

VIDA Y MUERTE EN EL NUEVO ORDEN, Y GENESIS DE UNA MORAL ALTERNATIVA \*

Germán Bravo

\* Este artículo resume parte de una investigación más amplia sobre "Estado y Democracia en el período de la nueva institucionalidad" realizada junto a Jorge Vergara entre los años 1980-81, contando con el apoyo de una Beca del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).



La experiencia vivida por los familiares de detenidos-desaparecidos aparece como uno de los casos límites en las modificaciones experimentadas por la sociedad chilena a partir de 1973. Ella muestra en forma límite la transformación de una identidad social la ruptura de un conjunto de referentes por medio de los cuales los individuos daban un sentido y ordenaban sus vidas en la sociedad.

Este proceso de ruptura de referentes y de transformación de identidades sociales constituye una experiencia generalizada en la sociedad chilena a partir de 1973, experiencia que para unos implica adaptación a las nuevas pautas dominantes, y para otros significa distintas formas de crisis nómica.

Entenderemos aquí por nomos un tipo de conocimiento que permite esquematizar la realidad, ordenarla y darle sentido, base referencial sin la cual nuestros actos se convierten en una serie de movimientos erráticos y desesperados. "Visto en la perspectiva de la sociedad, todo nomos es un área de significado excavado en una vasta masa de carencia de significado, un pequeño claro de luz en una jungla informe, oscura y siempre ominosa. Visto en la perspectiva del individuo, todo nomos representa el brillante "aspecto diurno" de la vida, tenuemente mantenido contra las siniestras sombras de la noche. En ambas perspectivas, todo nomos es un edificio erigido frente a las fuerzas potentes y extrañas del caos" (1).

En este sentido, con posterioridad a 1973 un conjunto de personas y grupos en la sociedad chilena experimentan una situación de crisis nómica: el nomos anterior resulta incapaz de dar cuenta de la realidad en la nueva sociedad y de ordenar la propia vida en ella. Los soportes simbólicos, imágenes y referentes que permitían ordenar y darle un sentido a la vida parecen quebrar se provocando un vacío nómico, una ausencia de nomos para operar en la reali-

---

(1) Berger, Peter: El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión.

Amorrortu Eds., Buenos Aires, 1971, p. 38

dad. Se da así toda una gama de situaciones personales y grupales que van desde el vacío absoluto -en tanto extrañamiento límite frente a la realidad-, hasta una adaptación al nuevo nomos abandonando los referentes anteriores, pasando por una serie de situaciones intermedias que implican una suerte de diálogo neurótico a nivel consciente e inconsciente entre el viejo y el nuevo nomos, lo que tiene efectos no sólo en la concepción política de los individuos sino en el conjunto de sus experiencias vitales.

Dentro de este proceso, la experiencia de los familiares de detenidos-desaparecidos es extrema; ella los introduce a zonas límites -el dolor, la muerte-, desde donde sufren una ajenidad total frente a la realidad. Aquí, el vacío y la oscuridad parecen ser absolutos: se habita un mundo de las sombras que opera en los subterráneos de la vida diurna -la vida 'normal'- experimentando el espanto existencial del vacío de sentido y de la exterminación física.

Desde esa experiencia toda la realidad parece cambiar de color y de sentido. Como lo señala Peter Berger, en tales situaciones límites el individuo parece entrar en "acucientes sospechas de que el mundo puede tener otro aspecto diferente del 'normal', esto es, que las definiciones aceptadas previamente de la realidad pueden ser frágiles o hasta fraudulentas. Tales sospechas se extienden a la identidad de sí mismos y de otros y plantean la posibilidad de metamorfosis violentas" (1).

Los familiares aparecen así como actores fundantes -aunque por negación- de una sociedad que transformó su sentido como totalidad. Pues lo que varió no fue sólo su organización económica, las relaciones de fuerza política o las invocaciones ideológicas, sino el modo como esa sociedad se constituye a sí misma y el modo como se plantea el problema humano como totalidad: la sociedad cambió su historicidad, esto es, el modo como ella se hace a sí misma, como se representa y actúa sobre sí (2); transformó tanto su sentido histórico, como el tipo de sujetos que crea y el modo como éstos se constituyen.

En este contexto, la Agrupación de Familiares de Detenidos- Desaparecidos (AFDD), representa un sujeto social por negación: en la medida que la sociedad despliega su nuevo ser crea a su contrarios, y así la Agrupación aparece como el polo necesario de una de las oposiciones que funda a esa nueva sociedad: la oposición vida-muerte. El modo como se introduce esta oposición involucra mucho más que a los directamente afectados, y aparece como un hito en la transformación de la memoria colectiva de la sociedad. Esta oposición se graba en la sociedad como totalidad, alterando el modo como ella enfrenta y significa el problema de la vida y la muerte. Es en esta resignificación general de la sociedad donde se enmarca la experiencia de los detenidos-desaparecidos. Esta suerte de historia oculta por la historia diurna de la modernidad aparece como un fenómeno que revela una faz de la sociedad de cuyos signi

---

(1) *Idem.* p. 37

(2) Ver, Touraine, Alain: Introducción a la Sociología, Ed. Ariel, Barcelona, 1978.



ficados más profundos no somos aún del todo concientes, no sólo en cuanto a su realidad como hecho empírico, sino en relación a los procesos colaterales que desata en los individuos, así como a la huella que deja en la memoria colectiva.

