VIOLENCIA, MITO Y RECONCILIACIÓN

Pablo Ortúzar Madrid[1]

Dedicado a Carlos Ortúzar Aldunate (1950-1978)

Introducción

A cuarenta años del golpe de Estado de 1973, ocurrido en un clima "objetivamente propicio a la guerra civil"[2] y que vino a interrumpir un proceso progresivo de enfrentamiento entre civiles y la disolución de la institucionalidad, mirar hacia atrás y pensar en el largo ciclo político de violencia que se abre en Chile en los años 60 parece una obligación. Esta obligación nace de que, a pesar de lo traumático del período –y quizás por lo mismo– no se ha reparado en él con la suficiente distancia como para superar el testimonialismo y maniqueísmo que nos dejó la generación pasada, cuyo fin, comprensible, fue buscar la justicia y la reparación antes que la reflexión.

Tomar distancia, entonces, ahora que podemos, es el objetivo de este breve ensayo. Y tomar distancia frente a la violencia significa buscar un punto de vista no partisano para reflexionar sobre ella. Es el punto de vista de la reconciliación.

Para aproximarnos a él, trataré de ir construyendo un diálogo entre la teoría y los hechos ocurridos en Chile. Por lo mismo, le pediré paciencia al lector durante el inicio más bien abstracto del artículo, cuyo sentido irá quedando claro en la medida en que dichas categorías sean puestas en juego para entender la situación actual de Chile.

---

1 Antropólogo Social, Universidad de Chile. Magister en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile. Profesor de Antropología Económica, ISUC. Director de Investigación del Instituto de Estudios de la Sociedad.

2 *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago de Chile: Secretaría de Comunicación y Cultura. Ministerio de Secretaría General de Gobierno. Tomo I. 1991, p. 38.

El diagnóstico presentado, en líneas generales, es que en Chile se ha instrumentalizado míticamente el ciclo de violencia política vivido en el contexto de la guerra fría, no existiendo una visión realmente crítica del periodo, sino un intento constante de victimización de cada bando donde se culpa al otro de encarnar el mal. Una visión mítica y maniquea del pasado como esta permite generar legitimidad para ciertos grupos políticos, pero al costo de encubrir la violencia y sus mecanismos, evitando que podamos reflexionar sobre lo ocurrido desde una perspectiva no partisana y dejando abierta la puerta para el surgimiento de nuevas violencias, incluso en nombre de las víctimas del pasado.

Como alternativa, finalmente, propongo asumir, como país, el deber de una crítica reflexiva de aquella época desde la perspectiva de la violencia misma y no desde la de un bando u otro, y abandonar la peligrosa pretensión de usar a las víctimas del período como instrumento para la fundación del orden actual.

1. La constitución simbólica del orden social

El ser humano no puede vivir sino en sociedad, pero la constitución de las sociedades en las que vive no es un hecho natural, sino cultural, siendo una cultura una determinada forma de los vínculos dotada de sentido, el cual es producido simbólicamente, siendo el hombre "un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido".[3] La pregunta por la configuración del mundo simbólico en que habitamos es la pregunta por la fundación de ese orden, es decir, por el origen de la normatividad en los grupos humanos.

Según René Girard, la explicación de los mecanismos del orden estaría en el deseo mimético, es decir, el deseo imitativo referido a otro, a un "modelo". El deseo mimético "elige el modelo más que el objeto (...) es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar de los apetitos puramente rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad".[4]

El crecimiento de la maquinaria mimética –la imitación recíproca, la generalización de la imitación y la consiguiente rivalidad en torno al objeto de de-

3 Geertz, C.; *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005, 13ª Ed., p. 20.

4 Girard, R., *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta, 2006, p. 53.

seo– van concentrando "una energía de conflicto que, de forma natural, tiene tendencia a desplegarse y a implementarse por todos lados".[5]

