un panfleto, un *corte-de-calle*, o una investigación académica. Como ésta. Por lo mismo, no puede ser si no una interrupción, cuya conclusión implica el que pueda ser leída como parte del propio archivo mítico-martirial del *Joven Combatiente*.

¿Por qué una arqueología? En el primer capítulo se ha intentado resolver esta pregunta presentando de manera acotada algunos alcances de la propuesta foucaultiana, situándola en el marco de otras líneas posibles de articulación, incluyendo tanto a críticos de la arqueología, como a pensadores e investigadores que han visto en ella un enfoque particular, y por tanto, coherente a la hora de abordar la emergencia de discursos. Sin embargo, la pertinencia que la *arqueología* pueda tener para una investigación que pretende responder a las estructuras disciplinarias de la Sociología no es auto-evidente: posiblemente pueda encerrársela en el ámbito de la filosofía, considerando en esto que se reconozcan y respeten las fronteras delimitadas por el proceder de la disciplina

académica. En relación a esto, la labor ha sido, particularmente en los capítulos III y IV, establecer elementos que permitan volver respecto a la relevancia de un enfoque arqueológico, intentar dar respuesta a las preguntas que surgan a partir de esto. Hay, no obstante, líneas analíticas que han quedado abiertas, bien sea que su respuesta no se ha dado de manera directa con la pregunta planteada, bien porque es imposible dar alguna solución total y omniabarcante dado el carácter de descentrado del archivo. Situemos el *por qué* y el *cómo* de esto en relación a la manera en que a lo largo de los capítulos fue dándose respuesta a los objetivos específicos de la investigación, tomándose en consideración sobre esto que el que ha sido propuesto como objetivo general es un punto de entrada que actúa como punto de articulación más que como un marco rector desde el cual se desprenden luego el resto de los objetivos.

1. El primer objetivo planteado es identificar a los actores involucrados en la construcción de la figura mítico-martirial del Joven Combatiente en las postdictadura chilena. Este objetivo fue respondido de manera transversal entre el 2 y el 5 capítulo. En el capítulo 2, los *actores* han sido dispuestos en tanto permiten comprender la heterogeneidad de relatos que emergen en torno a la figura de los Vergara Toledo y la conmemoración del Día del *Joven Combatiente*, lo cual se ordena estableciendo una binarización artefactual -por tanto, solo con motivos analíticos, permitiendo un punto de entrada- entre un relato hegemónico devenido en la Historia Oficial y ciertos relatos sometidos que pueden irrumpir como contrahegemónicos. En este nivel, se establece de manera sintética una discusión conceptual que permite articular cómo ciertas prácticas van a suponer la emergencia de uno u otro actor, intentado dejar en claro la imposibilidad de pensar al sujeto de la acción separado de la acción misma, esto es, la creación y emisión de cierto discurso mítico-martirial en torno a la figura de los hermanos Vergara Toledo, ya sea la familia, el barrio, entre otros, siendo los dos antes mencionados

los que se desarrollan principalmente, situándolos en el marco de la resistencia anti-dictatorial y la religiosidad sincrética popular.

En el capítulo 3 el foco está puesto en ver como la memoria y el testimonio emergen como un campo de tensiones durante la postdictadura, respecto a los cuales los actores a analizar van a ser aquellos que permiten la articulación de un relato hegemónico como trama de inteligibilidad, en que lo que está en juego es la decibilidad respecto a un pasado y el que esto pueda ser reconocido o no por cierto agenciamiento estatal que le dé el carácter de verdadero a cierto testimonio. Simplificando el desarrollo del capítulo, podemos comprender en éste un intento por establecer las dinámicas que operan desde el que hemos llamado dispositivo consenso de la postdictadura para establecer una separación selectiva de la memoria, permitiendo su uso en términos de posibilitar la consolidación del proyecto hegemónico, en que los actores se ven a la vez superados por un relato que no pueden afectar directamente, y frente a los cuales se posicionan de manera reactiva, expectantes ante los relatos que son sus propias vidas codificadas, e integradas en una temporalidad lineal-consecuente definida por la racionalidad política imperante de la transición. Así, el *actor* analizado en este capítulo es el Estado postdictatorial, en relación al cual agrupamos a diversos intelectuales, personeros políticos, agrupaciones de derechos humanos, etc.; sobre los cuales se problematiza el alcance de la acción.

En los capítulos 4 y 5, los actores son situados en relación a una articulación sincrónico-diacrónica respecto a la cual se ha analizado la construcción del mito-martirial de los hermanos Vergara Toledo. Acá hay un desarrollo en profundidad de los actores involucrados, tomando para esto ciertos documentos paradigmáticos que permiten situar tanto su emergencia en términos temporales como en dinámicas involucradas. Esta caracterización permite discutir las relaciones de discontinuidad que se presentan entre los diversos relatos,

donde si bien los actores pueden persistir, no necesariamente van a situarse -al menos discursivamente- en la misma temporalidad, reconociendo un pasado común respecto a un horizonte más o menos claro. En particular en el capítulo 5, se presenta que los cruces de discontinuidad se dan en el momento en que los propios actores dejan de ser tan evidentemente definidos, claros y separados, sea esto, hegemónicamente inteligibles, para devenir posibilidad de una decibilidad otra, en que la correlación de fuerzas vuelve urgente la articulación de lo común.

Como se ha visto, el actor no ha sido comprendido en esta memoria como un dato pre-establecido a la acción, sino como un ejercicio de inteligibilidad que se ha naturalizado, por tanto un ejercicio de poder que es preciso analizar y desnaturalizar. Identificar a los actores implica identificar diversos despliegues de poder, *acciones*, que en esta investigación están enfocados específicamente a la dimensión discursiva.

2. El segundo objetivo plantea el análisis de la construcción de la figura martirial en relación a los usos hegemónicos de la memoria desplegados durante la postdictadura chilena, identificando los elementos de tensión y resistencia que emergen respecto a éste. Sobre esto, el capítulo III estuvo dedicado en extenso a intentar comprender cómo la figura martirial aparece como un punto desde el cual podemos analizar las tensiones en torno a la memoria, ya sea en la capacidad creativa en que la memoria incide en la disposición a la acción mítica, o bien en el ejercicio de ciertos usos/abusos de la memoria, donde las vidas particulares son sometidas a una inscripción subordinante respecto la Historia Oficial. Se lleva a cabo una relación entre mártir y testigo, en el cual, tomando como eje las lecturas de Agamben (y de manera indirecta, a Nietzsche), hemos de analizar aquellos elementos de mediación de la vida en relación a la pregunta sobre quién está hablando por los que no pueden hablar, cómo se construye un testimonio imposible: ¿dice algo el testimonio del mártir? Se ha señalado que el dispositivo

consensual establece una tensión entre verdad y memoria, donde la verdad se presenta como un aparato de captura que permite operar selectivamente sobre las memorias particulares para establecer su correspondencia con una memoria que permita la Reconciliación. Se ve un doble movimiento: un pasado proyectado en el futuro (consecuencialidad necesaria, que define la inteligibilidad de las acciones legítimamente posible/decible); y un futuro que se construye retrospectivamente (lo posible/decible que se presenta como horizonte no es algo supuesto, sino que se relaciona a las tensiones y correlaciones de fuerza que se den respecto a los usos de la memoria, dado que cada *pasado*, el reconocido por los vencedores y el de los vencidos, contiene futuros posibles particulares) Sobre esto, concluíamos el capítulo, se presenta una relación entre los dispositivos de martirización y el *déjà vu*, como sensación de un presente necesario consecuencia de un pasado único respecto al cual parece no haber escapatoria.

3. El tercer objetivo se presenta como punto de orientación del análisis respecto a la elección metodológico-teórica por la arqueología. Intentar establecer las dimensiones diacrónico-sincrónicas en la construcción de la figura mítico-martirial del Joven Combatiente es un objetivo *dado* a partir de la discusión de la propuesta arqueológica foucaultiana con las diversas lecturas que han sido abordadas en el capítulo I, respecto a lo cual se ha intentado abordar de manera particular la tendencia a situar la obra arqueológica foucaultiana como estructuralista. Al establecer una diferencia clara entre las dimensiones diacrónicas-sincrónicas del análisis se ha buscando interrelacionar diversos tipos de dinámicas en términos de discontinuidad, comprendiendo que el relato mito político no puede comprenderse solo a partir de un eje referencial único que permita un *corte* definido y definitivo en los documentos, estableciendo cierta regularidad abstraída de su devenir; pero, este devenir tampoco es una línea progresiva, salvo respecto al que instala el relato hegemónico, por tanto no puede

ser comprendido a partir de un marco de transformación general. En los capítulos IV y V se ha establecido una diferencia general en que, exponiéndose primero ciertos criterios de corte sincrónico, se han discutido en relación a la multiplicidad de relato singulares y la emergencia de puntos comunes, que se presenten como momentos paradigmáticos desde los cuales analizar ciertas transformaciones en la manera que se construye la figura mítico martirial del *Joven Combatiente* en la postdictadura, abordando así la dimensión diacrónica desde las discontinuidades.

La posibilidad de llevar a cabo esto, sin embargo, se ha asentado en los capítulos anteriores. En el capítulo II se presenta como el mito político supone la posibilidad de romper con el relato hegemónico en tanto la imagen de un tiempo mítico porvenir -la revolución catastrófica soreliana- cuya proyección actúa sobre el presente. Esto afecta el desarrollo de los relatos hegemónicos. Si los *vencedores* imponen cierto orden que dicta lo que debe ser incluido y lo que debe excluirse de la historia (la Historia Oficial), estableciendo la manera en que el argumento es desarrollado de forma coherente a un eventual desenlace (el futuro como *déjà vu*); el mito político abre un punto de fuga que inscribe la posibilidad de otra temporalidad, otro desarrollo, el cual, sin embargo, no parece importar más allá del momento en que esta temporalidad es vivida como el momento de la lucha. Por otro lado, en el capítulo III se analizan algunos elementos que permiten situar la irrupción del mito martirial del *Joven Combatiente* en el contexto de la postdictadura, abordando la temporalidad hegemónica que se construye durante la postdictadura. Se intenta, con esto, establecer perspectivas históricas y herramientas teóricas que permitan comprender la emergencia de esta figura mítico-martirial en particular.

Pero, ¿podría decirse que estos objetivos son los únicos posibles? No, claramente la riqueza analítica ha debido someterse a un examen constante a lo

largo de la investigación que ha mediado el orden y la claridad argumentativa, afectando en dos aspectos. Por una parte, como ya ha sido anunciado en la introducción, el trabajo que usted se encuentra leyendo está ordenado siguiendo una propuesta de desarrollo que intenta ser coherente con la *norma* de las investigaciones de ciencias sociales, al menos en su formato de memoria de grado escrita. En la práctica, el proceso reflexivo y crítico, tanto con las fuentes directas, el material de apoyo, los textos metodológicos, como en su intercambio con otros y otras personas a través de conversaciones, lecturas, etc., no se dió de la manera en que la memoria se encuentra escrita: las páginas precedentes son un mejor producto, un artefacto que resume muchas páginas de anotaciones. Esta reducción ha afectado los objetivos. Estos no partieron siendo tal y como están escritos. Es más, los objetivos fueron modificados de manera permanente con tal de articular aquellas líneas de trabajo que se desarrollaban en cada momento de la investigación, siendo lo que está acá una síntesis. Siendo rigurosos, el texto debería haberse llevado a cabo siguiendo una articulación rizomática.

En relación a lo anterior, el material de trabajo, ya sean fuentes tales como periódicos, panfletos, afiches, etc., tuvieron que someterse a una selección que, siguiendo decisiones paradigmáticas, permitiesen abordar de manera clara el análisis llevado a cabo, situando así cada documento trabajado en los límites de coherencia interna de la investigación. Pero el análisis no queda en los documentos expuestos, ni en aquellos que aún trabajados/diseccionados han quedado fuera del escrito final, si no en el combate entre lo decible y lo no-decible. Con esto hay que reiterar: solo se trata de una interrupción. Su relevancia es la posibilidad de establecer herramientas analíticas, quizás no tanto para comprender por qué hay una conmemoración de la muerte de los Vergara Toledo a manos de la policía, la cual es revivida año a año tras su asesinato, sino la manera en cómo a partir de esto podemos exponer la arbitrariedad respecto a los

usos de la memoria en la postdictadura, cuyo campo de batallas es el acto testimonial, ahí donde se legitima la verdad oficial o bien se abre un punto de fuga a esta a partir de la imposibilidad de testimoniar de manera plena, y el hecho de que siempre sea posible hacer proliferar la memoria siguiendo la idea de que el mito supone la construcción retrospectiva del porvenir.

