



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de posgrado
Doctorado en filosofía

SACRIFICIO Y ALTERIDAD(ES) EN PERSPECTIVA NIETZSCHEANA

Carolina Eugenia Llanos Arriagada

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía

PROFESOR GUÍA: Sandra Baquedano Jer

SANTIAGO DE CHILE

Septiembre, 2023

Resumen

La investigación que a continuación se presenta, tiene por objetivo profundizar las nociones de lógica sacrificial y las alteridad(es), a partir del concepto de “frontera”, entendida como espacio liminal o umbral que separa y al mismo tiempo reúne, en el marco del nihilismo global. Se comienza desde la idea que señala que el nihilismo anunciado por Nietzsche es hoy un nihilismo planetario, que avanza mediante la depreciación de la vida en sus diversas manifestaciones, el cual se sostiene entre otros elementos, a partir de los usos de una lógica sacrificial, la cual habría sido reconocida por el autor y que desde la modernidad comienza a mutar hacia una matriz específica que se reafirma desde una subjetividad sacrificial. La tesis que se pretende demostrar, corresponde a cómo esa lógica sacrificial ha configurado una trama de elementos que impactan en el proceso de supresión de diferencia y borramiento de la alteridad. A partir de la nominación de alteridad(es) en un gesto por rescatar su pluralidad, se pone de relieve cómo un pensamiento de la resistencia, la tensión y el tránsito, configurarían un espacio de “entridad” en el sentido de *zwischen*, que permitiría habilitar y potenciar las alteridad(es), cualidad de pensamiento acogida por los Estudios Críticos de Animalidad (ECA) y el pensamiento decolonial fronterizo. Entre los principales hallazgos de la investigación se encuentra el fortalecimiento de la filosofía nietzscheana a partir de las nociones abordadas; la reconstrucción de una trayectoria posible entre la filosofía nietzscheana y posnietzscheana desde un “pensamiento menor” y la profundización de la crítica nihilista como apertura de pensamientos habilitantes de las alteridad(es) en clave latinoamericana.

Abstract

This research aims to deepen the notions of sacrificial logic and alterterity(ies) , based on the concept of "border", understood as a liminal space or threshold that separates and at the same time brings together, within the framework of global nihilism. It begins from the idea that the nihilism announced by Nietzsche is today a planetary nihilism. The nihilism which advances through the depreciation of life in its various manifestations, which is sustained among other elements, from the uses of a sacrificial logic, which would have been recognized by the author and that since modernity begins to mutate into a specific matrix that is reaffirmed from a sacrificial subjectivity. The thesis to be demonstrate is how this sacrificial logic has configured a series of elements that have an impact on the process of suppression of difference and erasure of alterity. From the nomination of alterity(ies) in a gesture that rescues its plurality, it is remarked how a thought of resistance, tension and transit, would configure a space of "enternity" in the sense of *zwischen*, which would enable and empower alterity(ies). This quality of thought is received by Critical Animal Studies (CAS) and border decolonial thought.

Among the main findings of the research is the strengthening of Nietzsche's philosophy based on the notions approached, the reconstruction of a possible trajectory between Nietzschean and post-Nietzschean philosophy from a "minor thought", and the deepening of nihilist critique as an opening of enabling thoughts of alterity(ies) in a Latin American perspective.

Índice

I.	Introducción: problematizar el nihilismo desde el sacrificio y las alteridades(es).....	8
II.	Primera Parte: Lógica sacrificial.....	23
	Capítulo 1: El problema del sacrificio que plantea el pensamiento de Nietzsche: la matriz sacrificial de la modernidad y su proyección al mundo contemporáneo.....	24
	Capítulo 2: Del sacrificio como institución social al sacrificio como subjetividad: la moral de la renuncia y la memoria sacrificial.....	52
	2.1 El sacrificio como institución social y la introyección del sacrificio.....	59
	2.2 Moral de la renuncia para una subjetividad sacrificial.....	67
	2.3 La memoria sacrificial.....	83
	Capítulo 3: El dispositivo sacrificial: fuerzas activas y reactivas en la constitución de cuerpos y procesos de subjetivación.....	93
	3.1 Subjetividad del “humano” endeudado.....	97
	3.2 La subjetividad heroica.....	102
	3.3 El dispositivo sacrificial como expresión de fuerzas reactivas.....	109
	3.4 Violencia sacrificial.....	112