El mecanismo victimario, en tanto, es la salida a estas crisis y opera por "la convergencia de toda esa cólera, de toda esa rabia colectiva en una víctima (inocente) designada por el mimetismo mismo y adoptada en forma unánime (...) el asesinato del chivo expiatorio pone punto final a la crisis por el hecho mismo de ser unánime" y, por este medio, "la mímesis rivalizadora y conflictiva se transforma, espontáneamente y automáticamente, en mímesis de reconciliación (...) pues si bien los rivales no pueden entenderse acerca del objeto que todos, en común, desean, en cambio sí que se entienden maravillosamente al posicionarse contra una víctima que todos aborrecen por igual". Luego del asesinato, la paz se establece por un tiempo en la comunidad, la cual no se atribuye a sí misma el mérito de la reconciliación, sino que es vista como "un don gratuito que dimana de la víctima", la cual, entonces, se convierte en una divinidad en el sentido arcaico, es decir, "en una deidad todopoderosa para el bien y para el mal".[6]

La cultura, entonces, se desarrolla a través del ritual de repetición deliberada y planificada de ese momento sacrificial. Es decir, se desarrolla a través del rito. Para intentar evitar los episodios imprevisibles –y frecuentes– de violencia mimética "las culturas organizan momentos de violencia planificados, controlados, en fechas fijas, ritualizados (...) repitiendo sin cesar el mismo mecanismo del chivo expiatorio, sobre víctimas de recambio, el ritual se convierte en una forma de aprendizaje".[7]

El mito surge para cubrir y explicar lo que ha ocurrido, especialmente esta contradicción entre el carácter maléfico de la víctima sacrificial –el chivo expiatorio– y el hecho de que con su muerte haya traído la paz y la reconciliación. Así, "es concebible que una víctima aparezca como responsable de las desdichas públicas, y eso es lo que ocurre en los mitos, al igual que en las persecuciones colectivas, pero la diferencia reside en que exclusivamente

5 *ibid*. p. 62.

6 Girard, R., *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 62-64.

7 *ibid*. p. 67.

en los mitos esta misma víctima devuelve el orden, lo simboliza e incluso lo encarna".[8] Lo sagrado entonces, en su dimensión tanto ritual como mítica, surge a partir de la experiencia real, concreta, del sacrificio humano, que sin embargo queda velada en el mito y en la representación ritual, "al pasar a la violencia mítico-ritual, la violencia se desplaza hacia el exterior y este desplazamiento posee, en sí mismo, un carácter sacrificial: disimula el espacio de la violencia original, protegiendo de esta violencia al grupo en cuyo seno debe reinar una paz absoluta".[9]

El mito, así, explica el orden y la paz que goza la sociedad, ocultando su origen violento y proporcionando "la red de significaciones mediante la cual se piensa y se explica el mundo en su totalidad".[10] Al hacer esto, fija un orden, una norma, y la sustenta en lo sagrado.

3. De la violencia al mito, del mito a la ideología y de la ideología a la violencia

La eficacia del mito y del rito para mantener la paz en las sociedades primitivas se va perdiendo con el paso del tiempo. Esto permite la innovación cultural, ya que los seres humanos se ven cada vez menos atados a la tradición por el temor sagrado. El "poder mágico" del que habla Bertrand de Jouvenel es sustituido por teorías cada vez más seculares sobre su origen y legitimidad, que no por ello dejan de estar fundadas en nociones religiosas.[11]

El origen de este proceso es atribuido por Girard a la revelación cristiana, que, según él, devela el mecanismo sacrificial y, por tanto, expone lo que estaba oculto en todos los mitos y ritos de la antigüedad: el asesinato de una víctima inocente. El efecto desmitificante de tal revelación, prosigue Girard, se extiende a lo largo de la historia hasta nuestros días, dejándonos en una situación en la cual la violencia generalizada y su alternativa, "la abstención

8 Girard, R., *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama. 1986, p. 60.

9 Girard, R., *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1983, p. 258.

10 Ansart, P., "Ideologías, conflictos y poder" en Eduardo Colombo (editor) *El imaginario social*. Montevideo: Nordan, 1993. p. 95.

11 Ver Schmitt, C., *Political Theology.* Chicago: Chicago UP, 2005, p. 36. y Jouvenel, Bertrand de. *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid: Unión Editorial, 2011.

completa de represalias",[12] aparecen frente a la humanidad como una decisión cada vez menos cubierta y encubrible por el mito.

Otros atribuyen esto a la progresiva diferenciación funcional de la sociedad y a la especialización y tecnificación que terminan por reducir las certezas del hombre y trastocar su capacidad de generar expectativas confiables respecto al futuro y el sentido de la vida ("la soledad", en Arendt), lo que lleva a los hombres a buscar seguridades absolutas en doctrinas que se reclaman como "objetivas". Ambas explicaciones, en todo caso, no se contradicen.

