

Cassigoli, Rossana. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*. México D. F. / Santiago: UNAM, Metales Pesados. 168 pp.

El exilio como síntoma es un libro complejo. Lo es por su tema, lo es por el tratamiento del tema, cuidadoso, lúcido, “desde dentro”, por la mucha literatura, las muchas fuentes con las que —rigurosamente— se va tramando (*Literatura y fuentes* es el subtítulo), por su escritura plural, autobiográfica y heterográfica a la vez, de ensayo y testimonio, de comentario y —casi me atrevería a decir— de responso, el responso de un duelo resistente.

Se me antojó preguntarme por qué el libro se llama *El exilio como síntoma*, cuando todo parece empujar, aquí y por doquier, a hablar del exilio como condición. Al hilo de la lectura me empezó a parecer obvio que el título sugería una resistencia. Llegado a un acápite de la primera parte, acápite que lleva por título “El retorno imposible”, hallé lo que creo es una razón. Rossana Cassigoli aborda, bordea y desborda un comentario que Gadamer dedica a Hilde Domin como “poeta del regreso” (Gadamer, 1999, pp. 323-328). Como en todo lo que Gadamer toca, delicadamente, sin duda, pero con guantes hermenéuticos, la puntual e intransferible experiencia de que ya “no hay regreso” se convierte en dato global: “con precipitado existencialismo —dice la autora—, el filósofo uniformiza la experiencia humana” (p. 54), que aquí es la experiencia de la pérdida de la patria, del exilio, del transtierro, haciendo de ella “destino universal” (Gadamer, 1999, p. 325).¹ Hacer del exilio condición es allanar las cosas, apurar el tranco para llegar cuanto antes al lugar ontológico que la hermenéutica se promete o, si se quiere, para mantener a toda costa la promesa que se hace. A mí me produce, lo confieso, alergia. La sentí vivamente al leer el análisis que Gadamer hizo de *Todtnauberg*, de Paul Celan: el poema que este escribe de vuelta en París, después de visitar a Heidegger en su cabaña. Ese análisis, refinado, sin duda, convierte al poema —que es materialidad pura, fraguado en la materia del dolor y la esperanza y en la crudeza de una llaga que no restaña— en un acontecimiento hermenéutico:

¹ “[E]in allgemeines Los” (Gadamer, 1999, p. 325)

en la lúcida comprensión que, *post festum*, en el vehículo que los lleva ambos, pensador y poeta, guiados por un tercero que escucha pero no entiende, Celan habría alcanzado acerca de la arriesgada aventura pensante del maestro de la Selva Negra. ¡Por favor!²

Entonces, no el exilio como condición, no una ontología del exilio, tampoco una sintomatología, sino una sintomatografía del exilio: permitir, hacer que el síntoma se escriba y se inscriba. Segunda parte del libro, "El exilio como síntoma". Leo los títulos de los acápites. "Separación", "Despersonalización", "De la introspección domiciliaria al arrinconamiento", "Casa materna, libros paternos", "Disolución de la genealogía", "Fractura de la biografía", "Trastorno de la lengua", "La memoria 'irruptiva'", "Asimilación y extranjería", "Xenofobia. Vocablo interdicto", "Advenedizos en la 'distribución propietaria del espacio'". Esta varia lección, de semántica indefectiblemente accidentada, da una idea, creo, de la imposibilidad de reducir el problema —el exilio como problema— a algo así como un denominador común o un arquetipo único —hay exilios y exilios, por supuesto, pero no hablo solo de eso—, da idea de lo dudosa que resulta una operación conceptual que quisiera retrotraerlo a un fundamento unívoco y sustantivo, o a una forma general. Los títulos que acabo de repasar son modos, si puedo llamarlos así, modos en que se expresa pluralmente no diré el fenómeno, sino el *factum*, el hecho bruto del exilio, de los exilios. A eso llamo una sintomatografía.

Por universal que pueda ser lo que lo impone, guerra, catástrofe, genocidio, erradicación, el exilio siempre es absolutamente singular: prevalece en él la separación, no solo de las personas, de los lugares, de las pertenencias que marcan filiación y arraigo y que son la escritura cotidiana de cada cual; el exilio es lacerante separación de sí propio. Arrincona en la estrechez de la desnuda singularidad y a esta la escinde. Eso mismo hace que la memoria, descalabrada en su función restitutiva, pierda el hilo y pierda el vínculo con la lengua en que pudiera narrar y narrarse. Esta íntima contrariedad de la memoria, en ella, es nudo decisivo de la reflexión de Rossana Cassigoli, que propone pensar y experimentar la memoria como praxis (p. 99).