La experiencia de los familiares resulta así parte fundante de un nuevo campo de significaciones que crea un nuevo tipo de sujetos sociales. La identidad de los familiares y de la Agrupación como colectivo se van a ir constituyendo en un mismo movimiento con el poder que los crea como realidad: ambos participan de una misma dialéctica que recrea a la sociedad como totalidad y que resignifica las prácticas sociales. Esa experiencia revela que ni la vida ni la muerte son fenómenos estáticos o unívocos en cuanto a su significado, y que más bien transforman su sentido de acuerdo al "uso social" que se haga de ellas. El sentido de la vida y de la muerte no es, socialmente hablando, ni pre-dado ni una creación puramente individual o aislada, sino una construcción social, una construcción simbólica que se constituye, se reproduce y se transforma a partir de las prácticas sociales ya sea en sus formas más elaboradas -como sistemas religiosos o filosóficos- o a través de la vida cotidiana y de las distintas formas de diálogo entre ambas.

En este contexto interesa aquí analizar la praxis de los familiares de detenidos-desaparecidos a través de un doble proceso de crisis y de creación de sentidos donde se resignifica la realidad y la propia identidad: postulamos la existencia de un proceso de ruptura frente a un nomos que ya no responde a la experiencia actual de los actores (crisis de sentido), y, paralelamente, un proceso de creación de sentidos que se expresa en última instancia como el germen de una moral alternativa, moral que no aparece como un puro discurso abstracto, "por encima" de las relaciones sociales, sino que surge de la propia operatoria del nuevo orden y del tipo de sujetos que crea.

#### EL EXTRAÑAMIENTO FRENTE A LA REALIDAD: SE ROMPEN LAS FRONTERAS DE LO POSIBLE (1)

Julio Cortázar se refirió a los detenidos-desaparecidos como a una "población fantasmal", como una ausencia que permanece entre nosotros como presencia abstracta, una obstinada negación de la ausencia final (2). A nuestro juicio, los familiares comparten esta condición de "población fantasmal", siluetas crepusculares que pululan por el nuevo orden requiriendo por los suyos: ambos parecen ser presentes virtuales, seres presuntos, ambiguos partícipes de la realidad. Herederos de un signo que se niega a desaparecer de escena, los familiares aparecen como los mediadores entre dos realidades de ambiguos y precarios márgenes: ausencia y presencia, muerte y vida son fenómenos que adquieren

(1) En lo fundamental, el relato se basa en entrevistas personales (no-estructuradas) realizadas por el autor -que en el texto aparecen citadas sólo las iniciales de las entrevistadas- y por testimonios recogidos de diversas fuentes a citar.

(2) Cortázar, Julio; La negación del olvido; art. en ANALISIS N° 33. Academia de Humanismo Cristiano, abril 1981.

licuosos significados y frágiles fronteras en el nuevo orden. Población fantasmal, pueblo de las sombras, las historias personales y como grupo de los miembros de la Agrupación constituirán el paulatino reconocimiento de su nuevo ser en esa sociedad, en un permanente fluctuar entre la ajениdad/oscuridad a que son lanzados y la vida diurna, la vida "normal".

La experiencia del desaparecimiento implica para los familiares el enfrentarse a un mundo inimaginado: "¿dónde estaba yo que no veía todo esto?" (I.M.). Ante ese mundo parecen no existir categorías para su comprensión pues, más allá del dolor que se siente hay anchas zonas de sin-sentido: "como un niño pregunto ¿por qué todo esto? ¡Hay tantas cosas que no entiendo!" (I.M.).

La experiencia implica poner en cuestión el carácter mismo de la realidad y de la propia identidad en ella: "yo había vivido hasta ese día como una chilena cualquiera, de una familia que por haber sido personas respetables y útiles a la sociedad con su trabajo y rectitud, podía acudir a carabineros o a la justicia si algo le ocurría a un familiar" (F.C.) (1).

Ser "una chilena cualquiera" aparece aquí como un vivir socialmente en base a la representación que "Chile" hacía de sí mismo, esto es, de lo que la historia de esta sociedad había sedimentado en las conciencias como un sentido común, como una imagen o mito de sí misma y del carácter de sus relaciones sociales. Y para la mayoría de los familiares, fundamentalmente para quienes no tenían una experiencia política anterior al desaparecimiento, verse como "cualquiera" implica reconocerse a sí mismo como un actor pasivo en la construcción de esa historia, como un receptor y reproductor de un nomos cuyos parámetros centrales eran elaborados en circuitos ajenos a su propia praxis, y respecto del cual no había sospechas por su valor de verdad, por la representación que hacía de la realidad.

Para quienes en cambio habían tenido una experiencia política previa al desaparecimiento, y que en general mantenían sospechas por la imagen "brillante" del nomos dominante, el proceso de extrañamiento es menos evidente que en el caso anterior, pero de igual manera se constata la incursión en zonas de significados que cuestionan las coordenadas habituales utilizadas para operar en la vida diaria. En este caso, la experiencia es filtrada por un discurso político e intelectual más estructurado que, aunque en parte permite explicar algunos de los hechos, es igualmente desbordado en su capacidad de racionalización por la infiltración de experiencias que no logran caber en ese discurso y que dificultan la operatoria automática de los referentes anteriores. Aquí parece darse un desdoblamiento entre una "razón que explica" y un "sentimiento que no comprende": "cuando soñé con mi padre y lo veía vivo, me dí cuenta que el inconsciente es tan fuerte que aunque tú racionalices objetivamente la situación, hay toda una parte que se rebela, que tú no logras romper" (2)

---

(1) En, Orrego, Claudio y Verdugo, Patricia: Detenidos-desaparecidos: una herida abierta. Edit. Aconcagua, Santiago, Chile, marzo 1981, p.170.