La paradoja que se constata es que la pérdida progresiva de la eficacia sacrificial hace que la violencia se vuelva más difícil de controlar y de justificar al mismo tiempo. La ideología surge entonces como un sustituto del mito y la organización cada vez más compleja de la sociedad se da de la mano con una creciente posibilidad de ejercer la violencia en una escala antes nunca vista. El proceso es interesante pues las nuevas ideologías seculares denuncian a las religiones como mitos infundados y se les remplaza por creencias a las que se exige una total e irreflexiva sumisión, pero que ya no tienen el mismo poder pacificador del mecanismo sacrificial primitivo.

La necesidad de generar seguridades absolutas en contextos de crisis hace que la forma religiosa que adoptan las ideologías sea salvífica: esto es, que prometa la redención de la humanidad, pero además, dada la negación de lo trascendente, que la promesa de esa redención para los "elegidos" o "fieles" sea terrenal, inmanente y que se ponga al "enemigo", al "infiel" como obstáculo para la salvación, en contra del cual deben movilizarse todo tipo de recursos.

Voegelin llamó "gnosticismo" a este tipo de doctrinas y afirmó que la especulación gnóstica "superó la incertidumbre de la fe al apartarse de la trascendencia y dotar al hombre y a su radio de acción intramundano del significado de realización escatológica" y, en la medida en que esa inmanentización avanzaba en la experiencia, "la actividad civilizacional se convirtió en una tarea mística de autosalvación"[13] cuyo objeto era la transformación de la naturaleza humana y la transfiguración de la sociedad.

---

12 Girard, R., *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz, 2011, p. 16.

13 Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz. 2006, p. 158.

El producto de esto fueron los totalitarismos y sus ideologías, "culminación de la búsqueda gnóstica de una teología civil".[14] En sus propuestas "el lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido como medio de traducir la ley del movimiento de la historia o de la naturaleza en realidad", terror cuyo objetivo es "la fabricación de la humanidad".[15] Conduciendo así la política gnóstica, por su indiferencia respecto a la estructura de la realidad, a la "guerra permanente".[16]

4. El caso chileno

El ciclo de violencia política sufrido por Chile en el siglo XX en el contexto de la Guerra Fría nunca ha sido abordado seriamente desde la perspectiva de la violencia misma y sus mecanismos. Los análisis suelen ser simplemente partisanos y orientados a culpar "al otro" de empezar las agresiones. El resto no es más que testimonialismo victimal, el cual se volvió especialmente importante dado que muchos en la derecha, de buena o de mala fe, negaban que fuera cierto que estos hechos de violencia hubieran siquiera ocurrido.

Rara vez, por lo demás, se atiende a los antecedentes prácticos e ideológicos de las manifestaciones más radicales de la violencia, dando la impresión, finalmente, de que sólo la violencia física ejercida por agentes del Estado fue real y, además, que ésta y el clima que hizo posible la indiferencia de millones de chilenos ante ella hubieran surgido de la nada o bien de fuentes exclusivamente extranjeras.

El argumento que se utiliza normalmente para este recorte selectivo del ciclo político apunta a lo excepcional de la violencia de Estado y a la supuesta eficacia simbólica de mostrar estos actos de violencia fuera de todo contexto, fijados en la eternidad como inexplicables, de modo que el horror que inspirarían, nos dicen, sería preventivo respecto a nuevos hechos de violencia, además de creer que explicarlos, contextualizarlos, sería algo parecido a justificarlos. Hay en ello una creencia sincera de muchas personas, pero también interés político por parte de sectores de una izquierda que se encontraba, en ese tiempo, totalmente dispuesta a ejercer la violencia como instrumento de

14 Ibíd.p. 196.

15 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza. 2006, p. 623.

16 Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz. 2006, p. 207.

transformación social, y que, de hecho, muchas veces la ejerció, amenazó en forma creíble con ejercerla o justificó teórica y políticamente su uso.[17]

El problema, como advierte Girard, es que la preocupación por las víctimas "se ha convertido en una competencia paradójica de rivales miméticos, de oponentes que constantemente intentan derrotarse (...) las víctimas que más nos interesan son siempre aquellas que nos permiten condenar a nuestros prójimos. Y nuestros prójimos hacen lo mismo. Siempre piensan primero en las víctimas por las cuales nos responsabilizan".[18] Esto nos lleva a un callejón sin salida en el cual la palabra ''reconciliación" carece de sentido.