Posiblemente *Funes, el memorioso* no pueda participar de la construcción del mito. Su memoria es una serie de saberes acumulados de manera progresiva e infinita, encerrado para siempre en lo que ya ha sido, imposibilitado para un porvenir que no sea aquel que se presenta como necesario, y aún así poco claro. El mito político expone el carácter movilizador involucrado en la construcción de la memoria, presentando ésta no como algo dado, si no como algo en lo cual reside siempre un futuro posible de rehacer, con un pasado que se actualiza en cada lucha presente. Es así como la figura mítico-martirial de los Vergara Toledo supone que se trata de muchos hermanos Vergara Toledo, muchos *Eduardos*, muchos *Rafaeles*, y también muchos *Pablos*, tantos como vidas los hayan hecho suyos, hayan visto en estos nombres, rostros, palabras, un punto de encuentro de lo común para una movilización social siempre posible. El trabajo que queda por hacer con esta investigación es ayudar a hacer proliferar la capacidad de acción, no por el lado de inventar un nuevo mito (imposible en el marco de la Academia), sino en el ensanchar las grietas del armatoste coherente de la Historia Oficial. El resto no puede ser llevado a cabo por un académico, a menos que su afán sea el perfeccionar las técnicas de disuación y control, o bien por parte de alguna vanguardia política que quiera utilizar las herramientas analíticas acá expuestas para apropiarse de luchas asentadas al nivel de la calle. Claramente, contra estos han sido escritas estas páginas.

## **Referencias Bibliográficas**

- Agamben, G.(2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Trad. Antonio Moreno Agamben, G.(2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Trad. Antonio Moreno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.mbe
- Agamben, G. (2005) *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Agamben, G. (2010) *Signatura Rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama.
- Álvarez, F. y Varela, J. (1999) "Introducción a un modo de vida no fascista." Foucault, M. *Estrategias de Poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona: Paidós.
- Arce, L. (1993) *El infierno*. Santiago: Planeta
- Avelar, I. (2000) *Alegorías de la Derrota: La Ficción Postdictatorial y el Trabajo Del Duelo*. Santiago: Cuarto Propio
- Aylwin, P. (1992) *La Transición Chilena: Discursos Escogidos, Marzo 1990-1992*. Santiago: Andrés Bello.
- Bárcenas Monroy, I. (2006) "Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault". *Contribuciones desde Coatepec 10*. Universidad Autónoma del Estado de México. 23-62.
- Beasley-Murray, J. (2001) "La constitución de la sociedad : Pinochet, postdictadura y la multitud". Richard, N. y Moreiras, A.(comp.) *Pensar en/la postdictadura*. Santiago: Cuarto Propio.
- Belausteguigoitia, M. (2001) "Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación". Belausteguigoitia, M. y Leñero, M. (coord.) *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*. México: UNAM.
- Boff, L. y Boff, C. (1989) *Cómo hacer teología de la liberación*. Santiago: Paulinas.
- Brinkmann, B. (1999) *Itinerario de la impunidad. Chile 1973-1999: un desafío a la dignidad*. Santiago: CINTRAS
- Buci-Glucksmann, Ch. (1978) *Gramsci y el Estado: hacia una teoría materialista de la*

*filosofía*. Trad. Juan Carlos Garavaglia. Madrid: Siglo XXI

Caiozzi, S.(1998) dir. *Fernando ha vuelto*. Andrea Films.

Camacho, F. (2008) "Memorias enfrentadas: las reacciones a los informes Nunca Más de Argentina y Chile". *Persona y Sociedad* 22 (2). 67-99

Canales, M. (2006) *Metodologías de la Investigación Social*. Santiago: LOM

Castro, E. (2006) "Michel Foucault: sujeto e historia". *Tópicos* 14 [online]. Consultado: Marzo 08 de 2012. <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2006000100008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100008&lng=es&nrm=iso)>

Catoggio, L.M. (2007) "Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales". *EN-CLAVES del pensamiento* 1 (1) [online]. Consultado: Marzo 08 de 2012. <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3287668.pdf>>

Caucoto, N. y Salazar, H. (1994) *Un Verde Manto de Impunidad (el caso de los degollados)*. Santiago: Academia.

CODEPU (1986) *Hermanos Vergara Toledo. Colección Los muertos en falsos enfrentamientos*. [Versión online, 2002] Consultado: Abril 15 de 2011. <<http://www.derechos.org/nizkor/chile/libros/sobarzo/vergara/index.html>>

Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. (1991) *Informe Rettig*. Santiago: Ediciones del Ornitorrinco.

Cruz, M. A. (2004) *Iglesia, memoria y represión. El caso chileno*. Madrid: Siglo XXI.

Davison, A. (1988) "Arqueología, genealogía, ética". Couzens Hoy, D. (comp.) *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Nueva Visión

De la Maza, G. y Garcés, M. (1985) *La explosión de las mayorías. Protesta nacional 1983-1984*. Santiago: ECO

Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós.

Del Solar, F, y Pérez, A. (2008) *Anarquistas: presencia libertaria en Chile*. Santiago: Ril Editores.

Debord, G. (1995) *La sociedad del espectáculo*. Trad. Rodrigo Vicuña Navarro. Santiago: Ediciones Naufragio.

- Díaz Barril, N. (2009) *Pablo, Eduardo y Rafael: PRESENTE!: De la memoria popular a la acción colectiva. Reconstrucción histórica del caso de la familia Vergara Toledo. Santiago (1982-2008)* [Versión online] Consultado: Abril 15 de 2011. <[http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2009/diaz\\_ni/html/index-frames.html](http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2009/diaz_ni/html/index-frames.html)>
- Díaz Caro, V.(2004) "Memoria, olvido y futuro". Zerán, F., Garretón, M.A., Garretón, A. y Campos, S. (editores) *Encuentros con la memoria: archivos y debates de memoria y futuro*. Santiago: LOM.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Elgueta, G. (2000) "Secreto, verdad y memoria". Richard, N.(editora) *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Cuarto Propio.
- Fernández, D. (1996) *La Iglesia que resistió a Pinochet: historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. Santiago: IEPALA.
- Foucault, M (1979) *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Bs. As: Siglo XXI
- Foucault, M. (1998) *Historia de la sexualidad I: Voluntad de saber*. Trad. Juan Almela. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1999a) "Verdad y poder". *Estrategias de Poder. Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b) "Los intelectuales y el poder". *Estrategias de Poder. Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets
- Foucault, M (2000) *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Bs. As: Fondo de Cultura Económica
- Gabilondo, A. (1990) *El discurso y la acción: Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Antropos
- Galende, F. (2001) "Postdictadura, esa palabra" en Richard, N. y Moreiras, A. (comp.) *Pensar en/la postdictadura*. Santiago: Cuarto Propio.

- Garcés, M. (1994) "Izquierda y movimiento popular: viejas y nuevas tensiones en la política popular chilena". *Proposiciones* 24, 259-263
- Gramsci, A. (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Trad. José Aricó. Madrid: Nueva Visión
- Gramsci, A. (1986) *Cuadernos de la Cárcel, vol. IV*. Trad. Ana María Palos. México: Ediciones Era.
- Gramsci, Antonio (2000). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Bs. As: Nueva Visión.
- Guerrero, M. (2006) "El conjuro de los movimientos sociales en el Chile neoliberal". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 12 (2) [online] Consultado: Noviembre 20 de 2010. <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=17712209>>
- Guerrero, M. (2000) "Democratización chilena y control social: la transición del encierro". Salazar, M. y Valderrama, M.(comp.) *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual*. Santiago: LOM-Arcis.
- Guha, R. (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Trad. Gloria Cano. Barcelona: Crítica.
- Hernández Sampieri, R. Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2006) *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill
- Jalón, M. (1994) *El Laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*. Barcelona: Anthropos
- Joignant, A. (2000) "Historia y memoria. La evolución de la figura del ciudadano en los manuales de historia y de educación cívica chilenos (1973-1998)". Salazar, M. y Valderrama, M.(comp.) *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual*. Santiago: LOM-Arcis.
- Kenway, J. (1993) "La educación y el discurso político de la Nueva Derecha". Ball, S.J. (comp.) *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Morata/Fundación Paideia
- Lazzara, M.J. (2007) *Prismas de la memoria: Narración y traumas en la transición chilena*. Santiago: Cuarto Propio.

- Lira, E. (2004) "Resolución interactiva de conflictos políticos: mesa de diálogo sobre derechos humanos". *Persona y Sociedad* 18 (1) [online]. Consultado: Abril 16 de 2011. <[www.personaysociedad.cl/wp-content/.../02/09-elizabeth-lira-4.pdf](http://www.personaysociedad.cl/wp-content/.../02/09-elizabeth-lira-4.pdf)>
- Lira, E. y Loveman, B. (2002) *El espejismo de la reconciliación política: Chile 1990*
- Mariátegui, J.C. (1950) *El alma matinal y otras estaciones del hombre*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J.C. (2010) *Defensa del Marxismo y otros textos. Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo IV*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Martín, J. P. y Bernal, A. O. (2007) "Michel Foucault, un ejemplo de pensamiento postmoderno." *A Parte Rei* 46. [online] Consultado: Marzo 18 de 2011. <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pastor46.pdf>>
- Martínez Posada, J. (2010) *La Universidad Productora de Productores: entre Biopolítica y Subjetividad*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Marzal, M. (1993) "Sincretismos religiosos latinoamericanos". Gómez Caffarena, J. (coord.) *Religión: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta.
- Mesa de Diálogo sobre Derechos Humanos. (2000) "Declaración de la Mesa de Diálogo sobre Derechos Humanos" [online]. Consultado: Abril 9 de 2011. <[www.ddhh.gov.cl/filesapp/Declaracion\\_Acuerdo\\_Final.pdf](http://www.ddhh.gov.cl/filesapp/Declaracion_Acuerdo_Final.pdf)>
- Morey, M. (1990) "Introducción: la cuestión del método". Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Moulian, T. (1998) *Chile Actual: Anatomía de un mito*. Santiago: LOM.
- Núñez, M.G. y Tani, R. (2005) "Apuntes para una arqueología de la producción social de las interpretaciones". *Espéculo. Revista de estudios literarios* 31 [online] Consultado en Marzo 19 de 2011. <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/apuntes.html>>
- Olea, R. y Grau, O.(comp.) (2001) *Volver a la memoria*. Santiago: LOM
- Parker, C. (1993) *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

- Peris, J. (2010) "Usos del testimonio y políticas de la memoria. El caso chileno". Babiano, J. (editor) *Represión, Derechos Humanos, memoria y archivos: una perspectiva latinoamericana*. Madrid: Fundación 1° de Mayo.
- Pino, L. (2011) "De dogmas, hombres nuevos, muerte y martirologio. La relación subterránea marxismo-cristianismo en Chile, 1960-1970. *Revista Izquierdas.cl* 11. pp. 1-18 [online] Consultado en Marzo 9 de 2012. <<http://www.izquierdas.cl/revista/wp-content/uploads/2011/12/De-dogmas-hombres-nuevos-muerte-y-martirologio.3.pdf>>
- Piñera, S. (2010) *Mensaje presidencial 21 de mayo*. [online] Consultado en Septiembre 30 de 2010. <<http://www.gobiernodechile.cl/especiales/mensaje-presidencial-21-de-mayo/>>
- Ponce, E. (2006) "El Movimiento de Trabajadores sin Tierra de Brasil: notas sobre su intervención estética en la política". *Politeia* 29 (37), 175-194.
- Richard, N. (2001) "Recordar el olvido". Olea, R. y Grau, O. (comp.) *Volver a la Memoria*. Santiago: LOM – La Morada.
- Ricœur, P. (1983) *Texto, testimonio y narración*. Trad. Victoria Undurraga. Santiago: Andrés Bello.
- Rosas, P. (2004) *Rebeldía, subversión y prisión política. Crimen y castigo en la transición chilena 1990-2004*. Santiago: LOM
- Roseberry, W. (2002) "Hegemonía y lenguaje contencioso". Joseph, G. y Nugent, D. (comp.) *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México: Ediciones Era.
- Ruiz, C. (2000) "Democracia, consenso y memoria: una reflexión sobre la experiencia chilena". Richard, N. (editora) *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Cuarto Propio.
- Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: First Vintage Books.
- Salazar, G. y Pinto, J. (1999) *Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento* Santiago: LOM.
- Salazar, G. (2006) *La violencia política popular en las "Grandes Alamedas". La violencia en Chile 1947-1987 (Una perspectiva histórico popular)*. Santiago: LOM

- Seibold, J. (1993) "Religión y Magia en la Religiosidad Popular Latinoamericana". Gómez Caffarena, J. (coord.) *Religión: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 3. Madrid: Ed. Trotta.
- Smart, B. (1988) "La política de la verdad y el problema de la hegemonía". En Couzens Hoy, D. (comp.) *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión
- Sorel, G. (1978) *Reflexiones sobre la Violencia*. Trad. Luis Alberto Ruiz. Bs. As: La Pléyade
- Spivak, G. (2003) "¿Puede hablar lo subalterno?". Trad. Antonio Díaz G. *Revista Colombiana de Antropología* 39. 297-324
- Tarrow, S. (2004) *El Poder en Movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Paidós, 2000.
- Valdés, H. (1996) *Tejas Verdes: Diario de un Campo de Concentración en Chile*. Santiago: LOM.
- Valles, M. (2007) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Virno, P. (2003) *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*. Trad. Eduardo Sadier. Buenos Aires: Paidós.
- Wahl, F. (1995) "¿Fuera de la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo." Balbier, E., Deleuze, G., Dreyfus, H. L., Frank, M., Glucksman, A., y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Luis Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Wieviorka, A. (2006) *The Era of the Witness*. Trad. Jared Stark. Cornell University Press.
- Williams, R. (1980) *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península
- Yagenova, S.V. (2010) "Poder hegemónico y contrahegemónico una aproximación conceptual". Yagenova, S.V. (cord.) *Los movimientos sociales y el poder. Concepciones, luchas y construcción de contrahegemonía*. Guatemala: FLACSO-

Sede Académica Guatemala.