(2) MENSAJE N° 292, septiembre 1980, p.481.



Así, tanto para quienes tenían una experiencia política previa como para quienes no la tenían, se produce un extrañamiento frente a la realidad como producto de una experiencia que rompe las fronteras de lo que la sociedad había definido como posible. Pues incluso quienes operaban con un tipo de racionalidad "objetiva", que sospechaba de las representaciones "dominantes" de la sociedad, la experiencia deja al descubierto un vacío, una ausencia de representación para dar cuenta de ella. Y esto no en un sentido empírico -el hecho del desaparecimiento, sus autores y motivos-, sino en un sentido más general: la sociedad es sensiblemente otra, sus reglas de funcionamiento han variado; y esto no es algo externo -una variación de precios o de las reglas del tránsito-, sino un cambio de sentido de la sociedad como totalidad, que redefine su situación en ella: "hasta antes del once creíamos que en la sociedad chilena había un conjunto de valores que eran para todos, como si formaran parte de una idiosincracia nacional, y la experiencia vivida hace que nos demos cuenta que eso no es así" (P.P.).

#### CRISIS DE SENTIDO Y CRISIS NOMICA

A partir de esa primera ruptura o extrañamiento, los familiares parecen ser absorbidos por el lado oscuro de las cosas -como oposición al aspecto "brillante" de la vida "normal", y desde allí la realidad y la propia identidad son trastocados en sus significados anteriores.

La negación de la propia vida es quizás la primera tendencia que surge de ese vacío: "me botaría en la tierra y me dejaría morir" (I.M.). La reclusión en un sí mismo incapaz de proyectarse más allá del dolor aparece como la experiencia límite de separatividad respecto a la realidad, o más bien, respecto a un nomos que permitiría al individuo imaginar un sentido en ella: "vivo hoy, sólo hoy, ya no pienso para mañana. Hace un año que vivo en esta forma, ni un proyecto, ni una ilusión, sólo el pensamiento de querer encontrarlo... Mi tiempo se detuvo el día que lo detuvieron" (I.M.).

Si no hay sentido, no hay tiempo, la vida no fluye. Parecen escindirse el tiempo de las "cosas" y el tiempo interno, el quedamiento a las cosas: "es como estar detenido en la vida... ¿cómo reír si tu compañero puede estar siendo torturado en ese mismo momento?, ¿cómo disfrutar tranquila el aire, el sol, las flores?, ¿cómo jugar con mi hijo?" (G.B.). Como lo señala X. Barraza, "enclaustrado al límite de su piel, el hombre deja de ser histórico, pierde la capacidad de proyectar" (1). La separatividad que le implica la experiencia la enajena de todo ciclo vital: "¿han sentido ustedes una rebeldía contra la naturaleza? ¡Por qué miércales están creciendo los damascos en mi casa! ¡No tienen derecho, no tienen que florecer! (2). Parece ser que incluso aquellos fenómenos aparentemente más externos al ser humano, como la naturaleza en este caso, son filtrados por el sentido. Todo se lee a través del sentido; el florecer de las "cosas" no reemplaza su ausencia.

El dolor parece así relegar al sujeto aquellas zonas de la realidad donde los sentidos nacen y mueren: "¿qué guerra hay? ¿cuándo comenzó todo?"

---

(1) BARRAZA, Ximena; *Notas sobre la vida cotidiana en un orden autoritario*, en ARAUCARIA N° 1, Ed. Míchay, España.

(2) MENSAJE, op.cit. p.481.

(I.M). Ha sido expulsada de la realidad -ese espacio social que, aunque no era paraíso, permitía al menos imaginar un sentido en él-; y desde esa tierra de nadie -su 'otra realidad'- mira a la vida 'normal': 'en mis infinitas diligencias de ese primer año viví un mundo de pesadilla... en cada auto que pasaba rugiendo por las calles veía a seres indiferentes lejanos, como si fueran de otra raza, como si hablaran otro idioma. Recuerdo que varios meses después tuve que ir a Providencia y se me ocurrió entrar a conocer el tan mentado Edificio Caracol Los Leones. Empecé a subir pero de pronto me detuve. Sentí unas náuseas incontrolables y tuve que salir rápidamente. ¿Es que no se dan cuenta -pensé- que todo ese lujo está construido sobre la sangre, la tortura, la delación y el odio?' (1).

Parecieran coexistir dos realidades: una, que anuncia la llegada del 'nuevo mundo' y ofrece los bienes de salvación del mercado, la 'modernidad'; y tras esos anuncios esta población fantasmal atada al reverso de las cosas, sopechosa de todo anuncio de vida pues desconfía del material sobre el cual ésta se levanta: 'empecé a sentir odio por la vida despreocupada de los estudiantes universitarios, por esa alegría juvenil que daba un aire de 'normalidad'. Sentía que cada risa era una ofensa a mi dolor' (M.A.P.) (2).