5. La lucha por la posición sacrificial en Chile y la tentación política de reactivar la violencia

El déficit reflexivo en torno a los mecanismos de la violencia que operaron en Chile durante el siglo XX, el excesivo testimonialismo presente en la reflexión y la constitución identitaria de un sector político en base a esta memoria genera el riesgo cierto de lo que Paul Ricoeur llama "manipulación de la memoria", uno de sus tipos de abuso como instrumentalización, cuya principal característica es "la movilización de la memoria al servicio de la búsqueda, del requerimiento, de la reivindicación de la identidad".[19]

La búsqueda de la legitimidad sacrificial para una opción política a través de su identificación con las víctimas y la descalificación moral del adversario mediante su identificación con los victimarios[20] constituye un abuso instrumen-

---

17 Arancibia, P., Aylwin A., Reyes S.., *Los hechos de violencia en Chile: del discurso a la acción*. Santiago de Chile: CIDOC-LyD, 2003; Arancibia, Patricia (editora). *Los orígenes de la violencia política en Chile. 1960-1973*. Santiago de Chile: CIDOC-LyD, 2001; Dooner, Patricio. *Crónica de una democracia cansada*. ICHEH, Santiago de Chile. 1985; Dooner, Patricio. *Periodismo y política. La prensa de derecha e izquierda. 1970-1973*. Santiago de Chile: Andante-Hoy, 1989; Piñera, José. *Una casa dividida. Cómo la violencia política destruyó la democracia en Chile*. Santiago de Chile: Proyecto Chile. 2005; *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago de Chile: Secretaría de comunicación y Cultura. Ministerio de Secretaría General de Gobierno. Tomo I.. 1991.

18 Girard, R., I seen Satan fall like a lightning. New York Orbis, 2008. P.164

19 Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2010. P. 110.

20 Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2010. P. 116. Girard, René. *I seen Satan fall like a lightning*. Orbis, New York, 2008:164, Todorov, T., *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 54.

tal de la memoria que siempre resultó una tentación, y muchas veces una práctica, para la Concertación mientras estuvo en el poder y que se acentuó en la medida en que la dictadura estaba más distante y, por tanto, el valor intrínseco de "estar en democracia" era menos fuerte, debiendo ser reforzado mediante un discurso cada vez más sacrificial respecto a las víctimas y su supuesta encarnación política en la Concertación.

Estas prácticas de abuso de la memoria estuvieron, por cierto, acompañadas del despliegue de una enorme industria cultural que tiene como centro la reconstrucción mítica y maniquea del pasado de tal forma que resulte funcional a la opción política que reclama para sí la legitimidad moral de las víctimas. Durante los gobiernos de la Concertación, a través del llamado "mundo de la cultura y las artes", se relató la dictadura una y otra vez desde la óptica sacrificial. Así, se estableció una especie de relación clientelar financiando con fondos públicos prácticamente todo proyecto artístico o académico que tuviera como objetivo el reforzar la legitimidad simbólica del pacto gobernante.

Otro elemento que volvía tentadora la utilización instrumental de la memoria, al menos en los primeros años de democracia, es el hecho de que el discurso político de Pinochet –y de buena parte de la derecha con él– también funciona desde la lógica sacrificial y está cubierto de su misticismo. Así, a ratos emerge una verdadera "lucha por el espacio sacrificial" en la cual la Concertación se configura simbólicamente como una "contradictadura", lo que deriva en un enfrentamiento estéril en el cual "cada uno de los participantes intenta restaurar el orden patrio a partir de la construcción de un discurso desde los sacrificados, acusando al otro bando de ser los sacrificadores".[21]

Más allá de ello, el punto problemático de esta administración simbólica de los hechos de violencia vividos en Chile es que, tal como ha operado hasta ahora, parece tener como consecuencia, buscada o no, el sacralizar a las víctimas para usarlas como mito fundacional de un "nuevo orden", pensado justamente como constituido en la exclusión del "otro" político, asumido como victimario.

21 Ortúzar, P., Tomic C., Huneeus, S., "El mesianismo político de Augusto Pinochet y la lucha por el espacio sacrificial". *Revista Temas Sociológicos* N° 13, pp. 231-247. Santiago de Chile, 2009, p. 240.