Zalaquett, J. (2000) "La mesa de diálogo sobre derechos humanos y el proceso de transición política en Chile". *Estudios Públicos* 79 [online]. Consultado: Abril 16 de 2011. <[www.cdh.uchile.cl/articulos/Zalaquett/Mesa\\_de-Dialogo\\_CEP2000.pdf](http://www.cdh.uchile.cl/articulos/Zalaquett/Mesa_de-Dialogo_CEP2000.pdf)>

Zibechi, R. (2007) *Dispersar el Poder. Los movimientos como poderes anti estatales*. Santiago: Quimantú.

Zimmerman, M. (2000) "Fronteras latinoamericanas y las ciudades globalizadas en el nuevo (des)orden mundial". Trad. Daniel Bermúdez. *Universitas Humanística* 56. 29-52.

### **Publicaciones periódicas no académicas y medios informativos digitales**

El Mercurio (1991, Marzo 28) "Respuesta del Ejército al Informe de la Comisión Rettig". C2-C3.

Emol.com (2008, Marzo 31) "Vidal pide a Frente Manuel Rodríguez que responda por muerte de joven en Villa Francia" [online] Consultado Septiembre 30 de 2010. <<http://www.emol.com/noticias/nacional/2008/03/31/298580/vidal-pide-a-frente-manuel-rodriguez-que-responda-por-muerte-de-joven-en-villa-francia.html>>

Ercilla (1985, Abril 10) "Condena a la violencia". 5-6.

Fortín Mapocho (1988, Marzo 27) "Violenta represión desató Carabineros en villa Francia". 3

Fortín Mapocho (1988, Marzo 28) "Sin incidentes culminó romería en villa Francia". 3.

La Nación (1991, Marzo 31) "Insólito acto armado de tres grupos extremistas". 4.

LaNacion.cl (2008, Abril 4) "Ex lautaros y anarquistas forman "nuevo fenómeno" violentista". [online] Consultado Septiembre 27 de 2010. <<http://www.lanacion.cl/noticias/site/artic/20080403/pags/20080403230035.html>>

LaNacion.cl (2010, Marzo 29) "Hinzpeter detalla medidas por el Joven Combatiente". [online] Consultado Septiembre 30 de 2010. <<http://www.lanacion.cl/noticias/site/artic/20100329/pags/20100329100750.html>>

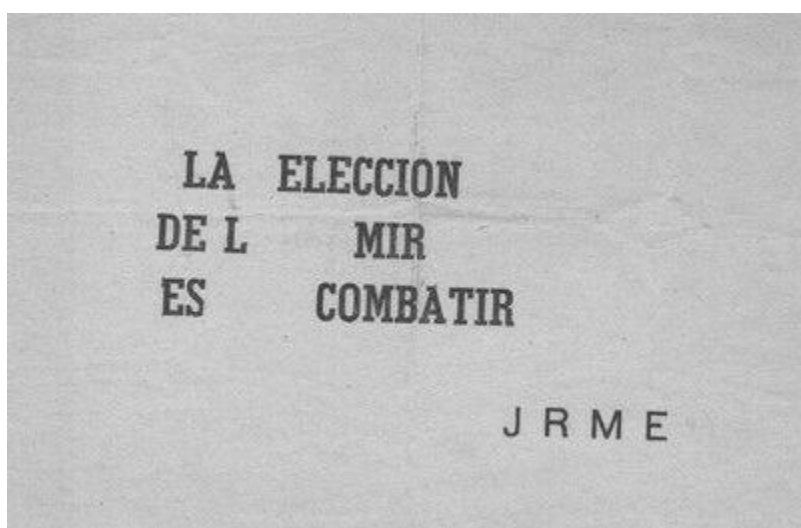
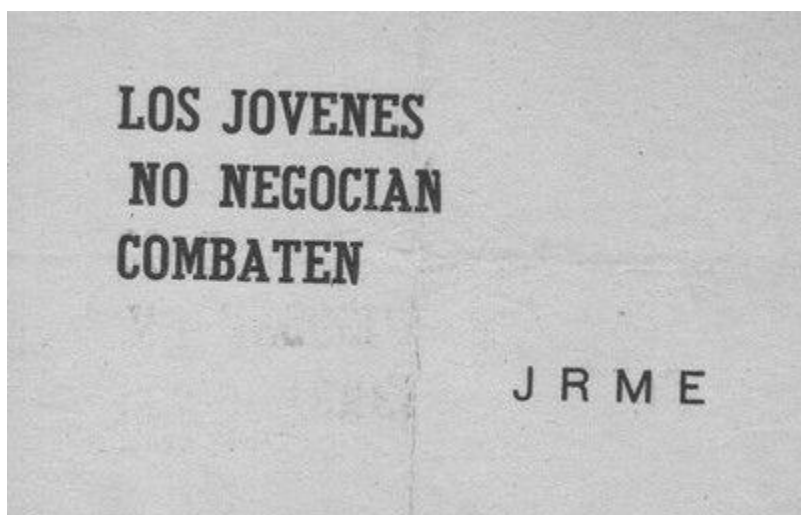
## **Anexos**

Anexo 01.





Anexo 03



## Anexo 04

Día del Joven Combatiente

¡¡¡ Como sea y al costo que sea, tenemos que cambiar esta realidad!!!

¡¡¡ Eduardo y Rafael están presentes en este esfuerzo!!!

Porque los miles de compañeros y compañeras caídos y torturados no son más ni menos víctimas que los millones de pobres que sufrimos a diario las actuales condiciones de explotación.

Porque víctimas son los niños muertos por no tener derecho a la salud, víctimas son los jóvenes que ven mutiladas sus posibilidades al no poder estudiar, víctimas los trabajadores que vemos pasar nuestros días sin hacer del producto de nuestras manos un aporte al país (y no a los privilegiados que disfrutan a costa de nuestro sudor), víctimas los abuelos que viven su vejez en la miseria luego de una vida de esfuerzos... ¡víctima sólo los que no pelean!

Eduardo y Rafa no son víctimas “inocentes”, ellos organizaron y construyeron pueblo, se hicieron inmensamente peligrosos para el enemigo, y por eso los persiguieron. Hoy también el enemigo nos tiene en la mira, porque la juventud combatiente se multiplica... Los poderosos tampoco olvidan, y cuando el pueblo crece es cuando más nos odian.

Buscan nuevos nombres y se encuentran con Eduardo y Rafael, buscan nuevas siglas y se encuentran con Paulina, Mauricio, Araceli, Pablo... Encuentran en cada rostro de pueblo digno, una sonrisa que no se somete, una palabra que se rebela, un compromiso que no claudica. Y temen que la justicia llegue por Eduardo y Rafael andan sueltos por ahí, haciendo de las suyas...levantando sueños y rebeldías, construyendo el poder de los pobres.

Eduardo y Rafael...  
¡PRESENTES!

¡Levantando Pueblo Organizado!

¡Construyendo Organización Revolucionaria!

GRUPOS ACCIÓN POPULAR  
GAP.

Fuente: <http://www.cedema.org/ver.php?id=362>

## Anexo 05

Queridos compañeros y compañeras de lucha,

Les escribimos Manuel y Luisa, los padres de Rafael, Eduardo y Pablo Vergara Toledo.

Queremos compartir, como siempre lo hemos hecho, nuestros sentimientos, nuestras emociones, respecto de lo que ha acontecido con el caso del asesinato de nuestros amados Rafita y Eduardo, concretamente sobre el fallo que acaba de emitir el juez Carlos Gajardo, dictando sentencia sobre los criminales, funcionarios de la Institución de Carabineros de Chile. Ustedes ya deben haberse enterado de todo a través de los medios de comunicación. Nosotros dimos dos entrevistas en el día de ayer a través del canal 7 y 13 donde dijimos muchas cosas, pero, como siempre no salió nada, y es por eso que decidimos enviarles esta carta.

Nuestro primer sentimiento es de agradecimiento a todos y todas, hombres, mujeres, jóvenes y niños que nos han acompañado desde siempre en nuestro peregrinar de estos 23 años de dolor y de lucha, especialmente a los jóvenes que dieron una lucha más frontal contra la represión que siempre ha estado presente hostigándolos, amenazándolos, tomándolos presos, castigándolos, manchándoles sus papeles de antecedentes, haciéndolos perder sus trabajos y sus lugares de estudio y en este último 29 de marzo, asesinando a dos jóvenes pobladores y tomando presos a cientos en todo el país, algunos de los cuales todavía permanecen en las cárceles sin acusaciones formales, sino más bien como una forma de castigo ejemplarizador para otros.

Sin esta red de amor y compromiso que hemos formado a través de los años no habría sido posible llegar al punto en que estamos hoy día, sin esta red de amor y compromiso habríamos quedado solos y el caso se habría quedado en la “justicia militar en total impunidad”, como los criminales querían y como de hecho muchos casos han quedado.

GRACIAS por su valentía, porque a pesar de las campañas de terror montadas por los gobiernos de turno, siempre, siempre están sus rostros ahí presentes que nos dan fuerzas y valor para seguir, a pesar del cansancio. Muchos con sus bebés en brazos, lo que nos conmovía profundamente.

Otro sentimiento que nos embarga es que no queremos ser “un caso especial”, lo que nos impide sentir siquiera un poquito de alegría, porque son miles y miles a quienes se les debe el mismo respeto y el mismo trato de seres humanos pasados a llevar en su dignidad y a quienes se les arrebató su preciosa vida. Quisiéramos esta justicia para todos y todas, pero como sabemos que no va a ser así, les ofrecemos este logro nuestro a todos los caídos y, en especial a aquéllos anónimos que nadie recuerda ni siquiera su nombre: Benditos sean todos ustedes: Lumi Videla, Carmen Bueno, Miguel Enríquez, Jorge Humberto D’Orival, Patricio Sobarzo, Lucía Vergara, Arturo Villavella, Sergio Peña, Cristián Castillo, Hugo, Rodrigo Rojas, Jecar Neghme, Luis Alberto Silva Jara, Cecilia Magni, Raúl Pellegrini, Pablo Vergara, Aracelli Romo, Tatiana Fariña, Ronald Wood, Alex Lemun, Ariel Antonioletti, Mauricio Maigret, Pablo Muñoz Moya, Andrés, Mauricio, José Miguel, Norma, Yuri Uribe, Claudia López, Carlos Aedo, Daniel Menco, Rodrigo Cisternas, Matías Catrileo, René Palma, Jhoni Cariqueo y miles de otros del pueblo pobre al que pertenecemos.

Los crímenes cometidos por la Dictadura militar y por los gobiernos de la Concertación en estos últimos años tienen como lógica y justificación el menosprecio, el temor y la connotación de violentistas subversivos de las personas a quienes se les arrebató la vida y por otro lado, la ambición de poder,

riquezas y la soberbia e ignorancia de los que detentan el poder.

SON MUCHOS DE NOSOTROS, MILES DE MUJERES, HOMBRES Y NIÑOS  
QUE DERRAMARON SU SANGRE EN CRIMENES ATROCES,

SON MILES DE NOSOTROS, HOMBRES Y MUJERES QUE SUFRIERON LA  
PERDIDA DE SU LIBERTAD EN LAS MAZMORRAS DE LA CNI, EN  
ENCARCELAMIENTOS LARGOS Y DESGASTADORES,

SON MILES DE NOSOTROS LOS TORTURADOS EN CASAS DE TORTURA  
QUITÁNDOLES MUCHAS VECES SU VIDA, SIEMPRE SU DIGNIDAD Y SU  
DESEOS DE SEGUIR VIVIENDO,

SON MILES DE NOSOTROS DETENIDOS Y HECHOS DESAPARECER DE LA  
FAZ DE LA TIERRA,

SON MUCHOS DE NOSOTROS QUE PERDIERON SU CULTURA EN UN EXILIO  
FORZADO Y DOLOROSO...

