



Artículo de Investigación

Resistencia moral en los centros de prisión política y tortura en Chile. Una mirada desde Immanuel Kant

Moral resistance in centers for political imprisonment and torture in Chile.
A look from Immanuel Kant

Recibido: Octubre 2015 **Aceptado:** Junio 2016 **Publicado:** Noviembre 2016

Francisco Canseco

Universidad de Santiago de Chile
Chile

cansecogomez@gmail.com

Resumen: El siguiente trabajo tiene como objetivo central el análisis de comportamientos y experiencias individuales y/o colectivas que permitan avalar la existencia de una moral de la resistencia (formal) contraria a los distintos mecanismos de violencia que operan al interior de los campos de tortura. Dicho análisis se llevará cabo a partir de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, incorporando las nociones de *dignidad* y *humanidad* manejadas por el filósofo alemán. La concordancia entre los distintos testimonios de los prisioneros políticos con la segunda formulación del imperativo permitirá sostener una resistencia con contenido moral, desde una óptica individual y colectiva.

Palabras clave: Resistencia moral - imperativo categórico – dignidad - humanidad

Citación: Canseco, F.(2016). Resistencia moral en los centros de prisión política y tortura en Chile. Una mirada desde Immanuel Kant. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 26(2), 217-228.
Dirección Postal: Avenida Balmaceda 4095, departamento 202, torre 2. La Serena, Chile
DOI: [dx.doi.org/10.15443/RL26017](https://doi.org/10.15443/RL26017)



Abstract: This work aims at analyzing individual and/or collective behavior and experiences that allow proving the existence of a resistance moral (formal) that is opposed to the different violence mechanisms that occurred within concentration camps. The analysis will be carried out considering the second formulation of the Kantian categorical imperative, including the concepts of dignity and humanity formulated by the German philosopher. The concordance between the various political prisoner testimonies and the second imperative formulation will allow to identify a resistance with a moral content from a collective and individual point of view.

Keywords: Moral resistance - categorical imperative – dignity - humanity

1. Introducción

El día 11 de septiembre de 1973 marca un hito fundamental en la historia de Chile. Por un lado se destruye un sistema político- institucional de casi dos siglos de existencia, configurado solo por dos cambios constitucionales, y por otro, se da inicio a una dictadura militar que marca la apertura a un horizonte político y económico completamente nuevo. En este complejo escenario de transformaciones sociales, surgen aparatos represivos, administrados y/o vigilados por el Estado, cuya principal función era la detención y recolección de información de personas “potencialmente peligrosas” para el naciente régimen. Sin embargo, aquello no significó una captura legal, ajustada a derecho, sino más bien a un conjunto de prácticas solapadas y arbitrarias, a la luz de la ideología del “enemigo interno” que imperaba en esos años.

El uso y los mecanismos opresivos que se utilizaron en los espacios de detención y tortura fueron conocidos gracias al testimonio directo de sujetos sometidos a la compleja funcionalidad de los campos presidiarios como Tejas Verdes, Villa Grimaldi, Isla Dawson, Chacabuco¹, entre otros. Se da inicio en la segunda mitad de la década de los setenta a la literatura concentracionaria, cuyo primer objetivo fue develar la experiencia y el sentir de hombres y mujeres agrupados y ubicados en “una cotidianidad burocrática” completamente distinta a las prisiones convencionales.

Gracias al estudio historiográfico y a una serie de investigaciones que se han ido desarrollando en estos últimos años², las circunstancias materiales y técnicas, así como los métodos de castigo que se vivieron al interior de los campos son de conocimiento público y paulatinamente están cobrando relevancia en el quehacer nacional. Sin embargo, muy distinta es la situación sobre el significado ético y político de lo que allí se vivió. No solo hace falta un intento de comprensión global del problema, sino también el esclarecimiento del sentido y las razones del comportamiento de los prisioneros políticos, tomando como base las fuentes primarias.

La literatura, concentracionaria que relata en primera persona estas experiencias, sobrepasa lo estrictamente documental. El sujeto, por el simple hecho de estar narrando una historia, expone también una identidad, con todas las fisuras y cambios que esta pueda presentar. Se hace evidente la tesis de Paul Ricoeur (2004) al sostener que en todo relato prevalece una “identidad narrativa” que se da dentro de una experiencia temporal inherente al ser humano en el mundo:

Lo que está últimamente en juego, tanto en la identidad estructural de la función narrativa como en la exigencia de verdad de cualquier obra de este género, es el carácter temporal de la experiencia humana. El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal (...) el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo (Ricoeur, 2004: 17).

En efecto, el hecho de realizar una acción no vale por sí misma si no es narrada. La experiencia temporal del hombre adquiere sentido si se encuentra inserta en una trama (disposición de hechos), que actúa como síntesis de las causas, motivos o fines de un actuar. Para tener una buena comprensión práctica de una experiencia es imprescindible, según el autor, que se encuentre distribuida en un eje narrativo, dentro de una *red conceptual de acción*³ que especifique, a su vez, las interacciones de los agentes, los fines que persiguen, las circunstancias impuestas y las relaciones con otros agentes. Estas últimas pueden tomar la forma de una cooperación, de una competencia o de lucha, dependiendo del desarrollo de la historia.