Capítulo 4: El origen y la jerarquía: ruptura y transgresión como fuga de la lógica sacrificial.....	119
4.1 Ruptura y transgresión a partir del momento del trance.....	123
4.2 El Dios autosacrificado y el sacrificio de sí.....	130
4.3 Origen y jerarquía, lo que puede como posibilidad de subversión.....	133
III. Segunda Parte: Alteridad(es).....	140
Capítulo 5: Las alteridad(es) como potencia y pluralización de la vida: la provocación nietzscheana.....	141
Configuraciones e imaginarios para una filosofía de la alteridad nietzscheana:	
5.1 Alteridad(es) como disposición de pensamiento: re-sistencia, tránsito, entridad.....	145
5.2 Alteridad(es) como subjetividad: El sujeto plural.....	153
5.3 Excurso: provocación Nietzsche o de las posibilidades de una filosofía menor para la emergencia de alteridad(es).....	164
Capítulo 6: Alteridad(es) como otredad negada: la potencia de los estudios críticos de animalidad y el pensar decolonial.....	170
6.1 <i>Animot</i> es plural, variaciones en el límite y fronteras entre animales humanos y no-humanos.....	175
6.2 Pensamiento decolonial como <i>locus</i> fracturado.....	187

Capítulo 7: Alteridad(es) como alteración: alterarse para trastocar las fronteras.....	205
7.1 La enfermedad nihilista como malestar.....	207
7.2 No-sujeto, no-lugar, no-historia: la no diferencia como línea de sombra	221
IV. Consideraciones finales.....	227
V. Referencias bibliográficas.....	231

Introducción:
problematizar el nihilismo desde la lógica sacrificial y las alteridad(es)

*De la misma manera, al capital no le importa
la destrucción generalizada de las
posibilidades de vida en el planeta, que son
precisamente las condiciones de su
acumulación...
El capitalismo en 200 años, la logrado destruir
lo que la naturaleza habría tardado milenios
en producir.*

*Mauricio Lazzarato,
El capital odia a todo el mundo, 2021*

Dentro de las diversas expresiones que el nihilismo manifiesta en nuestro tiempo presente, hay una que encontramos de manera transversal constituyéndose como una especie de atmósfera que se superpone a todo intento de pensamiento y acción, y que progresivamente va permeando las actividades que el ser humano realiza, haciéndose presente en las relaciones que entabla con el mundo y con toda otredad, esto es, una disposición de depreciación de lo que podríamos mencionar como “vital”, que se encuentra en directa relación con la posibilidad donadora de sentidos en la construcción de la realidad como horizonte de mundo. Así, es factible reconocer cómo nuestro tiempo manifiesta una compleja cualidad que resuena en la filosofía que ya no puede acceder a él como antes lo hacía, por lo que debe abrir nuevos caminos.

Por una parte, somos testigos de cómo el mundo cambia aceleradamente, al mismo tiempo que presenta ciertos aspectos que parecen mantenerse o profundizarse en el sentido

de una catástrofe estructural y global, donde lo más estable sería justamente aquella aceleración y la condición micro o infracapilar implicadas en ella. En este sentido, el temple escritural de las ideas que se presentan a continuación, está situado en dicha constatación y por ello se encuentra permeado de la necesidad de reflexionar haciéndose cargo de esas resonancias, desde una posición que acoge la pregunta que ya en 1976, realizara el escritor, filósofo y teólogo, Ignacio Ellacuría, esta es: *Filosofía, ¿Para qué?* (2001)¹.