Frente a 'la' realidad se instala como un reverso inmanente una 'otra' realidad. Ambas coexisten y desde allí se disputan los signos de vida y de muerte. ¿Quién porta los signos de vida: aquellos que se afanan en levantar un nuevo mundo aunque sea sobre un trasfondo de muerte, o los que claman que no pueden nacer vida si se funda sobre la muerte? Esta disputa de sentidos se hace presente conciente e inconcientemente en el conjunto de los actos de la sociedad, y resignifica ambos términos en su memoria colectiva.

#### EL 'PODER' Y LA 'RELIGION', DOS UNIVERSOS CUESTIONADOS

La experiencia de la búsqueda implica para los familiares el cuestionamiento de dos universos simbólicos fuertemente arraigados por su capacidad para ordenar el mundo, por la compulsión psicológica y moral que se experimenta frente a ellos, como son el 'poder' y la 'religión'.

El poder ya no aparece para los familiares como una abstracción guameciada tras la polivalencia del lenguaje, pues adquiere ahora una carnalidad cotidiana en tanto debe relacionarse con él para inquirirle una respuesta. Se confronta el símbolo con los hombres que lo aportan: 'yo fui a hablar con un general que era conocido de mi familia. Me atendía su secretario, un hombre lleno de adornos, de borlones rojos, en fin, el secretario de un general. También era muy atento. Me dice: "Señora, ¿cómo está usted?, ¿cómo se siente? ¿cómo está su salud? Dice mi general que por favor le dé nuevamente los datos porque se le extraviaron los que usted le había entregado' (3).

La experiencia de la humillación y de la impotencia frente al poder implica una percepción distinta del lugar personal que se ocupa frente a él: 'entonces empecé a sentir con fuerza lo que significa ser ciudadano de segunda o

(1) Orrego, C y Verdugo, P; op.cit. pp. 169-70

(2) Idem p. 134

(3) MENSAJE, op.cit. p. 480



tercera categoría" (M.A.P.) (1). Frente al poder el sujeto es otro y hay una revalorización del sentido del poder y de las formas de su ejercicio en esa sociedad: "de pronto descubrí que los uniformados eran como enemigos y que los jueces administraban la justicia para sustentar lo que se ha dado en llamar el 'orden establecido'" (F.C.) (2).

Respecto a la cultura política anterior, donde la 'fuerza' y la 'violencia' aparecían como elementos, si no ajenos, al menos marginales en la constitución de la sociedad, esta experiencia frente al poder implica una percepción quizás menos "ingenua" frente a él, donde se constata que estos fenómenos están presentes en la vida cotidiana de la sociedad y que la constituyen como tal: "no había experimentado aún en mí misma la dureza ciega de los poderosos cuya única norma es la fuerza" (F.C.) (3).

Asimismo, determinadas valoraciones internalizadas mediante la religión cristiana, son también remecidas por una experiencia que parece exceder a ésta en su capacidad para responder al individuo ante el dolor y la impotencia que experimenta. Los sentimientos de odio y venganza aparecen en muchos familiares -"quería matarlos a todos, torturarlos, despedazarlos"- (4) y si bien el planteo último es no darles curso -"venganza no, porque creo que si pedimos venganza nunca terminarían estas cosas en nuestro país"- (5), ello provoca fuertes tensiones psicológicas y morales en relación al nomos religioso: "porque yo tengo rabia, indignación, y si en un momento pudiera matar a alguien, lo haría... porque cuando uno piensa en el muchacho es una impotencia... Yo ahí como que borro el mandamiento de 'no matar', ya llegará el tiempo en que diré 'Señor, voy a analizar un poco, voy a pensar en ti'. Pero a lo mejor mi indignación es tal que no me permite ver el lado cristiano. Si mi hijo hubiera sido juzgado como uno pensó que tendría que haber sido, la situación habría sido diferente... Entonces yo a veces pienso en Cristo, pienso en matar, entonces: ¿dónde estoy?, ¿estoy bien?, ¿no estoy bien?" (I.M.).

En otros, el conflicto no llega a cuestionar los "mandamientos básicos", pero éstos se ven tensados en la medida que el individuo busca una adecuación de sus preceptos a las condiciones de su experiencia. Persona y religión parecen tener profundos momentos de desencuentro cuando la pura apelación al discurso religioso no calma el dolor ni aminora la impotencia: sólo parecen encontrarse cuando el individuo terrenaliza y personaliza aquellos principios buscando su adecuación a las condiciones de su experiencia: "para perdonar yo tengo que saber a quién perdonar. Si a mí la Iglesia me dice 'perdona', yo no sé quién hizo desaparecer a mi esposo y a mis dos hijos. Para poder tener esa tremenda capacidad, sobrehumana, de perdonar este crimen, yo tengo que saber quiénes son culpables. Lo mío no ha sido producto de un 'conflicto social': yo lo que sé como madre y esposa es que a mí me detuvieron a los míos el 29 de abril de 1976. Y yo quiero saber quién los detuvo" (A.G.).

---

(1) Orrego, C y Verdugo, P; op.cit. p. 134

(2) Idem. p. 170

(3) Idem.

(4) MENSAJE; op.cit. p.482

(5) Idem.

Aunque nunca se rompe del todo con la tradición religiosa -"a mí me educaron en un colegio religioso, y me enseñaron a no tener rencor ni odio contra la gente" (1), es evidente que la experiencia replantea las relaciones entre personas y religión. En muchos se acentúa el acercamiento a la religión, pero sobre otras bases, lo que grosso modo puede ser visto como una secularización del discurso religioso.