En el análisis de las narraciones- testimoniales de los prisioneros políticos en Chile, es posible advertir la construcción de una resistencia con contenidos morales, contraria al proceso de deshumanización que allí se vive. Una resistencia en constante elaboración (nunca definitiva) que resignifica el quehacer de los involucrados.

Pero, ¿Cuál es la naturaleza de esta resistencia?, ¿Bajo qué parámetros se articula? A grandes rasgos definiremos a la moral de la resistencia como aquella moral que le permite al detenido político y/o torturado soportar una serie de castigos físicos, gracias a la adhesión de un “valor trascendente” o a un “deber ser” que nace en un contexto de presidio y por el cual el conjunto de su actos adquiere una dimensión nueva. Esta moral es de índole kantiana, pues apela más a principios formales que a fines concretos o materiales, abstrayéndose parcialmente de móviles utilitarios.

2. Kant y el concepto de dignidad

En la búsqueda de una filosofía moral, Kant inicia la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1975) con la noción de “buena voluntad”, y la define como aquella voluntad que recibe el influjo exclusivo de la razón, por sobre otros deseos o intereses. Todo hombre que quiere actuar moralmente debe atender a la razón pura y adecuar sus acciones al único principio de la voluntad: una ley moral universalizable que involucre a todos los seres racionales: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” (Kant, 1975: 41). Esta condición que señala Kant constituye el principio de su formalismo, puesto que entrega fundamentos racionales y normas obligatorias que hay que obedecer sin contenidos materiales. Los conceptos morales están dados completamente a priori y se encuentran exclusivamente en la razón. La fórmula de estos mandatos los da el conocido imperativo categórico, expresado en distintas formulaciones.

En la primera de estas formulaciones se señala: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 1975: 72). La puesta en práctica de una máxima en la vida concreta, tiene que ser incondicionada, por medio de una voluntad libre o autónoma que solo atienda a la razón. Si una persona, nos dice el filósofo alemán, pide un prestamo de dinero y hace una promesa de devolverlo, sabiendo que no lo va a hacer, estaría actuando por un principio de egoísmo o de propia utilidad y no por una búsqueda de una ley universal, pues el incumplimiento universalizable haría imposible la promesa misma en toda la sociedad. De allí la necesidad de principios prácticos formales que se abstraigan de fines subjetivos como el engaño, la mentira o el robo. En esta oportunidad trabajaremos con la segunda de estas formulaciones, ya que engloba el deber moral de una acción dentro de una

noción de humanidad específica.

En efecto, la segunda definición del imperativo categórico señala: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1975: 84). El principio de humanidad que maneja Kant es de naturaleza racional, por cuanto el uso correcto de la razón permite que el hombre se vea a sí mismo y a toda la humanidad, como un fin en sí, y no como un medio para lograr un beneficio, “(...) principio que es la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia” (Kant, 1975: 87). Enfatiza nuestro autor la idea de universalidad en desmedro de conductas subjetivas, entregando una noción de hombre como ser racional guiado por leyes morales objetivas, que en modo alguno se inspira en fines utilitarios. Al contrario, ver al otro como un medio, presupondría quitarle el “valor interno” humano, transformándolo en algo equivalente o una cosa ajustada a necesidades ajenas. De allí que la segunda definición, a diferencia de la primera, incorpora una noción de contenido que supone una concepción del sujeto como entidad válida en sí misma. De hecho Lucien Goldmann (2012) extendiendo el alcance de esta definición señala:

Ella es también la expresión no menos radical de los fundamentos de todo humanismo verdadero. En efecto, nos indica el único valor supremo sobre el que deben fundarse todos nuestros juicios, y ese valor supremo es la humanidad en la persona de cada hombre individual. No el individuo solo, como en los racionalistas, ni la totalidad sola en sus diferentes formas (Dios, Estado, nación, clase), sino en la totalidad humana, la comunidad incluyente de la humanidad entera y su expresión: la persona humana (Goldmann, 2012: 192).

La totalidad sería el reino de los fines donde, según Kant, todas las acciones humanas se encuentran subordinadas a leyes comunes de validez universal, un enlace que reúne en un todo, todos los fines, tanto los propios como los de todas las personas:

Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego es un ideal) (Kant, 1975: 91).

Lo significativo del reino de los fines es que, a pesar de ser considerado un ideal, entrega unas nociones muy claras sobre lo que entiende el filósofo por “dignidad”. La dignidad se concibe como aquello que no admite nada equivalente, encima de cualquier precio o actividad. El trabajo humano y la habilidad tienen un precio comercial, lo que se hace por gusto tiene un precio de afecto para el agente realizador, pero la moralidad como condición bajo la cual un hombre sea apreciado como un fin en sí mismo tiene dignidad y no es sustituible por nada. La humanidad y su actuar en moralidad es lo único que posee dignidad.