La pregunta es en sí misma una encrucijada donde interceptan numerosas perspectivas de abordaje y más aún, infinitas posibilidades de respuestas, no obstante, el dar comienzo al escrito rememorándola, tiene por intención situar la reflexión que a continuación se desarrollará, poniendo de relieve dos aspectos que aquella pregunta deja entrever y que se relacionan de un modo directo con el sentido y disposición de aquella depreciación de la vida, ellos son por una parte, su intempestividad y por otra, su dejo nihilista. Dado que la voluntad del teólogo salvadoreño tenía relación con el hecho de poder investirnos de una perspectiva en la que el valor del pensamiento filosófico radicaría justamente, en su potencia de liberación respecto de visiones ideologizantes, así como también, en su intencionalidad vertida al ámbito social (1985), podemos hallar riqueza en la pregunta, dadas las provocaciones que al pensamiento, interpela nuestro tiempo, no sólo respecto de lo ideológico y lo social, sino que del mundo en su globalidad.

¹ Publicado originalmente en *Abra II* (1976) 42 -48, este artículo fue reeditado en 1987 y 1998, como texto para los estudiantes de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".

Así, los puntos de encuentro y distancia, entre la mirada intempestiva de ciertos planteamientos filosóficos y la sensibilidad nihilista para captar los síntomas del presente, constituyen el corazón de la encrucijada en tanto motor del pensamiento, inserto en un contexto de catástrofe global como el nuestro, de manera que la pregunta *Filosofía, ¿Para qué?*, que se ha presentado desde distintas modulaciones antes y después de la pulcra enunciación de Ellacuría, se revela como un pretexto para situar los supuestos límites en los que se desarrollará el siguiente trabajo, una especie de delimitación o contorno, el que reiterada e intencionadamente, se intentará movilizar. Las respuestas entonces, consisten en el entramado de reflexiones y perspectivas que como tránsitos, proliferan del ejercicio del pensamiento que valora la sensibilidad nihilista al momento de reflexionar sobre el presente y su lugar en la historia, permitiendo evidenciar cada vez, la necesidad del pensamiento filosófico.

Considerar la intempestividad de lo que aquí se pretende desarrollar a partir de la enunciación de la pregunta de Ellacuría, es visible de una manera relativamente cercana, particularmente por la recursividad de la filosofía que en su ejercicio, continuamente se piensa a sí misma y a partir de ello la relación que entabla con su tiempo. No obstante, abordar esta mirada desde un cariz nihilista, es una perspectiva que nos desafía a transitar mayores distancias y profundidades, ante las cuales se proyectará como uno de los puntos de partida en dicho tránsito, la idea de que el nihilismo europeo anunciado en el pensamiento de Nietzsche, es hoy el nihilismo planetario o global, no sólo entendido como una configuración geopolítica donde habría una planetarización de Europa, sino que más bien, en un sentido estructural, direccionado hacia la asunción de que la modernidad como

proyecto llega a su consumación, donde el nihilismo se reconoce como una particular sensibilidad de la filosofía que contribuye a leer el mundo contemporáneo, en una relación cada vez más honesta con la realidad.

Sobre el nihilismo y al considerar saberes como los de Franco Volpi (2005), se ha de reconocer que aquel tiene orígenes antiguos y es polimorfo, expresándose en materias como la política, la literatura y la teología, representando desde la mirada filosófica, un diagnóstico certero sobre nuestro tiempo, el que sería capaz de explicar la dispersión y fragmentación del mundo, en el contexto de una época caracterizada por la técnica a escala planetaria y por la crisis definitiva de los meta relatos donde el último intento de filosofía sistemática estaría dado por la propuesta hegeliana (Volpi, 2005). Según Volpi, el primer gran teórico del nihilismo en el ámbito de la filosofía es Nietzsche, quien a partir de una mirada supra histórica y al modo de crítica, articula un diagnóstico nihilista respecto al sentido y valor del mundo.

La muerte de Dios tal como la aborda el pensador, sienta entonces un importante precedente en la historia del pensamiento filosófico en occidente. Desde ahí, Nietzsche plantea la desvalorización de los valores supremos que han sido articuladores de la realidad y en consonancia con ello, interpreta a la historia de occidente como el devenir de una decadencia que inicia con el platonismo, donde aquella desvalorización de los valores sería el rasgo más característico del pensamiento europeo.