En los distintos ámbitos que impresionísticamente hemos descrito los referentes anteriores se ven rotos o cuestionados, y resultan incapaces por sí mismos de responder por la actual experimentación de las cosas. Junto a una crisis de sentido que recluye al familiar en un sí mismo que lo incapacita para proyectar, se da una descomposición del nomos que le servía de referencia y que le permitía imaginarse de una manera particular dentro de la sociedad.

A partir de esa ruptura de la identidad anterior la experiencia colectiva de la Agrupación aparece como un ámbito que les permite a los familiares reconocerse en esa crisis de sentido y, a la vez, generar condiciones para crear sentidos alternativos. Nuestra hipótesis es que el significado de la Agrupación excede a la pura búsqueda de información y es en lo fundamental un ámbito de resocialización en tanto permite la constitución de una nueva identidad social: a partir de una situación de no-pertenencia y de ausencia de sentido, la AFDD aparece como un ámbito que posibilita reconocerse en la sociedad y recrear un sentido en ella.

#### LA AGRUPACION COMO UN AMBITO DE RESOCIALIZACION

Al comienzo la Agrupación aparece como instrumento para buscar una respuesta y como un ámbito cuasi-terapéutico. Es difícil hablar allí de identidad grupal más allá del objetivo de la información y de la angustia compartida: "hadie se conocía y al comienzo nos mirábamos con curiosidad, a veces con desconfianza porque éramos todas diferentes y siempre estaba latente el temor de la infiltración... de los servicios de seguridad. Nuestros hijos y hermanos eran de distintas ideologías y hay muchas como yo que no han tenido nunca una participación en política..." (F.C) (2).

Junto a esta heterogeneidad, a la inexperiencia y al temor hay otro conjunto de elementos, externos e internos a la Agrupación, que constituirán el marco de un lento, engorroso y discontinuo proceso de maduración e identificación como grupo. El problema económico; de los hijos -"mi hijo... ¿es posible que crezca junto a esta madre sin alegría?, ¿es ineludible su destrucción por la situación que vivimos?, ¿está condenado a vivir sin padre y además sin madre?" (G.B.)-; el problema afectivo -tener otra relación amorosa aparece en primera instancia como una traición a la imagen del desaparecido-; el estigma social de ser "familiar de desaparecido"; para muchos, una marginación de sus propias familias; los amedrentamientos constantes de los servicios de seguridad y de comandos fantasmas, etc., son todos problemas que a la vez que distancian a la Agrupación de la vida "normal" de la sociedad, generan una suerte de cotidianidad límite que recrea la identidad de sus miembros.

---

(1) Orrego, C. y Verdugo, P.; op. cit. p.90.

(2) Idem, p.p. 171-2



Así, aunque de una manera asistemática, la Agrupación va progresivamente ensanchándose para poder ir dando cuenta del conjunto de aspectos que constituyen ahora la realidad de sus miembros. Siendo el eje la búsqueda, debe ir incorporando a su rodaje diario un cúmulo de elementos que constituyen ahora su ser social. Allí, las asistentes sociales, sacerdotes, sicólogos, abogados, etc., juegan un importante rol de apoyo, tanto respecto a las cuestiones técnicas relacionadas con la búsqueda, como en un sentido más psico-social: ellos aparecen como los mediadores entre la Agrupación y la "vida normal", permitiéndoles retomar la conversación con la sociedad, interrumpida por la marginación y el solipsismo a que conduce el desaparecimiento.

El dolor vivido colectivamente parece así adquirir otro sentido que su experimentación aislada e individual. En este último caso se tiende a conductas más desesperadas: según sicólogos que trabajaron con la Agrupación, el apoyo grupal explica en gran medida la no presencia de conductas patológicas frente a los quiebres emocionales. Pareciera que reconocer el carácter colectivo de la experiencia permite retomar un lazo con la vida y la sociedad, un primer intento por salir del sin-sentido: "le da sentido a mi vida, porque un día que yo faltó a la Agrupación me falta algo... es como que el día queda en el aire" (D.M.). La Agrupación parece recoger a ese ser desamparado frente al poder y desconocido ante sí mismo: "allí teníamos un espacio para compartir acerca del familiar desaparecido que no existía en ninguna parte" (G.B.). El contacto con los otros en esferas que sean significativas para el sujeto permite establecer los primeros puentes para salir de la anomia pues, aunque por sí mismo ello no supera el sin-sentido, permite comenzar a nombrar la experiencia, base comunicacional sin la cual es impensable la creación de sentidos.

Así, la Agrupación deja de ser sólo un medio para un fin, o un espacio físico de encuentro, para convertirse en un ámbito de resocialización que llena un vacío simbólico y material: "la Agrupación que es mi segunda familia" (1). Parece darse una reeducación, un proceso de aprendizaje colectivo en torno a las nuevas necesidades que enfrenta: "el tipo de educación que se va dando allí es distinta a la que se da en el partido político. Las charlas que se han dado están más bien determinadas por las necesidades del grupo. Pero también hay un diario mural, hacemos comentarios de noticias, pero todo eso se hace sin grandes aparatajes ni grandes sistemas de planificación, se va haciendo de acuerdo a las necesidades del grupo. Y en todas esas formas el interés es muy fuerte. La gente se va haciendo perita en sus intereses. Por ejemplo, en recursos de amparo, actas constitucionales, etc., en que van aprendiendo no sólo la cuestión técnica, sino también el contexto de todo eso, el por qué se da así, etc.. Si tú explicas el carácter político de las Actas Constitucionales, las señoras están calladitas en la sala, escuchando con una atención que llega a dar miedo" (P.P.).