3. Testimonios

Para empezar con nuestro análisis incorporaremos el testimonio de Hernán Valdés, detenido en el campo de concentración de Tejas Verdes, cerca de San Antonio en 1974. Su libro *Tejas Verdes, Diario de un campo de concentración en Chile* (1978) fue publicado originalmente en Barcelona ese mismo año. El relato, que tiene un formato de diario de vida, parte con la fecha exacta de su detención: martes 12 de febrero de 1974, y narra en primera persona el conjunto de padecimientos sufridos en un poco más de un mes.

Para Hernán Valdés la mayoría de los detenidos compartían el destino trágico de la Unidad Popular, un final inesperado que requería una reflexión personal sobre lo pasado para encontrar respuestas posibles a un presente gris e inhóspito:

(...) necesito un distanciamiento, necesito ordenar, desde fuera, con cierta perspectiva, todo esto que me ha pasado. Aunque sea para reordenarlo, pero a mi gusto. Por primera vez, tengo una noción de fracaso colectivo (Valdés, 1978: 13).

Es este fracaso colectivo, lo que condicionará toda la obra del autor, el deseo de explicaciones que nunca llegan, y que al contrario, son complejizadas por el maltratado sistemático sufrido en el campo de presidio, ¿Qué le queda pues por realizar? Simplemente testificar los daños causados, identificar exhaustivamente los mecanismos opresivos y, lo que es más relevante, reconstruir su nueva subjetividad, esta vez, como sujeto derrotado.

Viktor Frankl en su libro *El hombre en busca del sentido* (2011) esboza lo que, según él, constituirían las tres fases más recurrentes en la psicología de los prisioneros en un campo de concentración Nazi. La primera de ellas se expresa en un “shock agudo e intenso”, donde reina la incertidumbre y la desesperación, no es extraño entonces que persista en los detenidos la “ilusión del indulto” como mecanismo de salvación. La segunda fase, en cambio, corresponde a una “apatía generalizada”, producto del deterioro emocional sufrido, “El prisionero enseguida construía, gracias a esa insensibilidad, un caparazón afectivo que actuaba como un íntimo escudo protector” (Frankl, 2011: 52). Despojado de todo marco de referencia, la apatía permitía la asimilación paulatina del conjunto de hechos ocurridos, sin caer en la desesperación absoluta. Finalmente, la tercera fase era el proceso que vivía el prisionero tras la liberación, etapa que necesita una redefinición del sentido del hombre en el mundo. A pesar de lo discutible que pueden ser estas fases, sobre todo por la ambigua frontera entre cada una, nos resultan útiles en el establecimiento de ciertos paralelos con los comportamientos de sujetos sometidos a prisión política y tortura en Chile.

Hernán Valdés inicia su diario con la descripción de los sucesos que le ocurrieron desde su detención en Santiago hasta la llegada a Tejas Verdes, manifestando en primera instancia una incredulidad sobre lo que estaba pasando (primera fase), y posteriormente una cierta apatía sobre su condición humana (segunda fase), “Porque, si logramos salir de aquí alguna vez, ¿qué seremos si no? En el mejor caso, individuos aislados, ocupándonos oscuramente de mantener nuestras vidas. Melancólicos de lo que no supimos hacer con la historia (...) Por momentos me descorazono” (Valdés, 1978: 85). La perspectiva pesimista que envuelve el comentario se expande al conjunto de los prisioneros como un peso irreversible, incluso en un futuro de libertad, advierte el autor, ya no será factible la identidad grupal o los proyectos colectivos, “individuos aislados, ocupándonos oscuramente de mantener nuestras vidas”, tal es la sentencia de lo que se espera con los sobrevivientes.

Semejantes circunstancias nos hacen creer que no es posible siquiera hacer la pregunta por la validez o acercamiento de una práctica moral acorde con la formalidad kantiana. Individuos apáticos y destruidos, que solo esperan el término de sus tormentos, bloquean cualquier horizonte moral de acción. Sin embargo, en el devenir del relato se advierte una apertura a una comprensión distinta sobre el convivir con otros, el otro-torturado ya no es visto con indiferencia, al contrario, emerge en él, una representación de humanidad y una serie de valores que redefinen la estructura moral en la misma convivencia.

La identidad se reconstruye gracias a la presencia del prójimo, pero esta vez, no como un conflicto, sino como una co-presencia dentro de espacios comunes:

Quedo protegido por el gordo (...) su gran vientre me cubre los riñones. Suspiro, un poco reconfortado por esta proximidad, por esta nueva y primitiva sensación de solidaridad (Valdés, 1978: 55).