TODOS ESTOS SERES HUMANOS FUERON UN ENSAYO ÚNICO Y PRECIOSO  
DE LA NATURALEZA, CADA UNO DE ELLOS FUERON UN PUNTO  
PARTICULARISIMO, IMPORTANTE, Y SIEMPRE SINGULAR EN QUE SE  
CRUZARON LOS HECHOS DEL MUNDO SOLO UNA VEZ DE AQUEL MODO Y  
NUNCA MÁS.

“EL MUNDO TIENE TODO EL DERECHO A DUDAR DE LA SINCERIDAD DE LAS  
PERSONAS QUE SE Oponen A LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA, SIN  
HABERSE OPUESTO ANTES A LA VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA QUE LA  
PROVOCA” (Padre Miguel D’escotto).

Un abrazo fuerte y fraterno,

Luisa Toledo Sepúlveda

Manuel Vergara Mesa

Santiago, 17 de Mayo de 2008

## Anexo 06

El FPMR comunica al Pueblo de Chile

**QUE VIDAL RESPONDA POR LA REPRESION QUE CAUSO LA MUERTE DEL JOVEN POBLADOR RENE PALMA!**

El Frente Patriótico Manuel Rodríguez, junto con otras organizaciones agrupadas en la Coordinadora por la Protesta Popular, convocó a una jornada de protesta para los días 28 y 29 de marzo de 2008, cuyo objetivo principal era levantar la voz por las demandas sociales de los trabajadores, pobladores y estudiantes afectados por las injusticias del modelo económico y la prepotencia de sus administradores.

Lamentamos la muerte del joven René Palma, queremos enfatizar que somos los más interesados en aclarar como se produjo esta. Nos parecen sumamente extrañas las circunstancias que rodearon su muerte alrededor de la Villa Francia. Rechazamos que se manipule políticamente este hecho para enlodar y tergiversar el sentido de la protesta popular, como un intento del gobierno de desviar la atención acerca del tema de fondo, las causas que producen la violencia social, que radican en este modelo, la desigualdad, las alzas, la corrupción, que han tenido el mas amplio repudio partiendo por la masiva marcha estudiantil del 28 de marzo donde miles de estudiantes fueron fuertemente reprimidos por los mismo que dicen hoy que vivimos en democracia.

El monopolio de la fuerza, y por tanto de la violencia lo tiene el Estado, y lo ha usado asesinando a jóvenes como Rodrigo Cisternas y Matías Catrileo entre tantos otros, **QUE VIDAL RESPONDA POR ESTAS MUERTES!!!** En el contexto de las movilizaciones populares nunca los revolucionarios han usado la fuerza contra el propio pueblo, este proceder no se relaciona para nada con la forma que orientan y practican las organizaciones populares. Más bien este hecho nos parece idéntico a las acciones que realizaban los aparatos de seguridad en el tiempo de la dictadura de Pinochet, donde manos que se escondían en el anonimato disparaban cobardemente al pueblo que luchaba. Nos parece sumamente sospechosa además la actitud de Carabineros que deja desangrar al joven con el argumento que no existían condiciones para ingresar a la población y llevarlo a un servicio de salud, cuestión que sí realiza el Alcalde de Cerrillos logrando dar auxilio a René Palma, lamentablemente sin posibilidad ya de salvar su vida, producto de casi una hora en la cual se desangró en la vía pública.

Rechazamos las declaraciones del ministro Vidal al culpar de los acontecimientos a quienes han convocado a la movilización nacional. No nos sorprende la arrogancia y prepotencia de este personaje, pues sólo nos basta saber cual es su pasado para entender su calidad moral, ya que en la época del gobierno de Allende fue presidente de la Juventud Nacional de Providencia e integrante de Patria y Libertad.

El tema de la violencia se ha convertido en una discusión bizantina e hipócrita por parte del poder, nosotros legitimamos la autodefensa del pueblo contra la represión brutal y el coartamiento de los derechos y libertades, contra la criminalización de las luchas sociales, las leyes pinochetistas, etc. (por ejemplo la represión al pueblo mapuche). El tema del uso de la violencia no se puede resolver teóricamente o en un debate a través de la prensa, sino que sólo es posible de ser resuelto con un proceso y condiciones históricas concretas que busquen terminar con las desigualdades sociales.

Por nuestra parte, hace un tiempo iniciamos unidos con otras organizaciones un proceso de construcción social en el campo de los trabajadores, pobladores y estudiantes, que en el actual contexto de crisis del sistema cada día se transforma en una fuerza que se consolida como alternativa al actual sistema político, económico y social del gobierno y la derecha, motivo final por el cual hoy se intenta estigmatizar al FPMP y las demás organizaciones que convocamos a la protesta.

Finalmente llamamos al pueblo y sus organizaciones a estar alerta a los montajes del gobierno, arma que usa y usará para criminalizar la lucha legítima de los sectores populares y sociales del país en el período de mayor crisis del modelo que defiende.

¡Este sistema es un fracaso, es hora de cambiarlo!

*Dirección Política Nacional  
Frente Patriótico Manuel Rodríguez  
[www.fpmr-chile.org](http://www.fpmr-chile.org)  
Santiago 1º de abril de 2008*

Fuente: [www.lahaine.org/index.php?p=29111](http://www.lahaine.org/index.php?p=29111)

## Anexo 07

Señor

Francisco Vidal  
Ministro Secretario General  
Del Gobierno de la Sra. Bachelet  
PRESENTE

Vocero Sr. Vidal:

Soy la madre de Rafael y Eduardo Vergara Toledo. Me dirijo a usted después de casi dos meses del 29 de marzo, día en que nosotros como familia y el pueblo pobre al que pertenecemos, conmemoramos los 23 años del asesinato de nuestros amados hijos por parte de los matones a sueldo pertenecientes a la Institución de Carabineros de Chile.

Yo le habría escrito inmediatamente después de escucharlo amenazarnos de que nos "iba a dar con todo", pero fue bueno esperar un poco, porque primero dejé salir toda mi ira y mi profunda pena por lo que usted nos hizo ese día y en el intertanto salió el fallo dictado por el juez de fuero Don Carlos Gajardo, donde queda confirmada la actitud cobarde y alevosa de carabineros, que desde siempre ha sido así. Durante toda mi vida los he visto actuar con absoluta falta de respeto por los derechos de los trabajadores, estudiantes, mujeres, niños y, en especial, una falta de respeto por su derecho a la vida, para ellos nuestra vida no vale nada. Siempre, durante todos los gobiernos que he conocido (excepto el gobierno de Salvador Allende donde no se asesinó a nadie) se ha asesinado a miles de nosotros y todo ha quedado tapado, negado. Es más, para demostrar su absoluta complacencia con los hechos represivos de estos sicarios, los gobiernos se han dado el lujo de ponerle el nombre de los presidentes de turno a calles importantes de distintas ciudades de nuestro país. Y, por otro lado, esta Institución que le pertenece a ustedes los ricos, la burguesía, los poderosos, son serviles, arrastrados y hacen vista gorda de los crímenes y los grandes robos que han perpetrado a lo largo de nuestra historia y de la droga, el alcoholismo y la violencia de la que ustedes y sus hijos abusan. Nunca he visto un allanamiento para el barrio alto como lo hacen en las precarias casas de nosotros, nunca he visto que hostiguen a sus hijos con la ley de "agenda corta" que usted bautizó y que fue hecha para atacarnos a nosotros. El caso más reciente y escandaloso es el del mil veces maldito asesino dictador y ladrón Ramón Pinochet y de su familia y sus hijitos y nietitos ladrones y cómplices de sus fechorías, a quienes jamás han osado, por parte de ningún gobierno de la concertación, de tratar como tal y con la fiereza con que se trata a los jóvenes que se atreven a recuperar un poco del dinero que por años nos han robado. Para ellos "que se sequen en la cárcel, pero el viejo al que tanto miedo le tenían murió de viejo, tranquilo y sin ser humillado aquí en el país donde tanto mal hizo a los pobres.

Bueno, debo reconocer que este 29 de marzo "nos dio con todo", Sr. Vocero Vidal, miles de personas fueron golpeadas sin misericordia y a mansalva, personas que no tenían mucho que ver con la actividad del 29, muchos fueron sacados de sus casas y golpeados delante de sus hijos, costillas rotas, cabezas partidas a palos, casas allanadas, niños aterrorizados y ancianos maltratados, ahogados con los gases, miles de vehículos blindados rodeándonos, sólo alrededor de mi casa había más de cien y eran más de mil sus matones amenazándonos, con sus armas largas, con gases, con su agua sucia, hiriéndonos con sus risotadas y sus palabrotas, hiriéndonos con su sola presencia oscura y siniestra.

Hubo cientos de detenidos al azar, sin discriminación, cientos de sicarios descargando sus fusiles en las calles... y lo más grave... el asesinato frío y

cobarde de dos jóvenes. Uno de ellos asesinado por sus matones con un disparo en el pecho a menos de un metro de distancia, en una de las calles de Villa Francia, un joven desarmado, aterrorizado ante la presencia agresiva de estos matones que le dispararon porque tenían la orden de matar. El nombre de este joven, René Palma Mancilla y tenía 24 años.

El otro joven asesinado también por sus matones a sueldo se llamaba Jhoni Cariqueo, quien fue golpeado violentamente entre varios, como siempre lo hacen con la gente desarmada, a pesar de las advertencias del joven de que era enfermo del corazón, después lo soltaron, porque no tenían de qué acusarlo y llegando a su casa murió en los brazos de su madre. ¿No le parece que el panorama descrito se parece mucho al que sufrimos hace algunos años atrás? La violencia se quedó pegada en los muros de esa casa que llaman la Moneda y todos los gobiernos de la concertación, pero especialmente este del que usted es vocero, se han contagiado de esa violencia. El miedo y la ignorancia están detrás de todo este actuar de su gobierno. Es más fácil gobernar con el garrote ¿verdad? El motivo de esta carta, Sr. Vocero, es decirle cuánto lo desprecio a usted y a su gobierno, cuánto desprecio a sus instituciones armadas, matones a sueldo, sicarios al servicio de la burguesía, cuánto desprecio a su "Justicia", cuánto desprecio sus riquezas y sus vidas de mierda.

Y le digo de corazón que espero que algún día esas instituciones de matones acostumbrados a maltratar a gente desarmada se vean realmente enfrentadas a una fuerza parecida, ahí cambiará la cosa radicalmente, ahí arrancarán como ratones... ojalá yo lo pueda ver antes de morirme.

Y espero que no crea que el día 29 de marzo se va a acabar. JAMAS SE ACABARA, porque la "justicia", cuando no es oportuna ya no es justicia y el día del joven combatiente seguirá siendo un dolor de cabeza para ustedes y para los gobiernos que sigan, porque los jóvenes ya lo hicieron suyo, para reivindicar sus problemas, sus anhelos de justicia y libertad.

Y finalmente, le pediría que mirara de vez en cuando a hombres de verdad como fueron Salvador Allende, nuestro presidente, el hombre que no nos tuvo miedo nunca, que jamás se encerró en la Moneda ni en el Congreso con rejas y miles de matones rodeándolos. También sería un ejemplo para usted Víctor Jara, un hombre que no le tenía miedo a los pobres, no le hacía asco a nuestras miserias y siempre aparece rodeado de niños morenos, mocosos, sucios, con potitos embarrados viviendo entre los animales.

Espero que a pesar de su arrogancia, de su gigantesco orgullo y de su bravuconería se atreva a leer estas líneas de una madre adolorida, pero no loca, estoy en mis plenos cabales y si quiere un informe psiquiátrico puede pedirlo al Sr. Carlos Zúñiga, mi siquiatra, quien le dará con gusto un informe sobre mi salud mental. Soy un agente moral consciente y con libre albedrío.

Santiago, Villa Francia, 21 de mayo de 2008

### Comunicado Semana del Joven Combatiente

Este 29 de marzo, con motivo de la conmemoración del día del joven combatiente, las organizaciones populares expresaron su descontento contra el orden político-económico imperante a través de diversas actividades, enmarcadas en un clima de legítima rabia contra las políticas concertacionistas-derechistas herederas de la dictadura asesina. Dentro de este contexto se produjeron diversos hechos que creemos necesario aclarar y responder.

Los medios de comunicación no hacen más que producir a su modo los hechos, creando una falsa concepción de lo que efectivamente ocurre, deslegitimando y criminalizando los movimientos populares, provocando el miedo a la organización autónoma, a la crítica y práctica política, entendida más allá de los márgenes que la dictadura impuso a la "democracia". A esto debemos oponer el agenciamiento y producción de nuestros propios medios informativos. Este comunicado es parte de ello.