#### LA GENESIS DE UNA MORAL ALTERNATIVA

Desde el punto de vista de la sociedad la Agrupación deja también de ser solamente un grupo de presión en función de su demanda, para constituirse en un campo de significación específico en el orden en que surge, donde aparece como germen de una moral alternativa. No queremos con ello magnificar el rol

---

(1) MENSAJE; *op.cit.* p. 482.



de la Agrupación pues no pensamos que por sí misma, esto es, por el puro sentido que ella porta, sea capaz de constituirse en un referente alternativo global al orden actual. Más bien creemos que actualmente éste no existe: no hay un actor, un movimiento social o político que aparezca como el aglutinador del conjunto de sentidos que, de forma más o menos dispersa, y más o menos consciente, aparecen en oposición al orden autoritario; lo que constatamos es, por el contrario, la existencia de demandas atomizadas y dispersas -a la vez que individuos y grupos escindidos moral e ideológicamente- que en general tienen como referencia a la sociedad anterior (defensa de "derechos adquiridos"), y que por ello no logran aparecer ante la sociedad como "reinención de la historia" a partir de las transformaciones operadas en la sociedad.

La especificidad de la práctica de la Agrupación es que, aunque tampoco logra reinventar la historia de la sociedad como totalidad, logra sin embargo crear una moral que posee un sentido alternativo a partir de las propias oposiciones surgidas del despliegue del orden autoritario. Pues aunque la Agrupación también actúa según una lógica de "recuperación", desarrolla a la vez una praxis que no es pura negatividad o defensividad sino que logra generar una moral -como proposición de "vida buena"- que se contrapone a un campo de la moral dominante. La moral que funda la Agrupación, aunque no da cuenta de la totalidad de ese orden, se instala en él como un campo de significación que ya no sólo emite señales para aquellas zonas límites de la negación, sino que alcanza una capacidad de irradiación que puede potencialmente interpelar a una política, una cultura y una psicología del terror y del temor (de la muerte) que de distintas formas inhibe (reprime) acciones e identidades sociales.

En el caso de los familiares es la experiencia límite del dolor lo que constituye la base primaria de la moral que surge de su práctica. Dolor cuya especificidad reside en una cercanía a la muerte que es permanente incertidumbre: nunca hay confirmación ni clausura total de los hechos, no hay fin del ciclo vida-muerte sino una recurrente ambigüedad que hace transitar desgarradamente a los familiares entre dos mundos, sin estacionamiento definitivo en ninguna zona. En la muerte "normal" (o por causas generalmente llamadas naturales) el shock queda relegado a zonas psicológicas y sociales relativamente limitadas: aunque la experiencia revela la fragilidad de nuestra existencia y remueve nuestras fórmulas rutinarias de operación en el mundo cotidiano, en general esa muerte no nos hace recurrir a explicaciones fuera de nuestro nomos habitual; ella es explicable dentro de sus fronteras. En cambio este tipo de "muerte incierta" -como ausencia que es permanente y ambigua presencia- implica para los familiares su expulsión de ese nomos y la introducción a ciertas zonas colectivas en la constitución de la identidad, tanto en un sentido psicológico como social. Por un lado, psicológicamente requieren preguntarse por el carácter de la sociedad, y verse a sí mismas como parte de ella, única forma de comenzar a explicarse la naturaleza de esa ausencia; y, por otro, son obligadas a salir de sí mismas e inquirir compulsivamente a esa sociedad por una respuesta, reconociendo en esa experiencia los principios colectivos que constituyen sus nuevas identidades.

Esto revela un momento donde drama personal e historia parecen encontrarse y constituirse al unísono. Ya no se es sólo el partícipe de una cotidianidad cuyos rituales parecían no sufrir grandes alteraciones y que no reclamaba de sí sino un mínimo de actividad, un "estar allí", un respetar mínimamente las reglas y "vivir". La historia comienza a pasar ahora directamente a tra-

vés de la persona: "han tocado en mi vida lo más sagrado que tengo" (I.M.). Su propio drama se va tejiendo ahora junto a aquél otro que parecía tan lejano a su quehacer cotidiano: persona e historia parecen reencontrarse y rehacerse juntas. Su vida ha sido ensuciada por la historia. Recobrarse y reconstruirse, nacer de nuevo, la obliga a salir al ruedo cotidiano donde se disputa el curso y el sentido de las cosas. Requiere ahora dotar a las cosas de un sentido que nadie asume ya por ella. Esto aparece como una necesidad radical que provoca acciones que rompen con prácticas anteriores: "he ido a las huelgas de hambre, a los encadenamientos, he salido a la calle y ya me han detenido cinco veces. También me han molestado los del 'servicio de inteligencia' prebuntándome un montón de cosas. Y no consiguen asustarme porque no tengo nada que perder" (C.V.) (1).

Este momento límite del conflicto aparece como el momento constituyente de la identidad del grupo en relación a la sociedad como totalidad. Pues en esa lucha desenmascara no sólo al poder, sino que también la Agrupación se descubre a sí misma en la totalidad que la constituye. Como lo señala A. Touraine, "la participación en las luchas sociales crea una conciencia de identidad social...; la relación con el poder es lo que constituye sólidamente la identidad (social) (2).