La fase adaptativa del sujeto detenido lo hace encontrarse y replantearse una nueva “proximidad humana” que antes era percibida como mera hostilidad. Entre uno y otro se abren zonas intermedias, donde la comunicación no verbal proxémica y kinésica adquieren un rol relevante. La cercanía con el cuerpo del otro, su contacto físico y su abrigo, promueven una “sensación de solidaridad” desprovista de cargas ideológicas o lazos partidistas. Lo que interesa ahora es la escisión del fracaso colectivo, para reconstruir un espacio que posibilite recuperar la individualidad perdida y con ello contrarrestar el paulatino proceso de deshumanización que practicaban los aparatos opresores. Dicho proceso consistía en el armónico equilibrio entre la descalificación verbal y la agresión física. Se instauraba un discurso condenatorio en los epítetos

de “extremista”, “comunista” o mirista”, para luego ejercer una tortura sistemática sobre el cuerpo. El castigo era avalado por el lenguaje, y a su vez, el lenguaje era resignificado en el castigo. Es en este contexto en donde aparece el fenómeno de la tortura y su radicalidad en cuanto a “experiencia distintiva”. Pero, ¿Por qué la tortura marca un quiebre en la individualidad del detenido por sobre otros castigos?

La diferencia responde a la particularidad del castigo. La tortura es una experiencia que trasciende un sufrimiento momentáneo, articulándose en una temporalidad absoluta, donde el instante anterior y posterior, es tanto o más dramático que el dolor presente, provocando en el detenido una incapacidad de entender su propia vivencia, tal como lo expresa Hernán Valdés:

No llegamos a representarnos objetivamente qué es la tortura; imposible de imaginar, anticipar sus efectos. Un cerrado sistema defensivo de la imaginación, de la cultura por último, hace que siempre la consideremos un muy abstracto (Valdés, 1978: 144).

Los límites imaginativos son impotentes para traspasar la noción intangible de tortura. Leída o escuchada en textos históricos que poco podían sugerir sobre la experiencia en cuestión. La tortura se vive pero no se entiende. Existe un plano experiencial que puede servir como mecanismo de reconstrucción del relato acorde con la esencia de la identidad narrativa ya descrita. En él, el torturado describe una serie de sensaciones dolorosas, comparables con otras vivencias comunes, pero en modo alguno penetra en la esencia de la tortura, pues la intensidad del sufrimiento limita su preocupación a los distintos grados de dolor sobre su cuerpo.

El dolor corresponde, por una parte, a una mutilación. Es como si me arrancaran el sexo de raíces, como una dentellada que me deja abierto y, arriba en la boca, como una explosión que volara toda la carne, que dejara los huesos de la cara y el cuello desnudo, los nervios petrificados en el vacío. Es más que eso, no hay memoria del dolor (Valdés, 1978: 176).

Mutilación, explosión de la carne o nervios al vacío, esas son las imágenes que evoca su memoria, comparaciones extremas que delatan episodios vividos. Sin embargo, la expresión: “Es más que eso” es decisora, ya que refleja lo indescifrable de la tortura, lo inefable del relato.

El segundo testimonio que utilizaremos proviene del libro *Una mujer en Villa Grimaldi* (2001) de Nubia Becker ex integrante del MIR⁴, detenida y llevada a Villa Grimaldi en 1974. La autora así describe su experiencia:

Recibí la primera descarga con un alarido. Todo mi cuerpo se remeció bruscamente, Me crujió la cabeza y los tobillos me dolieron tanto como si además de los huesos me estuvieron golpeando cada uno de los nervios y las venas de mis piernas (Becker, 2011: 27).

Nuevamente se evidencian imágenes comparativas, en este caso, los golpes de corriente son representados como una extensión del sufrimiento en todo el cuerpo. Pero nuevamente es “más que eso”. Lo indecible responde además a las múltiples consecuencias que este castigo provocó, tal como lo señala José Santos:

El daño provocado al torturar a un individuo es inconmensurable e interminable y, como se decía se extiende a la familia y a la comunidad (...) La desconfianza, la traición, la sospecha de delación/colaboración van carcomiendo el tejido social hasta descomponerlo (Santos, 2015: 41).

En el devenir de los testimonios de prisioneros políticos chilenos no se especifican reflexiones posttortura, sino que se deja en claro la experiencia traumática y la huella que esta dejó.

4. Hacia una moral de la resistencia: Las fuerzas humanizadoras

No es banal en este punto preguntarse sobre la posibilidad de una moral de la resistencia, o la validez de una concordancia entre las conductas morales y la segunda definición del imperativo categórico. La posibilidad para que ello ocurra radica en la distinción de la operacionalidad de

las dos fuerzas en pugna que entran en juego. Las fuerzas deshumanizadoras a cargo de los torturadores y las fuerzas humanizadoras a cargo del sujeto torturado y sus compañeros de prisión que pretenden recuperar una “dignidad perdida” desde la captura.

Establecer en este contexto una noción de humanidad presenta ciertas dificultades sobre todo por las fuerzas contrarias que operan en dichos campos.