Por cierto, los exilios de los que en primer término se trata aquí son aquellos que evocaba hace un momento: los impuestos, los que

2 He discutido esta exégesis en el primer capítulo de Oyarzún, 2005.

llevan dolorosa, angustiosamente grabada la marca de la violencia y del desgarró. Habla la autora de "dos acontecimientos absolutos en la historia del siglo xx: el holocausto europeo y la dictadura chilena" (p. 48). Hay más que esos dos, hay mucho más, por cierto; de cada uno de ellos, así como se dice del exilio que es siempre singular, podría decirse que es absoluto. Pero esto, que es cuño y marca de la vida de Rossana Cassigoli, es lo que la lleva a ofrecer "una perspectiva del exilio político como expresión 'sintomal'" (p. 21). Esta sintomatografía tiene el carácter del relato, relato que se deja determinar por las ráfagas de la memoria, es decir, de los recuerdos de algo que sigue sucediendo, inconsumable, y que por eso mismo exige una praxis de la narración, como quiere la autora (p. 29). Esta praxis (que es memoriosa y memorante y, sobre todo, resistente) tiene que tramar un tejido narrativo de narración interrumpida, tejido de hilos que en puntos se anudan, así como en puntos se deshilan, se deshacen. Exilio es desgarró, lo sabemos.

La tercera parte del libro aborda a Primo Levi y Jean Améry, al que la autora distingue como un "prototipo". La ejemplaridad de Améry, nacido como el austriaco Hanns Meyer, que no se reconocía a sí mismo como judío, pero tuvo que asumirse como tal en Treblinka, al que le fue cercenada la lengua materna por el atroz alemán que bramaban los guardias del campo de exterminio y que se apropió de la lengua francesa, concierne esencialmente al resentimiento, que es un modo —acaso extremo— de la singularidad. ¿Qué más puede separarlo a uno mismo de sí mismo que resentirse? Esta parte tercera lleva precisamente ese título: "Resentimiento y praxis. El prototipo de Jean Améry". Ese es, pues, el prototipo, que ofrece el modelo de una operación de la memoria, en oposición diagonal a la que el mismo Meyer/Améry comprobó en su retorno a la Alemania del "milagro" y que George Steiner llamó "amnesia creativa" (pp. 137 ss.), de borradura y renovación. La de Améry, en cambio, sería una operación, subraya Rossana Cassigoli, que consiste en "transformar al resentimiento en un instrumento" (p. 145), no para "perpetuarse", sino (cita de Améry) "para devenir el propio agente de su extinción" (p. 145). Es la praxis de un no-perdón activo, resistente.

La cuarta parte del libro, la más breve, lleva el título “El perdón imposible”. Casi se diría que el libro va de “El retorno imposible” a “El perdón imposible”. De un imposible al otro. Los nombres de Jacques Derrida y de Humberto Giannini, pensadores ambos del perdón, se reparten allí en sendas secciones. La reflexión de uno y otro es de pareja y admirable lucidez. Permítaseme abordar brevemente lo que creo es asunto esencial aquí trayendo a cuento un caso reciente.

No hace mucho tiempo, se celebró una ceremonia ecuménica en el penal de Punta Peuco en que varios de los reos que cumplen allí sus condenas por crímenes de lesa humanidad pidieron perdón por sus actos, ya fuese en cartas —entiendo que son cuatro en total, que leí— ya fuese por acto de presencia³. Muchas cosas se pueden decir al respecto. Cabría hablar de oportunismo, ya que el Ministro de Justicia Jaime Campos, poco antes, había manifestado que en Chile no se ha tenido el suficiente coraje para abordar la cuestión, diremos, de la universalidad de los derechos humanos (nuevamente la universalidad), abriendo espacio para disposiciones humanitarias respecto de determinados agentes que cumplen penas por los crímenes aludidos. Seguramente cabría hablar de muchas cosas más, pero quizá lo principal es la escasa claridad que imperó en las reacciones y comentarios a que dieron lugar las declaraciones del ministro, que venían precedidas, meses antes, por opiniones de Fernando Montes, s. j.⁴, acerca de los beneficios que debieran favorecer a quienes cumplen condenas por tales crímenes, atendido su estado de salud. Digo escasa claridad: me refiero a cierta indistinción —de esto habla Derrida, según evoca Rossana— entre el perdón “y un gran número de temas vecinos: la excusa, el arrepentimiento, la amnistía, la prescripción” (p. 153),

3 El Centro de Detención Preventiva y Cumplimiento Penitenciario Especial Punta Peuco, en la comuna rural de Til Til, a poco más de 40 km de Santiago de Chile, alberga cerca de un centenar de militares y policías condenados por la justicia chilena y está destinado exclusivamente a la reclusión de esta clase de reos. Las condiciones del penal distan, por cierto, de la precariedad y hacinamiento en que vive la gran mayoría de los presos comunes en el país. La iniciativa de cerrar esta que ha sido llamada una “cárcel de lujo”, que fue comprometida por la última administración de la presidenta Michelle Bachelet, quedó pendiente hasta las últimas horas de su mandato y finalmente no tuvo lugar.