A partir de un punto límite de la negación (que situamos fundamentalmente en la huelga de hambre "larga" de mayo-junio 1978, donde ya ni el intento de inmolación colectiva parece conmover a un poder que demuestra actuar con una lógica y una moral donde su demanda no tenía ningún valor), la Agrupación deja ya de actuar sólo en autoreferencia a su demanda, y su práctica comienza a afirmar criterios de generalidad que superan su propia particularidad como grupo y arrancan de una raíz moral alternativa. A partir de la negación absoluta de su individualidad -su demanda particular-, la Agrupación se reconoce formando parte de la totalidad social que la constituye; y su práctica parece afirmar ahora un sentido que ya no sólo tiene a su demanda como referencia sino a aquella totalidad.

## EL DOLOR Y LA MUERTE EN LA GENESIS DE LA NUEVA MORAL

Hay experiencias en otros ámbitos que iluminan a este respecto. Raúl Zurita, dentro de una búsqueda poética, realizó lo que él denominara una "programación del dolor". A través de sufrir programadamente el dolor en carne propia -cortes en el rostro, quemazón de la mejilla, etc.- Zurita señala que "la exacerbación de ciertas situaciones límites significan finalmente la absoluta anulación de la individualidad. Se termina por tocar zonas compartidas, aquellas oscuras en que no se es 'ángel ni demonio' como diría Parra" (3). Su experiencia no se realiza por azar: intenta dar cuenta del dolor colectivo que impregna a su Patria, a quien le escribe: "Chile no encontró un sólo justo en sus playas. Apedreados nadie pudo lavarse las manos de estas heridas" (4). Su mirada apunta a explorar el significado del dolor como elemento constitutivo de una identidad colectiva, y por el significado de sus heridas en la vida de los individuos. En última instancia, señala, "a través de sufrir el dolor se

(1) Orrego, C y Verdugo, P.; op.cit. p.164

(2) Touraine, A.; op.cit. p.266.

(3) HOY N°189, 4-10 marzo 1981

(4) Las Utopías en Ganimedes/G. Ed. Ganimedes, Santiago, Noviembre 1980.



adquiere la responsabilidad de eliminarlo" (1).

En otro contexto, Octavio Paz alude a lo mismo: "en el momento último, cuando ya nada queda en nosotros -pérdida del yo, pérdida de la identidad- se opera la fusión con algo ajeno y que sin embargo es nuestro, lo único en verdad nuestro" (2). Aunque el texto de Paz apunta fundamentalmente a un tipo de "fusión mística" -con el Todo, con el Universo-, es posible recoger la dimensión social de la afirmación, esto es, una ruptura que al provocar un vacío de identidad genera el reconocimiento de una totalidad más inclusiva que nos constituye; ruptura que nos hace reconocer nuestro sentido y nuestros límites en esa sociedad. Paradójicamente tal momento es a su vez el momento de la libertad; sólo cuando reconocemos lo que nos constituye podemos optar; sólo cuando tenemos una imagen verdadera de nosotros mismos -de lo que nos hace y nos mueve- es posible asumimos y transformarnos. Momento trágico de la libertad, donde se asume la responsabilidad por la propia existencia a partir de la trama real de relaciones que nos condiciona y posibilita.

En relación a la Agrupación los elementos anotados permiten introducirnos a los ejes fundamentales que identifican la moral que surge de esa experiencia. Analizaremos dos ejes -"vida-muerte", "dominantes-dominados"- que acercan a una caracterización más acabada de esa moral.

Un primer eje, "vida-muerte", surge como momento originario de esa moral. La interpelación de la vida, por el contexto en que se da, es a la vez vital ("humanitaria") y política, en la medida que el poder se constituye a través de su negación. Es un reclamo primario por la vida como valor -que es casi un grito-. En el momento de cercanía a la muerte brota como un instinto de conservación frente a la posibilidad de la anulación. Allí parece darse un redescubrimiento del valor que adquiere la vida en esa sociedad: "estamos vivas, y esta es una palabra muy importante en el Chile de hoy" (3).

Sobre este valor primario se levanta la moral que surge de la práctica de la Agrupación: la valorización de la vida en su acepción más amplia, tan amplia que casi llega a perder significado: aquello que nombra aparece como incomprensible para quien no ha estado en contacto con su negación, o para quien no la ha percibido. Aquello que nombra, antes que un sector social o un programa, es una voluntad de salir de la muerte y de impregnar de vida los actos personales y colectivos para que no sean más no-vida: "¿hasta qué punto mi pequeña y silenciosa muerte en vida no era una manera de hacerlo desaparecer nuevamente? Sentí que no podía permitirlo, que la vida es más fuerte que la muerte y que yo quiero luchar por la vida" (G.B.). Esto no parece una pura defensa personal -"mi" vida, o la vida de "mi" desaparecido- sino el reconocimiento del nuevo valor que adquiere la vida y la muerte: su experiencia es el descubrimiento de un principio de totalidad que constituye a esta sociedad, uno de los ejes que la identifica como tipo de sociedad.

---

(1) HOY: *Idem*.

(2) Paz, Octavio; *Corriente Alterna*; Ed. Siglo XXI, México 1973, p. 87.

(3) MENSAJE; *op.cit.* p. 484.