Uno de los pensadores que más ahondó en esta problemática fue el escritor francés Robert Antelme, preso durante la segunda guerra mundial en el campo de concentración de Buchenwald en Alemania. En *La Especie Humana* (1996), Antelme reflexionó sobre la unidad identitaria que se mantenía latente en el hombre, a pesar del castigo reiterativo de las SS y los Kapos. Este principio de humanidad guarda relación con una triple certeza de lo que, según él, es infranqueable en el ser humano:

- 1) Certeza de que a pesar del castigo recibido sigue siendo un hombre.
- 2) Certeza de que el cuerpo humano del hombre ocupa el centro de su inexpugnable humanidad.
- 3) Certeza de la individualidad como rasgo común entre los prisioneros y no factores secundarios.

La primera es de naturaleza ontológica. El ser se define en el hecho de seguir siendo un hombre y no otra cosa. La verdad es su propio cuerpo:

Al borde de la naturaleza, muy cerca de nuestros límites: no hay especies humanas, hay una especie humana (...) porque intentar cuestionarnos la unidad de esta especie serán derrotados (...) pueden matar a un hombre pero no convertirlo en una cosa (Antelme, 1996: 232-234).

Así, la especie humana, el lazo íntimo que une a todos los hombres es imposible de reducir. Cada acción y cada muestra de dignidad con uno mismo y con el prójimo, es según Antelme, la prueba irrefutable de nuestra humanidad. A pesar del castigo recibido no existe una cosificación de lo que somos.

La segunda certeza está directamente relacionada con la primera y es el reconocimiento del cuerpo como centro de la humanidad. El dolor y los padecimientos referidos no despojan la identificación con el cuerpo. Se sigue siendo hombre y se mantiene la estricta relación entre ellos por la incapacidad del opresor de reducir al sujeto en un objeto. Las necesidades básicas alteradas como dormir o alimentarse, no escapan de los márgenes humanos. Se abre en ocasiones fugaces el placer del cuerpo:

Hoy, efectivamente, nos llevan a bañarnos, rasurarnos y a lavar nuestras ropas. Hace un sol radiante (...) regresamos a la cabaña con los torsos desnudos, dando un aspecto miserable, pero sintiéndonos, a pesar de todo, más aliviados (Valdés, 1978: 133).

Se advierte, en la cita anterior, un sentir colectivo de alivio y tranquilidad. Las circunstancias no han cambiado en absoluto. El aspecto sigue siendo revelador, sin embargo, en la expresión “a pesar de todo, más aliviados” es decidora. El nivel que opera la limpieza sobrepasa la eliminación de la suciedad, lo que se enfatiza es la reafirmación del cuerpo como centro de humanidad. Imposible escindir el cuerpo de su identidad y por consiguiente de su humanidad. La indiferenciación masiva que promueven los aparatos opresores, esto es, el castigo sistemático sobre la totalidad de los presidiarios, sin distinción ni exclusión aparente, no modifican la última certeza que describe Antelme, cuando especifica que lo común en los presos políticos es la individualidad, es decir, el autoconocimiento de sí mismo como seres distintos entre sí, en la práctica misma de la cotidianidad.

Cuando más nos cree el SS reducidos a una indiferenciación y a una irresponsabilidad cuya apariencias indescriptible presentamos, más diferenciaciones encierra en realidad nuestra comunidad (...) el preso de los campos no es la abolición de esas diferencias es por el contrario, su realización efectiva (Antelme,

1996: 99).

La práctica que evidencia esa diferencia, en el caso chileno, no es un suceso particular, sino que es un conjunto de acciones que particularizan a cada presidiario de acuerdo a lo que él es o lo que está haciendo dentro de esta compleja red de significados. Así, los individuos que se atrevían a guardar información en barretines⁵ para luego mandarlos a la vicaría o a la comisión de derechos humanos de la ONU, o los que intentaban distintas actividades recreativas para cristalizar en su diario vivir esa diferenciación, impulsaban este principio de humanidad, en otras palabras, la humanidad que se hace y se reconstruye en un campo de concentración independiente del lugar, es una humanidad reafirmativa del propio cuerpo, base de la dignidad y de la individualidad concreta, donde opera un encuentro con el otro y su problemática específica.

¿Cómo se articulan estos testimonios con el imperativo kantiano?

En la primera parte de la segunda definición del imperativo categórico, señala Kant: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro” (Kant, 1975: 96). Esto quiere decir que no existen jerarquías o diferencias entre el sujeto que realiza la acción moral para sí mismo como para otros, frente a una noción de humanidad (compuesta por seres adscritos a leyes comunes) puramente racional. El mandato recae primero en “mi persona” que debe dejarse guiar por la ley moral, como requisito y fundamento de la autonomía de la voluntad, pero también teniendo cuidado que la noción de humanidad sea válida para cualquier otro que la reciba. ¿Cómo debe ser este uso fundamental? y ¿Cuáles son los procedimientos a seguir? En pocas palabras nos dirá Kant: “Siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio” (Kant, 1975: 96). Ver en uno mismo y en el otro un fin, equivale a aplicar la noción de “reino de los fines” donde se actúa con y para otros con dignidad.

Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad (Kant, 1975: 93).

Nuevamente acentúa el filósofo alemán el lazo indisoluble que debe existir entre la noción de humanidad y la práctica moral como requisito de dignidad. Esta última es una condición y un resultado de atender a la humanidad no como un conjunto de piezas distintas, sino como un fin objetivo.

5. Las dos dimensiones de la dignidad al interior de los campos

Entre el concepto de humanidad racional que entiende Kant y el principio de humanidad que maneja Antelme es posible establecer puntos de encuentro gracias precisamente a la idea de dignidad, que opera en dos dimensiones: la dimensión del encuentro solidario con el otro y la dimensión de acompañamiento grupal a través del entretenimiento. La primera se establece a partir de un nuevo conocimiento presidiario, se invierte el rechazo y la vergüenza por la empatía y la cooperación recíproca.

De esta forma Nubia Becker narra un episodio vivido en villa Grimaldi con otro presidiario en la hora de la comida:

Come para que estés fuerte -me dijo en un susurro el prisionero que me tocó al lado (...) y con voz más firme insistió- come algo, aquí nadie sabe cuándo darán la próxima comida (Becker, 2011: 27).

Jorge Montealegre, detenido en el estadio Nacional, enfatiza el uso y la relevancia que cobraron las frazadas al interior del recinto, pasando del uso estrictamente personal al uso compartido. El pedazo de tela es pues un lazo de unión:

Después de compartir la frazada (...) nacían las sonrisas cómplices. La fraternidad temerosa. La neurosis comprendida. Cada uno acompañaba a su angustia con un nuevo amigo, asignado por la circunstancia (Montealegre, 2003: 58).

Hernán Valdés desde otra perspectiva destaca la ayuda brindada en episodios donde la vergüenza pasa a segundo plano tras el dolor:

Tenía los pantalones y la blusa embarrada con la mierda de los palos y los muros del foso (...) casi no pude caminar de vuelta. Me sacaron la blusa y tomándome de los brazos me trajeron en vilo. El profesor obtuvo permiso para lavar mi ropa, que debe estar secándose (Valdés, 1978: 150).

La práctica del encuentro solidario, tomando como base el principio de dignidad y el uso de la humanidad como fin en sí mismo, sin condicionamiento, se efectúa por comportamientos morales que reafirman valores universales y no intereses subjetivos. Así, la preocupación por la alimentación y la salud del prójimo, como también el abrigo y su cuidado, son congruentes con la noción de humanidad de Antelme (cuerpo intransferible en objeto) y con la humanidad kantiana (fines universales para seres racionales), ya que no existen tendencias particulares que direccionen un actuar moral. Se vive en el interior de los campos una resistencia grupal que sigue el mismo sentido de las “virtudes cotidianas” definidas por Todorov.

Tomando como base los relatos de las insurrecciones de Varsovia Tzvetan Todorov (2009) distingue dos especies de virtudes: unas heroicas y otras cotidianas. Las primeras (menos frecuentes) son aquellas en las cuales el individuo actúa (consciente o inconscientemente) de acuerdo a un modelo heroico clásico que lo hace adherir a valores absolutos y a cierta tendencia relacionada con la gloria después de la muerte, como fue el caso de Sacha Pecherski⁶. Sin embargo, en la cotidianidad de un campo de prisión política y exterminio prevalece el segundo tipo de virtudes, las virtudes cotidianas que toman como base la dignidad.

Todorov entiende la dignidad, en este contexto, como un ejercicio de la voluntad donde se rompe la respuesta pasiva de la obediencia y se invierte una situación de sujeción en una situación de libertad.

Esto significa la posibilidad de cumplir como si fuera un acto de la propia voluntad, el gesto que se está obligado de todas maneras a hacer (...) la dignidad mínima, la de las situaciones en las que ya no hay opción, consiste en ir por su propio pie hacia la muerte (Todorov, 2009: 69).

Al contrario de lo que puede pensarse, estos comportamientos no son una respuesta aislada, el sentido se adquiere a través de la coexistencia con otros dentro de un espacio común, tal como: “No basta tomar por uno mismo una decisión para adquirir la dignidad; hace falta que esa decisión sea seguida de un acto que se derive de ella y que sea percible por los demás” (Todorov, 2009: 68).

En este “terreno común” el respeto de sí mismo (dignidad) se interrelaciona con el “cuidado hacia alguien”, no a la totalidad de un grupo sino a una persona concreta que por el hecho de sufrir merece el cuidado. No es la solidaridad política la que está en juego, tampoco la caridad entendida como la protección al más débil, es la ayuda- a un otro- sin un interés especial: “La elección se hace en función de otros criterios distintos de los de la pertenencia nacional, política o profesional; cada persona beneficiada del cuidado vale por sí misma” (Todorov, 2009: 91).