Por esto nos es necesario decir lo siguiente:

- ✦ Sobre el asesinato de René Palma, creemos que el montaje comunicacional es evidente, creando y culpabilizando infundadamente a las agrupaciones sociales que participaron en la conmemoración del día del joven combatiente. Incentivando un clima de desconfianza y miedo, ocupando el terrorismo de estado como modo de desarticulación de las actividades políticas. Estamos seguros que es un montaje porque cualquier acción política se funda sobre la base su afirmación y reivindicación. Lo ocurrido en Villa Francia a este respecto está siendo utilizado, bajo el silencio del sospechoso anonimato, por el gobierno y sus aparatos represivos, tanto policiales como jurídicos, para ejecutar todas sus políticas de excepción (Ley de Seguridad Interior del Estado, Ley antiterrorista, la actualización del arresto por sospecha, etc.) usadas en la población, universidades, trabajadores, pueblo mapuche.
- ✦ Por otra parte es necesario denunciar una y otra vez el crimen de estado perpetrado en contra de Johnny Cariqueo, un luchador social. Este crimen realizado por los pacos en la 26ª comisaría de Pudahuel dejó al descubierto la brutalidad en el actuar de los guardianes del poder. Constante que evidencia el miedo del estado y de su clase política ante las expresiones de rechazo que el pueblo adquiere frente a los abusos del sistema. ¿Por qué no están los medios tradicionales preocupados por este hecho? La respuesta es clara: su nivel de dependencia y compromiso con el poder es más que evidente. A los medios no les preocupó Claudia López, Alex Lemún, Matías Catrileo, Daniel Menco, Rodrigo Cisternas, y tantos otros. Tampoco les iba a preocupar este compañero.
- ✦ Es en esta serie de hechos que se enmarca el cierre del Pedagógico, de la Universidad de Chile y de la UTEM, el viernes 28 de Marzo. Este cierre programado por la intendencia, el ministerio del interior y los rectores concertacionistas-derechistas de cada universidad, promueven con esto la intimidación y el miedo, con el fin de aplacar y reprimir la producción de discusiones políticas que contribuyan a los distintos movimientos políticos existentes, como también al incentivo de producir y pensar una educación

que supere los parámetros mercantilistas y privatizadores imperantes hoy en día en la educación chilena. Es por esto que el cierre premeditado y sorpresivo del pedagógico se suma a las políticas que la concertación a construido para desarticular la organización de los estudiantes, políticas que se expresan tanto fuera de la universidad como dentro de ella.

- ⤴ También queremos ser claros frente a las detenciones indiscriminadas que se ejecutaron en la semana, en especial a la de los compañeros vascos, artistas músicos que comprometidos en una causa justa y legítima se ven perseguidos y criminalizados ya no sólo en el Estado Español, sino también en los países que comulgan con las políticas policiaco-terroristas, como en el caso del Estado Chileno. Estos compañeros, que asistieron a distintos actos culturales-políticos en conmemoración y homenaje en esta fecha, estaban en una gira en nuestro país desde hace un mes, y se disponían a viajar de vuelta en Abril. En concordancia con las políticas integristas globales, el Estado-gobierno chileno los deportó en dos días haciendo efectiva la política nacional autoritaria que no respeta las singularidades de los pueblos.

Bajo este diagnóstico que se repite desde hace ya bastante tiempo y como estudiantes-trabajadores políticamente conscientes, estamos en la convicción de seguir contribuyendo a la organización efectiva de las distintas formas de lucha y resistencia activa que operen como expresión subversiva contra este Estado, que forma parte activa de un sistema injusto, terrorista, que se opone a la vida, que produce y reproduce la muerte serial y el despojo total de nuestras vidas, con el afán de que sólo algunos pocos gocen de una libertad a costa del maltrato de la mayoría despojada de antemano de su singularidad como pueblo, como individuos, como estudiantes concientes, como trabajadores asalariados, como intelectuales populares.

Asamblea de Estudiantes de Filosofía del Pedagógico

Fuente: <http://escueladefilosofiadelpeda.blogspot.com/2008/04/comunicado-semana-del-joven-combatiente.html>

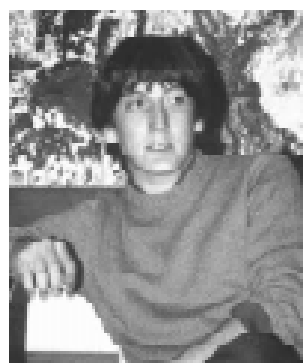
# **ENTREVISTA QUE NUNCA FUE**

**(CARTAS DE PABLO VERGARA: PROFETA DE LA REVOLUCIÓN)**



EDICIONES PUÑO Y LETRA.  
NOVIEMBRE 1990

(REEDICIÓN,  
NOVIEMBRE 2004)



## PRESENTACIÓN

Esta entrevista nunca fue. Las preguntas nunca se hicieron. Pero las respuestas no son mentiras ni arrancan de la ficción. Cada una de ellas son fragmentos de cartas que Pablo Vergara (el "entrevistado") escribió a sus padres durante los años que siguieron al asesinato de sus hermanos, Eduardo y Rafael (29 de marzo de 1985), y durante los cuales debió sufrir el exilio junto a su hermana menor, Ana Luisa. Posteriormente, Pablo ingresó clandestino al país, y en ese contexto murió el 5 de noviembre de 1988, en Temuco.

Todas las cartas y cada uno de los pequeños recados que Pablo envió a sus padres son de tal profundidad y sincero humanismo, que abarcan aspectos fundamentales de su estado anímico, sus concepciones más sólidas y sus aspiraciones íntimas. Es así como encontramos presente las marcas que el asesinato de sus hermanos dejó en su vida; la semilla cristiana del sentido de salvación y de esperanza que conlleva el sufrimiento; la opción revolucionaria entendida como amor real por los pobres y su proyecto de liberación; el compromiso personal, cotidiano, para dar sustentación concreta la lucha social.

Entonces, para que la palabra del amigo, para que la voz del maestro no sea sepultada con el cuerpo. Para que el mensaje contundente de este joven, este hombre, este revolucionario, llegue a nuevas conciencias, y nos siga estremeciendo, interpelando, cuestionando. Para que el ejemplo de Pablo nos convoque a seguir viviendo intensamente, a seguir luchando con más fuerza. Valga esta entrevista que nunca fue.

Se ha respetado lo más posible los fragmentos escogidos, por tanto cualquier equívoco es imputable sólo al autor de esta "entrevista". Tampoco es la intención el transformar en dogmas los conceptos del "entrevistado". Sólo se quiere dar a conocer, de un modo sencillo -como era Pablo- sus ideas, sentimientos e inquietudes.

### "ENTREVISTA EN DIFERENTES DIMENSIONES"

Es una entrevista que atraviesa el tiempo y el espacio, demostrando que es posible comunicarse entre personas que están en diferentes dimensiones.

El que entrevista está aquí, en la tierra, en Santiago de Chile. Tú, Pablo, no sé dónde estás, pero sé que estás. Tu vida, tu compromiso, tu persona está en medio de nosotros.

Pablo, hijo mío, Presente en muchos corazones por siempre.

(Manuel Vergara)

### "MUESTRA FIELMENTE A PABLO"

Agradezco el esfuerzo e interés que Francisco ha demostrado por captar el pensamiento de mi hijo Pablo, lo que se ha traducido en este interesante trabajo. Una entrevista tradicional a través de sus cartas. Una entrevista que muestra fielmente a Pablo en sus múltiples facetas; su postura ante la Vida que le tocó vivir, sus sentimientos, su raciocinio.

Gracias por respetar cada palabra, cada pensamiento; gracias por creer que es importante que otras personas conozcan mejor a nuestro amado hijo; gracias por no permitir que su pensamiento muera.

(Luisa Toledo)

### "ÉL CONTESTA CON SU PROPIA VIDA"

Al leerla me permitió encontrarme con el Pablo y todas sus esperanzas, sus convicciones de toda la vida, con el proyecto de un joven Revolucionario por siempre.

Esta es una entrevista que él contesta con su propia vida. Con esto me sigo encontrando con Pablo: con el amigo, con el hermano, con el compañero, con un hombre nuevo!

(Ana Vergara).

# LAS MARCAS DE LA MUERTE

3

- Pablo, ¿cómo logras o intentas asumir el asesinato de tus dos hermanos, Eduardo y Rafael?

- Rafael y Eduardo están junto a la figura de Miguel Enríquez, Bautista, José Villagra y tantos compañeros miristas que han luchado consecuentemente por construir la patria socialista en Chile. (jun-85)

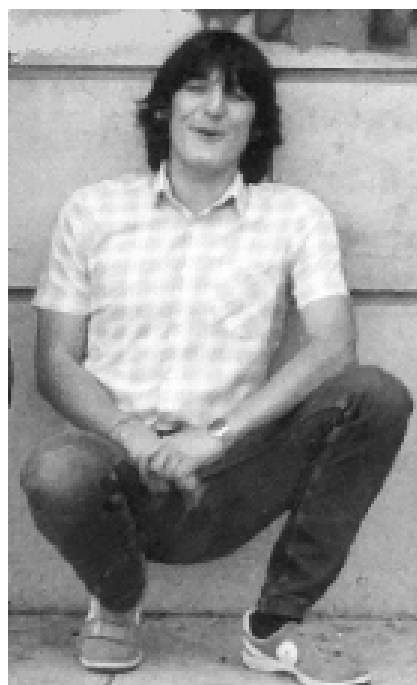
- ¿Cuál es tu visión de la muerte por razones políticas?

- La muerte es tan fuerte que cambia, destruye, puede renovar como mantener lo bueno y lo malo, puedes temerle o amarla. La muerte es tan interesante como la vida, es por eso que creo en la trascendencia, pues la muerte no es el fin, es inicio, es morir para nacer.

"He pensado en esos días del golpe militar, en que fue asesinada tanta gente valiosa, jóvenes, viejos, mujeres, hombres, que hoy ya nadie recuerda. Algunos - muchos- nunca más serán recordados, no sabemos siquiera cómo se llaman, son miles de latinoamericanos que caen anónimamente. Eduardo y Rafael pudieron ser conocidos, pero ellos reivindican a tantos miles que nadie conoce. No miremos sólo la muerte de ellos aislada"

(En Sudáfrica) "Día a día mueren jóvenes asesinados por la policía, 3, 4, 100, miles de negros, personas de carne y hueso, con sentimientos, con familias, con amigos, ¿cuántos Eduardo y Rafael?" (dic-85).

- El 5 de septiembre del 86, fue asesinado en combate el compañero Miguel Leal, joven poblador de Villa Francia. ¿Cómo recibiste esta dolorosa noticia?



- La noticia de la muerte en combate del compañero Miguel Leal me golpeó duramente. Fue un nuevo contacto con la barbarie de la dictadura.

La muerte de Miguel no es una derrota; la derrota sería que la gente, el pueblo, no asumiera esa muerte en combate, activa su organización, se fortalecen las milicias, en definitiva se le llora, pero se transforme ese odio y esa infinita angustia en violencia, en fuerza real del pueblo. Debemos asumir la caída de compañeros como un paso más en el camino de lucha, no nos quedemos en la muerte, con fuerza hagamos que esa sangre caliente más sangre de los que estamos vivos aún, pero siempre apuntando a superarla organización, el accionar; en definitiva, la práctica."

La caída de compañeros desde el 73es todo un caminar por mostrar en la práctica un camino de liberación". (oct-86).

- En Argentina se aplicó una ley de amnistía para los responsables de crímenes contra el pueblo. ¿Qué piensas tú de esta impunidad?

- Los muertos, aunque pase el tiempo, no dejan vivir a los claudicantes; los asesinos no deben quedar impunes. Si no hay justicia, ésta se comenzará a hacer por las propias manos del pueblo

## LA SEMILLA CRISTIANA

- Desde la perspectiva de la fe cristiana, Pablo, ¿cómo asumes la muerte de tus hermanos?

- Ellos están sin duda con el Señor.

"... es por eso que creo en la trascendencia, pues la muerte no es el fin, es inicio, es morir para nacer. Eduardo y Rafael en algún lado están, ellos realmente comenzaron algo que no conocemos (cada uno se lleva el secreto), pero lo percibimos..." (dic-85)

- **Tus padres son profundamente cristianos y además tienen un compromiso político con el pueblo. ¿Qué rescatarías de sus enseñanzas?**

- ... me ayudaron a entender el amor. Yo pienso que la Biblia no profundiza mucho al respecto del caso nuestro. Lo que sí profundiza es dar la vida por el pueblo, pero entregar la vida de los hijos la causa del amor es muy difícil... (jun-87)

- **¿Has tenido crisis respecto de tu fe como cristiano?**

- En la fe estoy muy lejano, no he ido a misa, no he pensado en Dios, no explícito ni siquiera conmigo esto (...), pero siento que creo, creo en el amor profundo, que mueve, que destruye, que desangra, que nos conduce a algo que a veces no vemos o no entendemos...

"Hay que abrirse, amar, comprender al pueblo". (dic-87)

- **¿Quieres decir que a pesar de las crisis, tu fe es mayor y sigues creyendo?**

- Cada momento uno tiene que reafirmarse, levantarse, entender esto de que la "buena nueva" es realidad. Les contaré que he rezado mucho, mucho...