Es desde allí donde la AFDD lee la realidad, y es desde allí donde ahora adquiere sentido su relación con los otros: antes que de un análisis ideológico sobre el carácter de las relaciones sociales, lo que en principio da sentido a esa relación es algo más primario: "de una cuestión emocional va surgiendo la necesidad de incorporarse. La cuestión emocional va abriendo los caminos y voy viendo lo que significa socialmente" (I.M.). Esa es la materia prima de un nuevo tipo de lazo que adquiere la Agrupación con la sociedad. Pues a partir de esa "emoción" -vista como la necesidad que constituye a la Agrupación- comienza a ver "lo que significa socialmente". En la práctica esto implica el reconocimiento de condiciones de vida común con otros seres: "mi dolor me hizo tomar conciencia de todos los dolores... uno pasa a hacer el problema del preso político, del que está sin trabajo, sin casa, del poblador, yo creo entonces que uno va asumiendo todos los problemas" (I.M.).

Se da así una transición del yo al otro a través de un tipo de experiencia que lleva a reconocer principios comunes de relación entre grupos y personas, y con el mismo orden social en el que actúan. A través de su lucha la Agrupación va así desarrollando otro principio de diferenciación e identificación, que lo denotamos a través del eje "dominantes-dominados".

A través de su praxis la Agrupación deja de verse a sí misma como pura individualidad que defiende una demanda particular, y progresivamente se va reconociendo como parte de un conjunto de grupos que comparten signos comunes respecto al poder. Este es un elemento del cual hay conciencia en la Agrupación desde sus inicios, pero que sólo se actualiza como praxis cuando su demanda es negada en el límite -cuando incluso la ofensa de la propia vida no provoca una respuesta del poder a su demanda-, momento donde su práctica asume principios de generalidad que exceden a la defensa de su valor y que la ligan a otros sectores sociales: "hay muchos que viven este tipo de situaciones extremas en Chile y en ellos encontramos siempre mayor solidaridad: los cesantes, las madres de los comedores, los presos, exiliados, relegados, estudiantes y profesores exonerados de las universidades. El número va creciendo. Hay una energía que va en aumento y busca su expresión" (1).

En las afirmaciones reproducidas constatamos que la identificación que se produce no es en relación a una clasificación de "sectores" o "clases" basada en un análisis ideológico a priori, sino que se da con grupos y personas concretas que han experimentado una situación evidente de marginación social. El principio de generalidad que surge de allí -los "dominados"- es el producto de una praxis donde se reconocen condiciones de vida común y donde se crea un lenguaje que nombra sus particularidades a través de él. Su alusión no es a los "estudiantes" u "obreros" en general, sino a aquellos sancionados por el poder en el despliegue de su estrategia, lo que los hace reconocerse como partes de una misma negociación.

Así, la moral que surge de la práctica de la Agrupación, resulta de la fusión de los dos ejes descritos, vistos como dos niveles de la praxis: uno, que se plantea el problema de la vida-muerte como oposición fundante de esa moral, de donde surge una "voluntad de vida" y una interpelación a la sociedad por ese valor; y otro, que incorpora la relación más genérica de "dominantes-dominados" como principio de identificación en la sociedad. Son ambos niveles

---

(1) MENSAJE, op.cit. p.484

los que explican a la larga la experiencia de la AFDD: situar la significación de su experiencia únicamente en el ámbito de la "vida" como noción abstracta, desustancializa la experiencia; y situarla sólo en el ámbito de las "fuerzas sociales en pugna", niega la especificidad y la fuerza simbólica de la Agrupación en el nuevo escenario de relaciones sociales.

En este sentido es en la noción de "solidaridad" donde ambas dimensiones pueden articularse, y ligarse además con experiencias que, aunque disímiles, tienen ejes comunes en relación al orden social. La noción de solidaridad se inserta en ese orden como un campo de significado que porta un principio de generalidad que da sentido a prácticas disímiles y a veces dispersas, pero que tienen en su base una experiencia común respecto al orden social como totalidad. Por otro lado, esta noción permite también introducirse en el ámbito cultural más general de donde surge la identidad específica de la AFDD. De hecho, tal identidad es incomprensible si no se la ve atravesada por el diálogo entre dos culturas políticas presentes como un trasfondo que a la vez que informa a esas prácticas es recreado por ellas; por un lado, la cultura política de la izquierda y el marxismo que enfatizan la división de la sociedad en clases; y por otro, la cultura humanista cristiana que pone el énfasis en la identidad esencial de los hombres en tanto hijos de Dios. No tenemos los elementos como para afirmar o negar si la noción de solidaridad se constituye socialmente como una síntesis de ambas culturas (al menos en el sentido común), pero sí es evidente que ella aparece como un campo de diálogo político-cultural entre distintos grupos que comparten una experiencia social común en el orden autoritario.

La "moral de la solidaridad" que surge de la práctica de la Agrupación pareciera entonces condensar, de una manera asistemática y rudimentaria, una parte importante de la memoria política, cultural y nos atrevemos a decir corporal, de un conjunto de sectores sociales que comparten zonas comunes de vida respecto al orden autoritario. Y en este sentido, la experiencia de la Agrupación aparece como un momento sacrificial de esa memoria: hay un momento, un paisaje en esa memoria que es esas muertes, y ello aparece como el origen sacrificial de una moral alternativa. Por otro lado, ella se presenta además como un sedimento o germen de una concepción de mundo que no surge de un discurso ideológico o de una necesidad de estrategia política, sino la praxis de un conjunto de actores sociales que crean y se reconocen en esa interpelación. De esta forma la experiencia de la AFDD trasciende a su propia historia y se conecta con la historia de la reconstrucción de un sujeto social que desde distintas zonas del orden autoritario busca generar sentidos y formas alternativas a él.