La moral de la resistencia se va constituyendo entonces en la cotidianidad, en el silencio de la noche, cuando la palabra afectuosa no solo reconforta al que la recibe, es el acicate que despierta la conciencia de su dignidad, es una fuerza humanizadora que resignifica el presente e impide la cosificación del hombre.

Un ejemplo de lo anterior lo entrega el testimonio de Sergio Bitar, detenido en la isla Dawson al sur de Chile:

El compartir el dolor es una comunión que une con poderoso vínculo. Esa fortaleza con que soportábamos fue posible por la solidaridad, por el calor humano, por la preocupación de cada uno en levantarle el ánimo al compañero que veíamos de pronto caído. Durante aquel tiempo tuvimos innumerables ocasiones de conversar y conocernos más. En esa vida diaria, juntos minuto a minuto se

iban desplegando nuestras posibilidades (Bitar, 2009: 94).

Siguiendo la misma línea Juan Casassus destaca el efecto producido en el encuentro con un “otro” que es la evidencia tangible de la singularidad del hombre:

De alguna forma se creó entre nosotros un espacio de igualdad. Iguales, pero diferentes, pues todo ser que es real es siempre sorprendente y diverso. Porque nunca se es corriente en el sentido ordinario que se le da al vocablo, en especial si es que esa persona ha logrado mantener algo de su originalidad (...) De esta manera, al entrar en contacto con estas personas, al verlas como humanos y no como una imagen, hizo que rebrotara en mí el efecto emocional (Casassus, 2013: 83).

En cuanto a la segunda dimensión, definida como la dimensión del acompañamiento grupal a través del entretenimiento se advierte una construcción oral rupturista del quehacer cotidiano, donde el entretenimiento sobrepasa el mero disfrute activo y refuerza el avance del proceso de humanización ya iniciado.

Esta dimensión se lleva a cabo mediante la invención de juegos o bailes, la materialización de pequeñas escenas teatrales, la enseñanza de alguna materia o la recolección de objetos inservibles, que eran utilizados como verdaderos fetiches por presidiarios. El entretenimiento al ser colectivo servía de puente para incluir a los “apartados” y reforzar la unión entre pares dentro del campo de prisión.

En reiterados testimonios se ejemplifica la creación de historias ficticias con personajes populares y hechos inspirados con un fin claramente humorístico. Nubia Becker recuerda: “En medio de todos estos sucesos, pasaban los días. A veces escuchaba a Lola contar sus cuentos de las mil y una noches u oía a los hombres de la celda vecina jugar al abecedario” (Becker, 2011: 43).

La narración oral se concibe como ruptura de la cotidianeidad, un paréntesis imaginativo que provoca en el oyente un “escape transitorio” del presente vivido. La sucesión de imágenes recrean un “espacio confortable” inaccesible para los torturadores.

Hernán Valdés, por su parte, comenta de esta manera las actividades de entretenimiento:

El profesor establece la continuidad de la vida cotidiana. Después de media hora de chistes decide dar algunas lecciones de aritmética a Manuel, el campesino que se muestra muy apasionado por aprender a dividir (Valdés, 1978: 126).

Sergio Bitar, considerando lo anterior, narra con claridad un episodio ocurrido al interior de la barraca:

Recuerdo, por ejemplo, el entretenido caso de Julio Palestro. Hacinados en la barraca, buscábamos formas de distraernos. Entonces Julio mantenía la atención del auditorio, describiéndonos sus experiencias culinarias (...) empezaba diciendo ¿Qué vamos a comer hoy? Y continuaba: Bueno, hoy vamos a comer... Y describía un menú: la entrada, cómo se iba a preparar, qué condimentos se le iban a agregar, a qué temperatura se iba a cocinar (...) Se producía una risotada permanente y un estado de ánimo alto. Aun en estas condiciones, comiendo solo porotos y sintiendo hambre, encontrábamos formas de crear un buen humor (Bitar, 2009: 94)

Ya sea a través de los cantos e historias, o mediante la enseñanza didáctica, la cohesión y el sentido de pertenencia a un grupo impulsaban el proceso de humanización indispensable para el mantenimiento de dignidad. Tal como lo especifica Miguel Lawner, detenido también en Isla Dawson:

Jorge Tapia efectuó números de ilusionismo, Aniceto Rodríguez cantó, con fuerza inusitada, la vieja canción revolucionaria norteamericana “Si tuviera un martillo”, y solo le faltó terminarla con el puño en alto, mientras fijaba en la guardia una mirada iracunda. Enrique Kirberg se presentó como un ventrílocuo, manejando a Osvaldito Puccio como su muñeco (Lawner, 2012: 79).

La no equivalencia de un sujeto por otro en el marco de estas actividades, reflejaba la particularidad de cada hombre en cuestión. La asignación de “roles” no excluía a nadie, incluso aquellos que no tenían ninguna habilidad específica, compartían y colaboraban en distintas actividades.