"... cuando rezo termino llorando, y soy débil, estoy aprendiendo, recorriendo un camino que muchos recorrieron antes..."

"Pero es un caminar de tanto sufrimiento..."

"... tal vez en algún momento seremos débiles y queramos no seguir cambiando, será el fin de un caminar, pero Dios nos da la fuerza para que eso no pase". (ago-88)

- **Amor y dolor, ¿en qué sentido tú vinculas estos dos sentimientos?**

- Si queremos amar debemos precisamente sufrir, sufrir hasta que no demos más, hasta que se extingan nuestros cuerpos, creo allí entender el milagro del sufrimiento, del sentido del amor, de eso que carnalmente es inentendible...

"... pero es algo que me preocupa permanentemente, pues el sufrimiento mayor es el de un pueblo aplastado por siglos, la sangre de los caídos y el sufrimiento de mi carne a veces me ennegrese, me alegro de conocer, de sentir esto, el Rafa vivió algo así, claro que mucho más profundo, fue, es un elegido, estoy convencido". (ago-88)

- **¿Vivencias tu propio dolor como el sufrimiento del pueblo?, ¿a qué te refieres?**

- Entender y creer en la revolución es entender y creer en la revolución. El dolor de esta Navidad es el dolor de este parto por el nacimiento de un pueblo que está comprendiendo que en sus manos estará la justicia, que en sus manos está la revolución.

- **¿Sientes que tus hermanos te acompañan en tu compromiso cristiano y revolucionario?**

- Eduardo está donde está, porque así lo quiso la historia y Dios.

(Eduardo) "hoy me acompaña a descubrir el camino que encontró el Rafa. Yo lo quiero encontrar, le pido a Dios que me mire, que me dé la fuerza para hacer creer al pueblo en la libertad en la igualdad, en lo necesario de nuestro ejército popular..." (ago-88)

- **Al hablar de la fe, de Dios, la historia y el pueblo, ¿no crees dejar de lado lo personal?**

- Entre nosotros, cuando rezo, le he pedido a Dios: "¡Elígeme, con todas mis pifias, con todos mis peros, elígeme por favor!". El Jecho debe cagarse de la risa, debe decir: "te falta", porque no me elige. Es mi búsqueda personal...

- **¿Cuál es, en definitiva, tu convicción respecto de la fe y el compromiso político y personal?**

- ... mi objetivo no es como dicen por ahí ser un "iluminado", no, porque respeto mucho a la gente, sino que me refiero a esa fuerza de convencer, cambiar, cuestionar, es que hoy entiendo más claramente el mensaje...

"Esta América tiene tantos matices. Como ven a Fray Tito, derrotado, yo creo que es un elegido, para ser o llegar a ser un hombre con esa convicción, el silencio, el no amarsetanto uno, como el pensar en tus hermanos". (oct-88)

La Opción Revolucionaria

- **Pablo, desde tu exilio, ¿cómo ves la situación de Chile este año 85?**

- No reniego de la actual situación, es la realidad: la cruda realidad. Trabajo con fuerza por esa "venganza histórica" de hacer realidad un "Chile libre". Ayudar a que se concrete y ojalá poder disfrutar y poder llorar de alegría y de pena.

"La lucha que se da en Chile es la misma que se da en muchas partes. La historia de este mundo la hacen todos esos pueblos que luchan contra gigantes y que realmente triunfaron, aunque el odio sea o parezca más grande. Porque el amor es amor y el odio es sólo falta de amor..." (dic-85)

- **¿Cuál debería ser el aporte concreto de todos quienes anhelan cambios profundos y radicales en Chile?**

- El ejemplo es la mejor arma de lucha, la confianza en la victoria, el construir desde abajo el proyecto revolucionario; los cambios los hacen las masas, los obreros, los campesinos, los pobres del campo y la ciudad, los estudiantes, los cristianos, la pequeña burguesía; en fin, todos los oprimidos. (oct-86)

- **Hablas de construir desde abajo, ¿de qué manera?**

- Esto es lo que me exige hacer bien las cosas y no alejarme del pueblo; si el pueblo toma las armas allí estaremos, pero no podemos esperar a que eso ocurra como si nada. La caída de compañeros desde el 73 es todo un caminar por mostrar en la práctica un camino de liberación. (oct-86)

- **Concretamente, ¿cuál crees tú que es el camino de salida?**

- No miremos sólo la lucha armada como la salida, la salida está en utilizar todos los elementos que nos ofrece la política: organizaciones sociales, milicias, guerrilla, movilización popular, propaganda alternativa, educación popular y muchas otras pautas de trabajo. La revolución es un proceso social. A la par hay que ir fortaleciendo todos los aspectos, pero esto no es mecánico, a veces un aspecto influyen en los demás. (oct-86)

- **¿Tienes realmente confianza en la victoria?, ¿en qué te basas?**

- Nosotros continuamos trabajando por el cambio profundo, pues triunfaremos, y eso no es un "consuelo de revolucionario amargado", es lo histórico, son los hechos los que nos guían hacia donde el mundo camina, algunos más adelante, otros más atrás. (oct-86)

- **A veces la historia parece ir hacia otro lado del que el pueblo desearía...**

- Pero no miremos o analicemos las cosas mecánicamente; así no es la historia, la historia se puede moldear, son las masas oprimidas las llamadas a concretar los cambios.

"... llegará el momento en que la burguesía y su perro guardián emplazarán nuevamente al pueblo (como lo hicieron el 73). Y si en ese momento no estamos preparados en todos los terrenos no tengan duda que nos volverán a derrotar y allí sí que no tendremos para mucho tiempo. Un segundo golpe demoledor significará un retroceso de años y realmente allí

tendríamos que llorar por la derrota y por nuestros muertos..." (oct-86)

- **¿Quieres decir que tras la dictadura militar existe otro obstáculo para concretar el proyecto popular?**

- La burguesía es nuestro enemigo principal. Toda esta lucha está explicada en la lucha de clases; debemos hacer entender a nuestro pueblo que el enemigo principal es la burguesía - los milicos son los guardianes-, éste es el siguiente paso. Debemos sumar si a todos los sectores anti dictatoriales (...), pero nunca dejar de pensar desde la perspectiva de nuestros intereses de clase; ellos siempre lo hacen así, defienden sus intereses. (oct-86)

- **¿Tiene plazos esta lucha que señalas?**

- La lucha es larga, las vidas son cortas e impacientes, hay que mantenerse con esta contradicción. (jun-87)

- **¿Cómo te mantienes tú con esta contradicción?**

- Tomamos una decisión, una opción hace años, como tantos otros, el deber es aportar a que esta lucha crezca, que el pueblo confíe en sí mismo, en sus propias fuerzas. (jul-87)

- **¿Crees realmente que esta lucha pueda crecer y que el pueblo llegue a confiar en sus propias fuerzas?**

- Este camino es irreversible.

"El querer amar es un camino sin fin para nosotros mortales, pero que debe, tiene que ser fruto de más amor, más felicidad para un mundo que cambia, que está cambiando." (ago-88)

- **¿Cómo deseas aportar tú para que este cambio sea más irreversible?**

- ... hay que ser verdaderamente profetas de la revolución, pero no basta con querer serlo. (ago-88)

- **¿No crees que te puedan considerar un loco?**

- Claro, esta tarea, esta lucha es de locos, los locos del amor. He visto tanta miseria, tanta injusticia que realmente al ver la TV digo: "este país es una locura" El imperio de la mentira caerá por la fuerza de una realidad que está aplastada, que nacerá, estoy seguro. (ago-88)

## EL COMPROMISO PERSONAL

- **Pablo, personalmente, ¿estás dispuesto a seguir adelante?**

# 6

- Es nuestro deber histórico de continuar el legado de Eduardo y Rafael, de otro modo seríamos infinitamente infelices...

"... me queda muy claro que mi camino ya está trazado, no puedo evitarlo y tampoco quiero hacerlo". (dic-85)

- **¿Cómo describirías ese camino trazado?**

- ... la historia somos nosotros y no podemos esperar que con sólo un trabajo semanal o con reuniones de alto contenido en las discusiones, o con realizar movilizaciones, debemos pensar en las masas.

"No debemos estar jamás conformes, jamás cómodos en nuestra organización, jamás pensar en lo pasado, en lo bien que hicimos, sino pensar como un reloj. Tenemos el tiempo en contra... ". (oct-86)

- **¿Te refieres al compromiso personal para activar a las masas?**

- Para mí hoy es central buscar el camino, buscar el camino de la consecuencia, de la entrega desinteresada, del amor sin límites, no importa que la gente no lo entienda; ya lo entenderá a golpes y sufrimientos, finalmente lo entenderá.

"No tengamos miedo de equivocarnos de camino, pues en esta lucha sólo el amor es capaz de conducirnos a través de la oscuridad y tener la certeza de que avanzamos. Aun cuando a momentos no veamos nada, como hoy... , pero estoy seguro que encontraremos nuestro camino, el que siguieron Eduardo y Rafael".

"De modo que estamos en un camino cada día más hermoso y cruel, cada día más oscuro, pero con esperanza". (may-87)

- **¿Esperanza en un futuro mejor?**

- ¿Qué vendrá después? Debemos ganarnos el derecho a saberlo con una práctica acorde al momento. Aprendiendo a soportar los momentos oscuros, buscar salidas, sin desesperarse, siempre pensando en los demás: son formas que van moldeando nuestras vidas. (may-87)

- **Por lo que dices, ¿podemos entender que tu compromiso personal es una búsqueda, una práctica?**

- Hay que continuar la búsqueda de Eduardo y Rafael: el amor completo, el compromiso sin límites, la astucia del que vencerá, la profundidad de la vida cotidiana; pero sin alejarnos, siempre arrastrando a los demás, al entorno, nunca conformamos... menos de uno mismo. (jun-87)

- **Pasando a otro aspecto, tu exilio ha sido un permanente esfuerzo de denuncia, de formar organizaciones, de luchar donde estés?**

- En todo caso, mi preocupación principal es cómo continuar activamente nuestro compromiso en Chile. Al mediano o largo plazo entraré a cumplir con mi deber de combatiente.

"Lo haré eso sí, pensando en la conversa larga que tuvimos en los inicios de este año: la prudencia, la crítica, pero también reafirmado en todo este tiempo que he vivido acá". (jul-87)

- **¿No has pensado en rehacer tu vida fuera de Chile?**

- No pretendo hacer otra vida, es algo más fuerte que uno, aparte que es como ir en contra de uno mismo, tomar caminos de conformismo. (jul-87)

- **¿De dónde sacas tanta fuerza?**

- ... no nos olvidamos de lo que sufre nuestro pueblo. Tampoco podemos desesperarnos, la impotencia es lo pero. Cuando podamos aportar concretamente, entonces me podré desesperar y exigir cada día más.

"La verdad es que somos tan vulnerables, a pesar de que yo pensaba, hace un tiempo atrás, que nada malo tenía yo... que sólo mi asma era la cruz que debía cargar". (dic-87)

- **Ahora que has ingresado clandestinamente a Chile, ¿qué sentimientos te embargan?**

- He sentido en este último tiempo eso que hablaba el Rafa: "te carcome los huesos", te azota contra el suelo, esto de negarse hasta la locura y luego aceptar el camino. Esto del compromiso anónimo, futuro, no con resultados inmediatos, la paciencia, la honestidad con uno mismo, primero que todo.

"No me arrepiento de nada, lo digo con sinceridad, de adentro. Soy feliz, inmensamente feliz!, aunque los santos Eduardo y Rafael no me dejan de golpear, me hieren, me aplastan. Lloro, maldigo este régimen, esta historia, maldigo a los claudicantes, a los cobardes (precisamente porque lo soy), maldigo a los cómodos, a los felices en su mundo de mierda, su falso amor, su vida de pájaros. Pero a la vez, no siempre sí, una tranquilidad (...), estoy aprendiendo, recorriendo un camino que muchos recurrieron antes, los amigos caídos, los hermanos, los desconocidos, los humildes, los pobres, los postergados, los sencillos, los que no cachan una". (ago-88)

- **¿Cómo evalúas tu aporte a la lucha popular?**

- Este camino es irreversible. Pero es caminar de tanto sufrimiento, una vida es tan insignificante y tan universal a la vez, el aporte que uno haga es tan pequeño pero tan grande a la vez, tu vida se hace cada día más dura con más exigencia; pero a la vez la capacidad de amar se agiganta, gracias a esto continuamos luchando, viviendo, comiendo, venciendo la apatía, la flojera mental, el camino del corazón.

"Estamos en un período muy duro, pero es urgente vivirlo, asimilarlo, crecer para luego sentirse pequeño y verte, sentirte obligado a asumir otro pedazo de este caminar, creo que he descubierto mi vida... [ago-88]

- **¿Sientes que has crecido como ser humano?**

- He aprendido a conocerme, a estudiarme, conozco cada día mis virtudes, pero mis interminables debilidades me quieren arrastrar atrás, al pasado, a lo que viví plenamente, lo que a veces creo superado, luego surge nuevamente...