4 Una figura importante de la iglesia católica, hoy ex—rector de la Universidad Alberto Hurtado, otro abogado de la “universalidad”.

cierta indistinción que remata confusamente en lo jurídico, lo político y lo religioso, y en esa mezcla acaba por escamotear la justicia.

En las cartas de los reos que fueron difundidas hay protestas de fe, alegatos de obediencia debida y referencia a la convicción en que se actuó, ciega certeza de hacer lo legítimo y lo correcto; hasta un parangón con la persecución de que Saulo hacía objeto a los cristianos en cumplimiento de sus funciones se encuentra allí. Y, ciertamente, también se lee la petición de perdón: perdón por los “dolores y zozobras ocasionados”, “por los dolores que pude haber causado a mis connacionales”, dice Pedro Hormazábal, “en el ejercicio de mis funciones policiales mientras estuve en servicio activo.” Nadie querrá ni podrá decir: yo leo estas cartas y leo la intimidad de esos corazones. Pero cuando se pide perdón se produce un vínculo inextinguible con los actos —precisos, determinados e irreversibles en sus consecuencias— por los cuales se pide. Es eso lo que no se lee aquí; solo se lee una suerte de enunciado genérico, indistinto, borroso, disuelto en palabras de ferviente devoción, católica o evangélica, cuando no de deber administrativo.

Lo que se dice en la cuarta parte de este libro trae luces sobre lo que está radicalmente en juego en el perdón que se pide y el perdón que se da. Pero no pretendo incidir en la discusión acerca de las visiones, en cierto modo cercanas y distantes a la vez, de Derrida y Giannini que tan bien son debatidas allí. Solo quisiera dejar apuntado un alcance acerca de lo que ese debate me suscitó al leerlo.

Pensé: el perdón que se pide carece de toda relación causal con el perdón que se da (o no se da). Solo se pide perdón si al mismo tiempo quien lo pide se expone, con ese mismo acto, a no ser perdonado, a quedar suelto, no absuelto. De alguna manera podría decirse que se juega aquí una máxima tensión en torno a lo que llamamos libertad: solo se pide perdón allí donde se deja en total libertad a quien *puede* darlo. Y quien *puede* darlo libera, suelta, absuelve su propio poder al darlo.

Pero, a su vez, si no hay relación causal, si no hay relación entre el perdón que se pide y el perdón que se da en ninguna forma de ligamen o atadura, entonces no co-existen uno y otro, no existen en un mismo tiempo ni en una misma serie temporal. ¿Cuál es la temporalidad del perdón, entonces? Se puede decir: pedir perdón es un acto, perdonar es una promesa. Es lo que dice —nos recuerda la autora— Giannini.

Lo último puede ser un guiño. Si perdonar es una promesa, entonces abre un tiempo: un tiempo interminable, porque una promesa así, que compromete de manera absoluta al promitente, solo puede mantenerse sobre el abismo de su incumplimiento. Pero *pedir*, pedir perdón abre también un tiempo, tiempo interminable, abisal, porque esa solicitud solo puede exponer absolutamente a quien pide, conforme a lo que es inherente al perdón mismo, en tanto se mantenga en el borde de su propia deserción. Tiempos infinitos ambos, asintóticos, ajenos a todo diálogo actual, acaso no ocurra, no acontezca en ambos, sin relación presente, en doliente separación, sino el compromiso de una comunidad reintegrada, en libre y plural narración de sí.

Dios ha de ser siempre un postulado. Los tiempos infinitos del perdón que se pide y del perdón que se da pueden aportar el pretexto de esa postulación. Quizá por eso se dice que el perdón es divino y que solo Dios puede perdonar.

“El perdón imposible” cierra este libro. El perdón, sí, es imposible. Pero por haber nacido deberíamos saberlo: solo lo imposible nos justifica.

Hermoso libro, de factura y escritura impecable. Agradezco, se lo agradezco a Rossana Cassigoli.

Referencias bibliográficas

Oyarzún, P. (2005). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile, Chile: Metales Pesados.

Gadamer, H.G. (1999). Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr. En H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 9. *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* [Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX]. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Pablo Oyarzun R.
Universidad de Chile

Correo electrónico oyarzun.pablo@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8396-2517>