Tal construcción simbólica permite edificar una paz precaria sobre la base de la victimización de un bando que reclama toda la legitimidad moral, como vimos, pero es incapaz de prevenir la violencia política a futuro, ya que mitifica los sucesos (prohibiendo, inclusive, la investigación sobre el contexto de lo ocurrido) y los instrumentaliza políticamente, haciendo imposible una reflexión sobre las características universales de la violencia en los grupos humanos a partir de las manifestaciones particulares de ella en un determinado período de la historia política chilena y evitando, además, la investigación de los antecedentes políticos e ideológicos de la violencia física, mostrando muchas veces a esta última como única "verdadera violencia".

El único camino de salida de esta situación es intentar pensar la violencia por fuera de la rivalidad mimética, es decir, observar el modo en que la violencia, y quienes están sometidos a ella, observan. Y llegar reflexivamente a conclusiones.

6. Pensar una reconciliación sin chivo expiatorio: Simone Weil y la guerra de Troya

Simone Weil dedica dos notables textos a la guerra de Troya. El primero es "No empecemos otra vez la guerra de Troya" (1937) y el segundo "La *Ilíada* o el poema de la fuerza" (1940). En este último nos dice, de entrada, aquello que considera más valioso del texto de Homero:

El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se retrae la carne de los hombres. El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre. Quienes habían soñado que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía en adelante al pasado, han podido ver en ese poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antaño, en el centro de toda historia humana, encuentran ahí el más bello, el más puro de los espejos.[22]

La fuerza (o violencia), nos dice Weil, hace una cosa de quien se somete a ella, incluso al extremo de lo literal, al convertirla en cadáver. Ella embriaga a

22 Weil, S., *Escritos históricos y políticos*. Madrid: Trotta, 2007, p. 287

quien cree poseerla hasta destruirlo y "termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre".[23]

Sometidos a la violencia, los hombres se convierten simplemente en magnitudes ciegas de fuerza guiadas por el odio mimético, sin objetivo más allá de los nuevos sacrificios que exigen los sacrificios pasados. Además, la violencia envilece tanto al que la hace como al que la sufre, generando espirales de venganza en los cuales ambos son sometidos al mismo (bajísimo) estándar ético, igualándose.

La autora compara entonces a las ideologías con Helena de Troya, quien fuera la excusa desproporcionada para una carnicería humana que duró diez años. Dice que ahora "son palabras adornadas de mayúsculas las que desempeñan el papel de Helena"[24] y que esos absolutos, esas entidades, en el fondo, nada quieren decir, a nada remiten, definiéndose el éxito entonces "por el aplastamiento de grupos de hombres que apelan a otras palabras enfrentadas; pues ésa es una característica de tales palabras, que viven en parejas antagónicas".[25]

Lo que Weil rescata de la obra homérica es exactamente lo que ha faltado en la reflexión respecto al ciclo de violencia política que vivió Chile en el siglo XX: la exposición de los mecanismos de la violencia actuando sobre hombres que creen poder controlarlos y que terminan, las más de las veces, aplastados por ellos, entregados a la fuerza.

7. La tesis de Fernando Atria

La idea de que la reconciliación pasaría por entendernos a todos como víctimas de la fuerza es la misma a la que, siguiendo a Weil, llega Fernando Atria en dos notables artículos.[26] Sin embargo, al concluir, propone entender el

23 *ibid*. p. 298

24 *ibid*. p. 353

25 *ibidem*.

26 Atria, F., "La hora del derecho. Los 'derechos humanos' entre la política y el derecho". *Revista Estudios Públicos* N°91, Invierno, pp.45-89. 2003; Atria, Fernando. "Reconciliation and reconstitution" en Scott Veitch (editor), *Law and the politics of reconciliation*. Ashgate, Aldershot. 2007.)

poder y la violencia como ideas opuestas, tal como hace Hannah Arendt,[27] en contra de todo lo que podría entenderse desde Girard (donde el orden se funda normalmente en la violencia) y desde Weil.

Atria, además, realiza una curiosa interpretación del pecado original, asimilándolo a la violencia fundacional y postulando, por tanto, que la redención humana sería posible a través de la construcción de una comunidad no fundada en la violencia ("el reino"). Es decir, que la redención sería política y estaría, por tanto, en manos humanas, siendo Cristo no más que una especie de portador del secreto para lograrla. En otras palabras, parece hacer una lectura inmanentista del cristianismo que dista mucho de las conclusiones de Girard y que se corresponde a lo que Voegelin, como vimos, consideraría una "teología civil", una "ideología gnóstica".