"... en pocos meses he crecido más que en mucho tiempo, estoy maduro, me siento maduro, ya me estoy perfilando como un adulto, como un revolucionario que quiere, que busca, que tiene mucho por atrás, alegrías y tristezas. Odio los momentos vacíos, cuando pierdo mi tiempo". [ago-88]

- **Tu proyecto de ser revolucionario fundido con valores cristianos, ¿consideras que te acerca a la perfección del hombre nuevo?**

- ... estoy aprendiendo algo que no comprendía en su totalidad, esto del hombre nuevo no significa buscar una moralidad o pureza extrema, es un objetivo sin sentido (esto lo planteo más que nada en lo que son los desafíos personales). De otro modo estaría perdiendo el norte, al buscar (como los fariseos) una pureza personal descuidando el amor y el compromiso con los demás.

"... hay que querer a los demás como a ti mismo, esto significa quererme a mí también, con mis pifias, con mis taras, con mis inconsecuencias. Hay parámetros sociales mucho más importantes que medirán mi calidad humana".

"... lo que no quita en absoluto la firmeza de mis convicciones, ni el ideal que me motiva, pero hoy me siento más libre, es que soy joven común y corriente, que tiene un compromiso, pero con todas mis pifias; no sé en realidad de adónde saqué esa concepción errada de la consecuencia, buscando una pureza no real. Lo verdadero es lo que vale, no lo que se aparenta; lo que se aparenta no se puede mantener mucho

tiempo; lo verdadero, el amor por un pueblo, la honestidad, la solidaridad, son cosas que sí importan. Esto en realidad es algo muy personal, creo estar viviendo una etapa nueva, no sé por qué pero me parece que estoy siendo adulto (no viejo): ya el Pablo se está modelando definitivamente". (sin fecha)

- **¿Y cuál es el Pablo que se está modelando definitivamente, cuál es tu objetivo con el compromiso personal?**

- ... mi objetivo no es como dicen por ahí ser un "iluminado", no, porque respeto mucho a la gente, sino que me refiero a esta fuerza capaz de convencer, cambiar, cuestionar...

"... voy hacia el verdadero hombre nuevo, que busca; fuera de los cambios sociales, está lo personal, su intimidad, sus verdaderos objetivos; he caído muchas veces en pequeñeces, me las auto crítico, pero creo que esta lucha interna no culminará sino hasta la culminación lógica de toda la vida". (oct-88)

- **Finalmente, ¿te preocupa establecer una relación de pareja en estos momentos?**

- ... hoy estoy tranquilo, mucho más feliz, a pesar de que estas cosas no son determinantes, el hombre está hecho por una variedad de aspectos, unos principales y otros secundarios, pero todos entrelazados, no reniego mi rol como hombre, que necesita una mujer, no lo niego, sólo que estoy abocado en una etapa distinta, creo sí que más adelante superaré este aspecto. Pero en verdad son otras cosas las que me afectan más directamente, ustedes las conocen, por ellas oriento mi vida, de ese aspecto no hablaré, ya bastante lo he hecho, lo que no quiere decir que no sea de primera línea, lo es y lo será toda mi existencia. [oct-88]

**DESPEDIDA**

Al cumplirse dieciséis años de la muerte de mi amigo Pablo Vergara (1963-1988), quise con esta "entrevista que nunca fue" levantar la figura de este revolucionario.

Con la imagen de Pablo, podemos descubrir al hombre nuevo, reencontrar los valores revolucionarios y cristianos, recuperar la fe en un Chile distinto que requiere cambios profundos y radicales.

En Pablo vemos reflejados a cientos y cientos de compañeros anónimos que han caído por amor a nuestro pueblo; compañeros que constituyen los eslabones que nos guían y muestran el camino de verdadera liberación. Sus vidas solidarias,

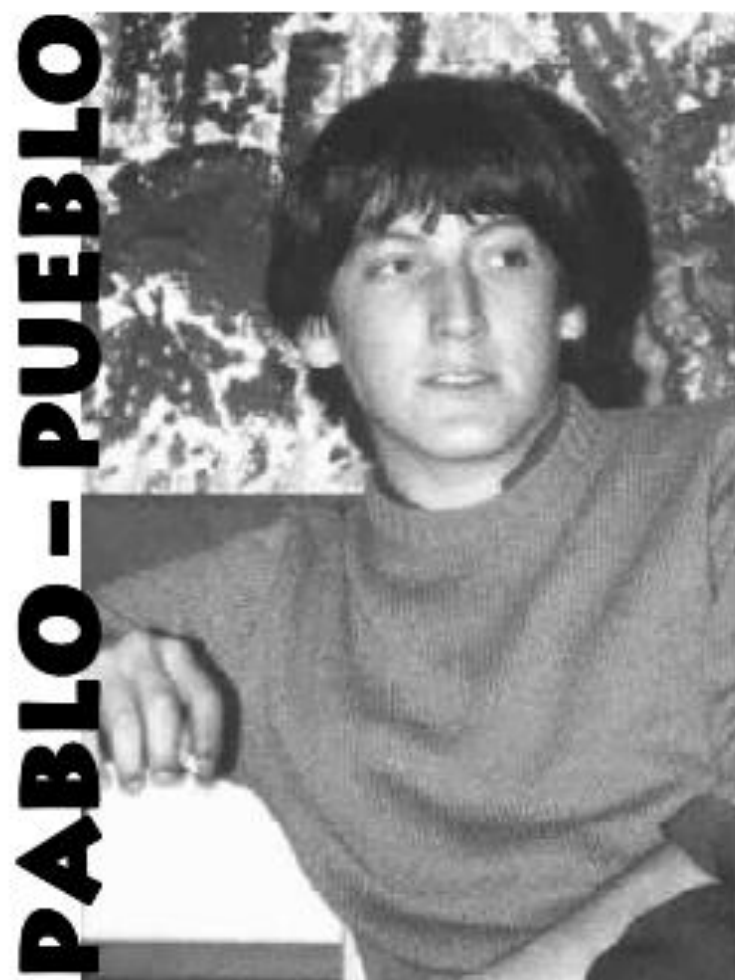
consecuentes, honestas, nos muestran el futuro que queremos construir como pueblo, junto a otros pueblos tan oprimidos como nosotros. Su sangre nos exige coherencia en nuestras ideas, pasión en nuestra entrega y consecuencia en nuestra práctica.

Debemos responder al llamado de estos héroes y mártires para construir desde abajo el proyecto popular. Debemos continuar esta larga lucha que, de seguro, en un futuro no lejano, nos conducirá a la victoria.

#### LA LUCHA CONTINÚA

Francisco.

(AL COMBATIENTE PABLO VERGARA, MUERTO EN TEMUCO EL 5 DE NOVIEMBRE DEL 88)



Pablo hijo  
 Pablo niño  
 Pablo hombre al mundo  
 fuiste tú lanzado  
 Pueblo humilde  
 pueblo pobre  
 pueblo por siglos y siglos  
 postergado  
 Pueblo viento  
 pueblo río  
 pueblo nunca detenido  
 nunca quieto  
 Pablo activo  
 Pablo vivo  
 Pablo nunca atado  
 nunca muerto  
 Pablo noche  
 fue a posarse  
 a la antena que repite  
 las mentiras  
 Pueblo Nuevo  
 La Cantera  
 donde estalla en mil pedazos  
 Mariposa  
 Pueblo padre  
 te recibe  
 y empapado de ti se levanta  
 libertario  
 Pablo amigo  
 Pablo hermano  
 Pablo el buen maestro  
 revolucionario.

## Anexo 10

### SOBRE BOMBAZO CONTROLADO A "EL MERCURIO" DE VALPARAÍSO

[Comunicado]

Esta vez agradezcan a su puto cielo que no haya detonado la carga con polvora negra que instalamos a un costado del diario mas hipócrita de todos. La próxima vez no fallará y de seguro será mas cerca de lo que ustedes, burgueses creen; podría ser en sus casas, en sus trabajos, en sus iglesias, en sus bancos, etc. Nuestra rabia es mayor y nos estamos multiplicando. No olvidamos a nuestros caídos en combate en contra del capital, no olvidamos a nuestros presos y presas, no olvidamos a los jovenes combatientes que nacen día tras día. Por Norma Vergara asesinada por los pacos un 26 de marzo de 1993, por Eduardo Y Rafael, por nuestros presos politicos y por todos quienes luchan día a día en contra de la mierda de sistema que nos imponen.

Asquerosos presidentes, vengan y teman que el pueblo pobre puede demostrar cualquier día su rabia organizada.

"BRIGADAS AUTONOMAS Y REBELDES NORMA VERGARA CACERES."

Fuente: <http://www.cedema.org/ver.php?id=3161>

## Anexo 11

### MAPU-LAUTARO

#### Cartilla 1 . LA FELICIDAD EN LOS ASUNTOS DE LA POLITICA Y LA REVOLUCION.

1. La idea -aspiración- sentimiento de la FELICIDAD es, ni más ni menos, la piedra angular de toda la concepción de la política y el "ser" mapucista y lautarino. En efecto, sobre ella se articulan nuestras definiciones vitales del "Chile Popular"; de la "Revolución"; del "Poder" Subversivo y Popular Revolucionario; de la "forma de ser y vivir" en el irnos haciendo como sujetos, vanguardia y Pueblo, es decir, el instante de la transformación de la realidad donde la práctica ebulle en conciencia. Asimismo, la noción de Felicidad es la que hace de nuestra Concepción de la Política una Totalidad de reivindicaciones, derechos, necesidades, ganas, sentimientos, sensaciones y sueños a ser instalados, creados e inventados con la fuerza del Gigante que hace posible el proceso de la Toma de todo y para todo, que es la subversión revolucionaria.

2. Se produce el acceso a ésta clave Lautarina cuando el III. Congreso del P. Mapu, en 1988. Allí queda establecido el dibujo fundamental y su movimiento, con la definición de " La Política y la Revolución": Esa Fábrica de ganas que transforma a los Pueblos en Gigantes, la vida en esperanza alegre y los sueños en realizaciones".

Derechamente, Revolución y Felicidad -a partir de allí y para los Lautarinos pasan a ser pareja indisoluble. La Revolución, con su proceso de hacerse ininterrumpido, es el "PODER DE LA FELICIDAD" y la política -cual fábrica de ganas y sueños, en el tomarse las cosas y asuntos de la vida- el arte del dibujo y la Toma de la Felicidad de los Pueblos en todo instante y momento.

Durante ese 88, ya terminado el Congreso y con la excitación de los Copamientos Territoriales Armados (CTA), el asunto se precisa aún más con la definición del asunto "lautarino como " LA TOMA DE LO COTIDIANO: LA POLITICA DE LAS COSAS CONCRETAS Y UTILES PARA EL PUEBLO".

Ese mismo año Lautaro se define como "Rebeldes, Alegres y Armados"; en el 89 es el "Sexo y la Felicidad Plena"; en 1991, ya "Somos Fuerza para el Poder de la felicidad" y el dibujo de la política se contiene en la convocatoria de "A desparramar ahorita la alegría, la sensualidad y los sueños del Poder de la Felicidad". En 1993, el Tercer Pleno Nacional del P. MAPU se condensa en la siguiente consigna: "En la orgía de los sueños, ya somos Gigante Subversivo, viviendo y haciendo la Felicidad".

3. La dimensión de la felicidad, a la vez, catapultada, condensa e impulsa en nosotros experiencias, certezas y búsquedas que decantan en toda una "forma de ser y vivir" - verdadero acceso y logro de un "estado de cultura lautarina"- que subvierte en sus raíces las concepciones tradicionales de la izquierda y los revolucionarios chilenos, dotando a Lautaro y los Lautarinos de un rostro y personalidad muy propia e inconfundible.

De este modo, la afirmación es que el salto a la conciencia del ser y la política de Lautaro, la constitución del "fenómeno" del lautarismo propiamente tal y, por tanto, el acto constitutivo y punto de origen de la "huella" se encuentra en ésta Toma de la Felicidad para nuestras ganas, ambiciones y sueños.

Esta forma de Lautaro de ser y vivir -que es hacer- la Revolución, rompe con la visión meramente reivindicativa-económica de la política, dando paso a una nueva

Totalidad en el comprender, gustar y sentir masivo, con la introducción de toditos los asuntos del vivir (sensaciones, placer, sexo, música, colores, espacios, sentidos..) en las luchas y combates del Pueblo y dotando a estos de la ambición del derecho, la aventura del experimento creativo y la necesidad del hacerse siempre plenos.

Es la Revolución sin límites ni cortapisas; sin inhibiciones, ataduras ni cartuchismos. Es la política alegre, porque satisface, desatando ganas y ambiciones de más y más.