Al modo de una fuerza que se amplía y crece, el nihilismo en clave nietzscheana va afirmándose en la forma de una generalizada falta de sentido, al mismo tiempo que en la

incapacidad para otorgar otros nuevos. Pero donde el nihilismo entendido como sensibilidad para aprehender el mundo y como conciencia histórica enunciado por Nietzsche, se presenta aún como una hipótesis, que dentro de la propuesta del autor, exige el desafío de pensarlo en su forma más terrible: como el sin sentido que retorna.

No obstante y de modo contrario, esta idea de sinsentido que retorna, que clausura el mundo, que incapacita nuestra potencia donadora, y de la cual no podemos huir, hoy se encuentra lejos de ser una hipótesis. Pareciera que como humanidad nos encontráramos presos de una disposición metafísica ansiosa que no alcanza para lo novedoso y que se metamorfosea constantemente para mostrarnos un límite, cuestión que es visible entre otras cosas, en el hecho de que el sentido común, producido por la tecnocracia, choca constantemente con el pensamiento (Karmy, 2020).

Si en algún momento se interpretó el mundo como la época de la técnica, el actual agotamiento y clausura, pueden comprenderse con mayor profundidad al considerar la imbricación de dos elementos: por una parte, la aceptación del neoliberalismo como visión de mundo y por otra, la globalización como lugar de hiper conectividad y transparencia que pese a ello, posibilita la emergencia de la frontera en sus distintas acepciones.

Cuando aceptamos que el predominio en la interpretación del mundo, está atravesado por el neoliberalismo a escala global, el que entronizando la dimensión económica en desmedro de la política se erige como visión dominadora y configuradora de sentidos que constantemente nos hacen retornar al nihilismo, pareciera que las diversas expresiones nihilistas antes mencionadas por Volpi en el ámbito de la literatura, la política y la

teología, se transversalizan y emergen a la superficie con mayor fuerza, ejerciendo su dominio visiblemente en el marco de una globalización con sello nihilista o de un nihilismo globalizado, proceso que es alentado por las mutaciones en cada una de aquellas materias y por los sentidos que aporta al mundo, la mirada economicista.

En tal perspectiva, el neoliberalismo más allá de configurarse como una racionalidad particular, puede leerse como una crisis de la política –específicamente en el ámbito de la representación– que transforma el mundo (Rojas, 2019; Giorgi, 2014) mediante su clausura. Como señala Rodrigo Karmy no hay mundo sino que globo, en el sentido de que luego de la caída del muro de Berlín, presenciamos una aceleración de transformaciones sociales desenfrenadas de la incipiente sociedad de control, donde eventos históricos como el atentado a las torres gemelas o la declaración del coronavirus como pandemia junto al establecimiento de un estado de excepción a nivel planetario, profundizan un capitalismo intensivo (Karmy, 2020), donde vivimos la misma situación, pero no tenemos la misma experiencia ante ella (Galindo, 2022). De esta manera, los acontecimientos sociales se vuelven acelerantes de la racionalidad neoliberal que gobierna al mundo (Karmy, 2016) y que en palabras de Karmy, posibilitan que el mundo se manifieste como globo, en tanto dispositivo cibernético que cambia la opacidad por la transparencia, donde asistimos a la imposibilidad de la otredad, reconociendo que aquella nunca tuvo lugar (Karmy, 2020). Si bien, Karmy no interpreta el neoliberalismo desde el nihilismo, si no que más cercano a la idea de una razón neoliberal que podría vincularse a la hipótesis cibernética (Tiqun, 2013), hay otros autores como Santiago Alba Rico (2011) Sergio Rojas (2019), Ricardo Espinoza (2022), Mauricio Lazzarato (2021), Remedios Ávila (2005) o Suely Rolnik

(2019) que explicitan el vínculo entre nihilismo y capitalismo (y el neoliberalismo como una expresión de aquel), donde comprenderlo resultaría necesario para una adecuada interpretación del mundo luego del anuncio nihilista de carácter nietzscheano. En palabras de Rojas: “la aceptación del mercado, como orden a partir del cual se articula la existencia humana, conlleva de manera implícita la resignación. Esta expresa el *pathos* del vacío en el que se ha desarrollado el capitalismo en el siglo XX, llegando a consumarse en lo que hoy se denomina neoliberalismo”, perspectiva desde la cual, se entiende la contundente afirmación que señala que el neoliberalismo es la catástrofe del capitalismo, en cuanto aquel es la expresión de una sociedad organizada desde la subordinación de la política al mercado (Rojas, 2019).