6. A modo de conclusión

¿Cuál es la validez de una resistencia con contenido moral? Empezaremos señalando que la moral de la resistencia es congruente con el comportamiento de los testimonios vistos, ya que su desarrollo se debe a una práctica moral sujeta a un deber interno más que a un interés particular. La pretensión de universalidad se vio expresada sobre todo en los casos en que el testimonio recogía experiencias donde el ser humano era visto como un “no equivalente”, esto, de acuerdo a la dignidad racional especificada por Kant. Pero también la dignidad es el efecto de seguir leyes morales limpias de fines específicos, donde surja genuinamente el encuentro con un “otro” que antes era visto como pura hostilidad. La universalidad, por lo tanto, es incondicionada al excluir pretextos o motivos, pero es también el marco regulador y el horizonte moral sobre el que hay que actuar para evitar los llamados imperativos hipotéticos, que tanto advertía el filósofo alemán.

Como segunda idea se sostiene la posibilidad de una moral de este tipo, pues lo que está en juego es el proceso de humanización indispensable para la resistencia, que entra en pugna con la serie de maltratos recibidos, especialmente en la tortura. En la moral de la resistencia se reafirma el cuerpo como sustrato identitario y se asume una participación colectiva.

La aplicación de la segunda fórmula del imperativo categórico en las distintas experiencias relatadas, permite esbozar cuatro conclusiones fundamentales:

- 1) Las acciones morales se materializan en un concepto de humanidad como fin en sí mismo.
- 2) Este fin en sí mismo toma como base el principio de dignidad que subyace en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como principio de no equivalencia del ser humano con otra cosa o medida.
- 3) La dignidad se da entonces en el encuentro solidario intersubjetivo y en la cohesión grupal por medio del entretenimiento.
- 4) En ambos casos se reafirma el valor del cuerpo (Antelme), la aplicación formal de conductas morales (Kant) y la materialización de virtudes cotidianas (Todorov).

La identidad narrativa que fue construyéndose en el devenir de los relatos tiene un carácter fragmentario, a la particular asimilación de los castigos sufridos y a la variada biografía con que cada individuo se enfrentaba a los campos de prisión y tortura, se suma un “principio de incertidumbre” que diluía una representación clara del futuro. En efecto, las fuerzas deshumanizadoras direccionaban todo al “presente concreto”, y en ese eje temporal ocurría el intento de cosificar al hombre como mero receptor de dolor. Frente a esto, las resistencias que involucran comportamientos morales (no las únicas) pretendían ir en un sentido inverso al mantener y/o salvar lo que aún quedaba de humanidad en el presidiario: una dignidad sujeta a principios formales y no a condicionamiento como el partido político, la edad o el estrato social.

¿Es posible afirmar entonces el triunfo de la resistencia y la derrota de la abyección? En modo alguno, cada relato es una unidad válida en sí misma, una identidad que se destruye y se construye constantemente. Atender el análisis testimonial desde esta perspectiva ética nos entregará un nuevo enfoque interpretativo sobre una etapa histórica que involucró a Chile y al resto del continente.

Bibliografía

- Antelme, R. (1996). *La especie humana*. Santiago: LOM Ediciones.
- Becker, N. (2011). *Una mujer en Villa Grimaldi*. Santiago: Pehuén.
- Bitar, S. (2009). *Dawson Isla 10*. Chile: Pehuén.
- Casassus, J. (2013). *Camino en la oscuridad*. Chile: Random House Mondadori.
- Cassirer, E. (1993). *Kant, Vida y Doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (2011). *El hombre en Busca de Sentido*. España: Editorial Herder.
- Goldmann, G. (2012). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Kant, I. (1975). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Montealegre, J. (2003). *Frazadas del Estadio Nacional*. Santiago: LOM Ediciones.
- Lawner, M. (2012). *Retorno a Dawson*. Santiago: LOM Ediciones.
- Reszczyński, K. Rojas, P. & Barceló, P. (2013). *Tortura y Resistencia en Chile*. Santiago: Ediciones Radio Universidad de Chile.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI editores.
- Santos, J. (2015). La tortura: todo es cuerpo. *Revista de la academia* 20, 27-45.
- Todorov, T. (2009). *Frente al Limite*. México: Siglo XXI editores.
- Valdés, H. (1978). *Tejas Verdes. Diario de un campo en Chile*. Barcelona: Editorial Laia.

Notas

1. Principales centros de detención y tortura en Chile durante la década de los setenta.
2. Paradigmático es el estudio del periodista Javier Rebolledo, quien desde la publicación de su libro *La Danza De Los Cuervos* (2012) revela el mecanismo que opera al interior de los recintos de detención y tortura durante la dictadura militar.
3. Véase *Tiempo y Narración*, capítulo 3, Mímesis I
4. Movimiento de izquierda revolucionario, grupo político de extrema izquierda fundado en 1965 y perseguido durante la dictadura militar.
5. Objetos cotidianos en los cuales se mandaba información de los prisioneros al exterior.
6. Organizador ruso de un escape masivo de judíos durante la segunda guerra mundial.