La salvedad que Atria parece hacer es señalar que esta comunidad no fundada en la violencia, al ser política, sería "contingente" (siendo su alternativa el apocalipsis); pero no se hace cargo de que la contingencia de ese orden viene dada justamente, al menos en la tradición católica, porque la estructura del ser (que incluye el pecado original, que no es "social") no es modificable por las estructuras sociales. Y que es justamente este hecho el que obliga a la prudencia y rechaza las tesis gnósticas, que en Weil y en Girard corresponden a sustitutos del mito que justifican la violencia sacrificial. Así, la lectura teológica de Atria parece mucho más cercana a Ernst Bloch[28] y la por él llamada "izquierda aristotélica",[29] que a Girard, Weil o incluso Arendt.

A diferencia de Atria, entonces, el desafío de pensar la reconciliación nos parece que implica una desmitificación de lo político que exponga su vínculo con la violencia y sus mecanismos, además de su incapacidad para modificar la naturaleza humana, que es capaz del bien, pero débil frente al mal. Esto lleva a la conciencia de la precariedad del orden y a una crítica a las ideologías que prometen la realización del sentido en el mundo.

En otras palabras, la reconciliación pasaría por entender los mecanismos

27 Arendt, H., *Qué es la política*. Barcelona: Paidós, 1997; Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.

28 Borghello, U., *Ernst Bloch: Ateísmo en el cristianismo.* Madrid: EMESA, 1979.

29 Bloch, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*. Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1966.

de la violencia humana, incluidas las ideologías gnósticas que operan como mito, y rechazarlas en el espacio público, sometiéndolo entonces a la prudencia y a la moderación. Esto significa no renunciar a la política, sino combatir la tentación de poder que le es intrínseca, asumiendo la imperfección del hombre y del mundo como un dato objetivo a partir del cual se debe buscar en conjunto la vida buena, que se da por equilibrios virtuosos entre libertad individual y exigencias colectivas, bajo el entendido de que "la política es el arte de buscar la relación óptima entre la fuerza y la ética"[30] y que, por el contrario, "los que pretenden saber todo y arreglar todo, terminan por matar todo".[31]

8. Conclusión: la reconciliación como conciencia y denuncia del poder y sus mecanismos.

Si la reconciliación significa el enfrentamiento de nuestra propia humanidad mediante la denuncia (exposición) obstinada y persistente de la lógica y los mecanismos de la violencia para alejarlos de nuestras formas de vincularnos unos con otros, sólo se hace posible a partir de la destrucción de los mitos sobre el ciclo de violencia política que afectó a Chile y la observación del mismo desde una perspectiva no partisana: la de la propia violencia, que somete a los hombres a sus operaciones.

Desarrollar una nueva perspectiva desde la violencia, exponerla, difundirla, podría ser una labor de las mismas instituciones que desarrolló la Concertación para la "memoria", pero reorientadas a la prevención de la violencia desde el estudio del pasado reciente. Asimismo, esa tarea supone abrir una nueva fuente para la industria cultural de la "memoria", orientándola hacia una reflexión probablemente más profunda que la ya desarrollada hasta el cansancio.

La alternativa, persistir en los mitos partisanos, sólo puede llevar a legitimar nuevas formas de violencia y es algo que hemos comenzado –tristemente– a ver en los enfrentamientos entre grupos políticos de generaciones nuevas, no marcadas por la dictadura, pero que disputan la posición de vengadores de víctimas.

---

30 Gómez, N., *Escolios para un texto implícito,* Tomo I. Bogotá: Villegas, 2005. P. 125.

31 Camus, A., *Moral y Política*. Buenos Aires: Losada, 1978. P. 36.

Sólo la posibilidad de entender lo ocurrido como la historia de un grupo de seres humanos sometidos al imperio de la fuerza nos obliga a fijar la atención en las víctimas y victimarios de todos los bandos como prójimos y protegernos, mediante la prudencia y la moderación, de las fuerzas del horror, sin caer en la ilusión ridícula de que ellas no habitan en algún "nosotros", sino sólo en "los otros".