La Toma es el acto revolucionario y subversivo y el dibujo de la Felicidad se va haciendo concreto y útil con la política de los "productos revolucionarios"... y como ésta es con armas y en los CTA., la guerra lautarina pasa a llamarse la "guerra de los sueños" y nuestros instrumentos, "las armas de la vida".

Concreta y útil -alegre en la Toma- la Revolución deja de ser un horizonte borroso, siempre "para después" y medio sufriente por las "exigencias del compromiso y la lucha", pasando a transformarse en un "aquí y ahora"; instante de fiesta y orgía desbordante de Pueblos, un hacerse que se va viviendo y aspirando con todos los poros de nuestro ser.

4. La Felicidad "Lautarina" es un asunto siempre "en y con el Pueblo", mezcla del irse haciendo de vidas concretas -la tuya, la mía, las nuestras...- con las cosas y "callampazos" de avance del Gigante.

Así toma forma el "todo junto" de la Revolución con la fusión del crecimiento de cada uno y las cuestiones de la política popular.. La subversión lautarina se hace una forma de vida cada vez más querida y deseada en su aspirar pleno.

La militancia -con sus deberes y exigencias- se transforma así en un asunto de olores, tacto y deseos, en un desate ininterrumpido -que es crecimiento integral de sensualidad ebullente en los asuntos de VIVIR Y HACER LA FELICIDAD !

1992

Fuente: <http://www.cedema.org/ver.php?id=3088>

## Anexo 12

Antelaciones pasadas,

Jóvenes Combatientes y la alegría de saberse aún rebeldes.....

Próximos al 29 de Marzo y la conmemoración radical del pasado, del hermoso acto de tomar de la mano las luchas que trae consigo la memoria histórica de los insumis@s, aún nos tiembla el deseo de la enorme alegría de sabernos viv@s, indomad@s.

Es mucho sentimiento el que se desató con la pose prepotente del anciano dictador como Senador vitalicio.

Todos esos vendavales de rabias que se tomaron las calles por un inmenso instante, traían en su tierno equipaje la necesidad de la catarsis popular, de tirarles por la cabeza y a garabato limpio toda la sucia historia a los gobernantes de hoy, a esos que conviven en concubinato con la Jauría Pinochetista y con sus otros aliados, esos que se esconden en sus mansiones y propiedades, esos de impronunciable apellido extranjero, los dueños del Poder y la riqueza de nuestro País.

Pero quien piense que esa tormenta que liberó energías a lo largo de Chile sólo refleja "pasiones irracionales", que se agarre firme al sillón opulento que lo cobija, porque precisamente son las pasiones -las bajas también- las que motorizan el inmanejable tiempo de los hombres y mujeres, y son esos "deleznables sentimientos" los que los genios ideólogos de la cruel dominación burguesa nos han pretendido robar siempre.

Se acuerdan de un tal Fukuyama y su fin de la historia y las ideologías? Ese no fue más que otro bufón de Palacio repitiendo las torpes rutinas de la corte. Y si de bufones hablamos, la corte criolla también emplea los suyos -siempre copiando a sus hermanos mayores- y ahí están los que salieron de "la locura" para incorporarse al arduo oficio de perseguir locos, de cuidar los manicomios, de encerrar tras barrotes la deliciosa esquizofrenia de procurar la felicidad para tod@s.

En todo caso no queremos hablar hoy de ellos. Estamos todavía saboreando esas anárquicas imágenes que reproducían histéricos los media, cuando hasta el término "Protestas" salió de su imaginaria tumba. Qué miedo al pasado tienen los dominantes! Es que saben que los Pueblos que se reencuentran consigo, con sus viejas luchas, sus eternas oleadas de rebeldía, adquieren la enorme fuerza de quién se recuperó de una transitoria amnesia, entonces todo lo aprendido en esas largas jornadas pasadas se manifiesta en el presente con una facilidad natural.

Y aquí l@s miristas nos sentimos ansiosos de celebrar otra Jornada de luchas para "el día del Joven Combatiente".

Porque el Eduardo, el Rafa, la Paulina y tod@s l@s combatientes populares que partieron en su inmensa juventud -para abrir senderos en otras dimensiones, en otras galaxias, en otros tiempos- aquí están con nosotr@s y no en la tosca imagen del fetiche, o en el monumento realista, están sonrientes de verse a sí mismos tras las barricadas.

L@s Jóvenes combatientes de hoy siguen procurando la felicidad, la vieja utopía que no muere, que posándose en su eterna fuente de la juventud, irrumpe con vigor remeciendo los cimientos del desierto que los poderosos inventaron como futuro real e ineluctable.

Quisieron vaciar el alma de las gentes inyéndoles sobredosis de consumismo, de individualismo, de un existencialismo pintado de nada.

Y las resistencias no sólo perduran, crecen. Tendrán que llamar de urgencia a tod@s sus sociólogos, a sus sabios de escritorio, don Tironi, don Garretón, don Brunner y demás secuaces a ver si les reinterpretan el mundo vendido a comienzos de los noventa.

Nosotr@s por ahora a festejar, porque esta izquierda radical y antagonista, entre otras diferencias, no tiene la gravedad de los anteriores. De hecho los viejos Mariscales nos acusan con frecuencia de poco serios.

Y a pesar de sabernos en peligro, estamos content@s. Corremos graves riegos de seguridad, porque la represión podría reconocernos fácilmente, les damos una pista, andamos con una tremenda sonrisa pintada en el rostro, como si la corriente del niño nos hubiese dibujado el mejor arcoiris en el corazón.

En el Camino del Poder Popular:

¡¡Pueblo Pobre antagonista, autónomo, radical y autogestionado!!

¡¡Sólo la lucha nos hará libres!!

*Movimiento de Izquierda Revolucionaria MIR*

29 de Marzo 1998

Fuente: <http://www.cedema.org/ver.php?id=336>

## Anexo 13

*Canción: Joven Combatiente*  
*Intérprete y compositor: Subverso*

Es la hora, rompiendo el silencio,  
llego rimando, revolucionario.  
Dando nuestra versión de los hechos,  
juntando llantas, armando antorchas,  
prendiendo mechas el fuego se levanta  
explosivo como ciertas fechas,  
Como Miguel en la noche de octubre,  
me cubre la llama del  
gesto infinito cuando me precipito  
me manifiesto como un Victor  
y digo cátedra como profesor  
y digo la verdad  
aunque algunos les duela  
extingo el miedo  
como una muela podrida  
sigo adelante  
con mas canto y mas vida  
Soy hijo de la rebeldía, germino mas cada día  
Uso la paz por la via racional  
lógica mística combinacion nítida de palabra y accion  
Servidor incanzable de la revolucion popular latinoamericana  
eso lo dijo el Che, el que nunca se fue.  
El que sigue mirandonos dandonos Fé  
Para continuar en la lucha por la libertad  
y avanzar, ni un paso en falso  
Siempre combatiente como un 29 de marzo  
Eduardo y Rafael son semillas que esparso.  
El Chasca y Miguel son semillas que esparso.  
la Claudia y Daniel son semillas que esparso.  
sobre esta tierra  
esta es mi guerra  
contra el poder, hasta vencer  
sembrando ideas, sigueindo huellas  
sembrando ideas, sigueindo huellas  
sembrando ideas, hasta alcanzar las estrellas  
Joven combatiente sigues aqui en nosotros para siempre  
aqui en la Villa recordamos a los valientes  
guerreros que luchaban por un mundo diferente pa mi gente  
Joven combatiente sigues aqui y tu ejemplo esta presente  
en cada cabro que lucha organizadamente  
mirando hacia el futuro  
donde hay un mundo nuevo, un mundo justo  
Cuando la cosa se pone caliente, barricadas se ponen ardiente  
este juego se pone de frente y dice aqui no pasarás  
aqui no cabe capataz, aqui no cabe mandamás  
aqui no cabe sataná, date la vuelta y regresa pa atrás  
maldigo al traidor marioneta del Dictador  
no te lo mando a decir con nadie

paco conchetumadre,  
Juicio y castigo a los culpables  
Juicio y castigo a todos los culpables  
Joven combatiente, sigues aqui en nosotros para siempre  
aqui en la villa recordamos a los valientes  
guerreros que luchaban por un mundo diferente pa mi gente  
Joven combatiente sigues aqui y tu ejemplo está presente,  
en cada cabro que lucha organizadamente  
mirando hacia el futuro  
donde hay un mundo nuevo un mundo justo

Revolución... revolución... revolución...

# RECUPERANDO LA MEMORIA CONSTRUYENDO NUESTRA HISTORIA! JUEVES 29 DE MARZO DESDE LAS 17:00 HRS.

centro social y cultural ocupado EL SEMILLERO  
en conmemoracion del DIA DEL JOVEN COMBATIENTE  
invita:

17:00 hrs. Foro de Discusión

Criminalización de los movimientos sociales  
en los medios de comunicación masivos.

20:00 hrs. Intervencion cultural

por la ocupacion y recuperacion de espacios comunitarios.

22:00 hrs. Cena Comunitaria



frente a la crisis, la represión y la explotación

# CADA DÍA NACE UN JÓVEN COMBATIENTE

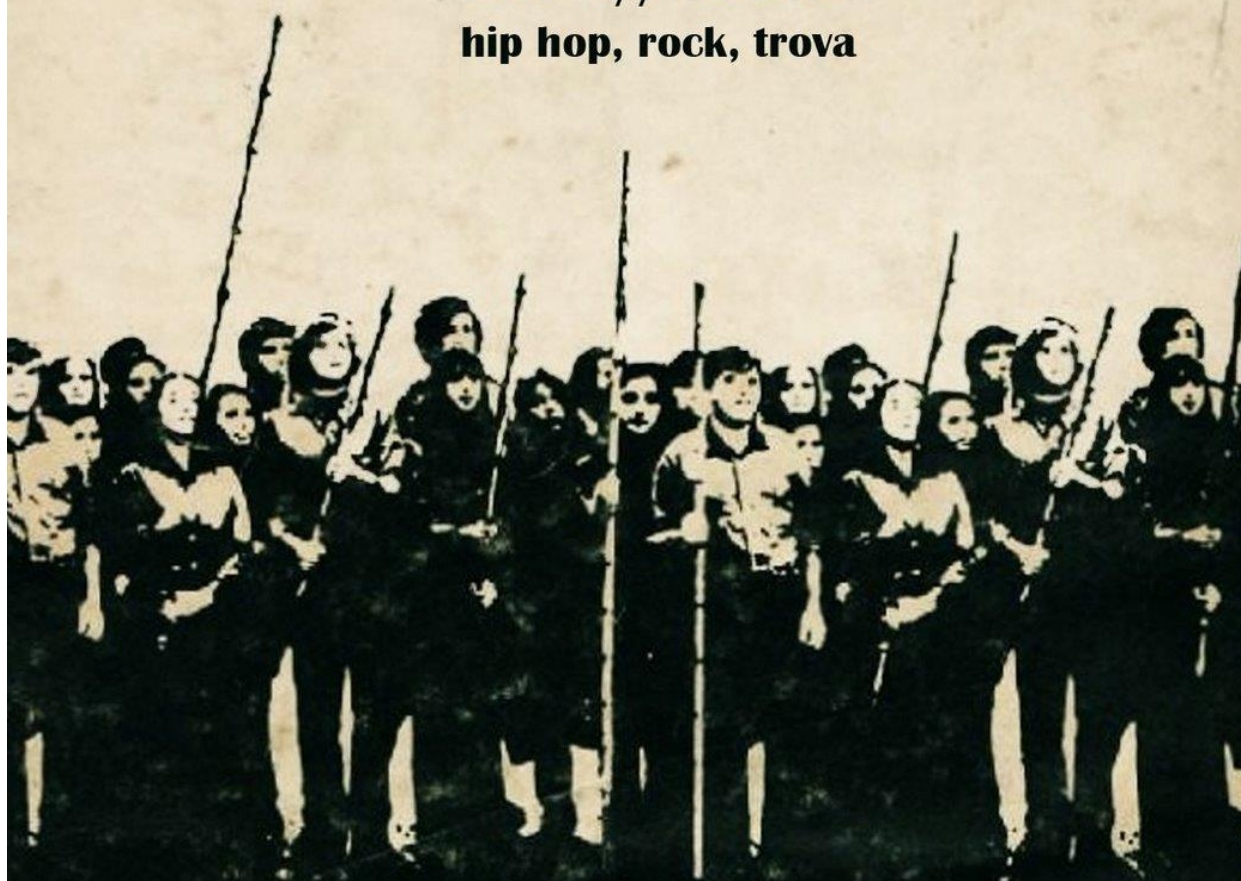
**ACTO CONMEMORATIVO POLÍTICO-CULTURAL**

**11.00 horas // MURALISMO**

**12.00 horas // TEATRO**

**14.00 // TOCATA**

**hip hop, rock, trova**



**SÁBADO 28 MARZO // DESDE LAS 10.00 HRS  
A UN COSTADO DE LA COPA // MIRAFLORES ALTO**