Por otra parte, dice Alba Rico: “lo novedoso es una de las ilusiones modernas por antonomasia” (2011), donde la globalización entendida como un mecanismo que ensancha y acelera la interconexión mundial en todos los aspectos de la vida social asociada a la doctrina del neoliberalismo, configuraría un sistema que “conserva todas las desigualdades y elimina todas las diferencias” de lo que resultaría un “nihilismo normal, cotidiano y moralizante, incluso alegre, en un régimen del hambre que solo sabe apropiarse y cambiar un esquema de acumulación por otro” (Alba Rico, 2011).

Así presenciamos el escenario del mundo que al devenir globo, sigue manifestándose signado por la complejidad, puesto que en su totalización o hipertransparencia, aún hay elementos no-vistos, no-dichos, no-existentes, hay no-sujetos y no-lugares, que más allá de su negación, pareciera que son configurados como tales desde la indiferencia (Karmy,

2019) o para fines que justifican posiciones hegemónicas, que al mismo tiempo que entran en crisis, ramifican en otras perspectivas críticas que tienen como elemento transversal la disolución del sentido. En otras palabras, hay una voluntad negadora de vida que se sostiene mediante estrategias nihilistas, profundizándose cada vez con mayor intensidad.

Emerge entonces, el segundo elemento antes mencionado que colabora con la comprensión de la presencia nihilista en el mundo que en tanto agotamiento de la modernidad sin lugar a lo nuevo, sostiene un específico estado de cosas: esto es, el hecho de que nos encontramos ante una proliferación de fronteras a escala planetaria, que en ocasiones se manifiestan como un límite o posicionamiento de la diferencia y en otras, como punto de contacto (Mezzadra y Neilson, 2017). Así como el mundo en su sentido global y gobernado por la racionalidad neoliberal manifiestan una cualidad de flexibilidad que captura para sí cada intento de diferencia o cada modo de vida divergente respecto de los regímenes que operan hegemónicamente, el pensamiento, como contraparte racional y afectiva debe flexibilizarse y profundizarse cada vez, con la finalidad de no ser cooptado por la complejidad del mundo, hecho que se expresaría en su “agotamiento”, por eso para efectos de esta investigación, una herramienta es trabajar con conceptos relacionándose con ellos desde la mirada que propone “la frontera como método” (Mezzadra y Neilson, 2017). Se propone que ese es el potencial de la pregunta *Filosofía ¿Para qué?* que se transfigura en un sinnúmero de variaciones que desde la crítica, el malestar, la alteridad, lo abigarrado, la frontera, etc., tiene un potencial disolutivo de ese desarraigo y captura nihilista a nivel global, en cuanto nos interpela a imaginar otras relaciones vitales y otros modos de habitar que trasciendan la posición de la crítica, otros tránsitos posibles que

emergen desde la presencia de lo micro o infra y su relación-posición respecto de una frontera, en tanto más allá de su referencia geopolítica con énfasis territorial, configura sentido, el que nos sirve como punto de referencia transitorio, en medio de constantes devenires (Arellano-Escudero y Castro-Serrano, 2022). Se trata entonces, de las distintas modulaciones de la pregunta, de su sensibilidad respecto del presente, del modo de plantearla y de sus intensidades en el pensar al interiorizarse en la misma, modulaciones con las que cada vez se gana profundidad al construir una perspectiva.

Como señala Volpi, se ha de reconocer que el nihilismo nos ha dado la conciencia de que nosotros los modernos –y por extensión los contemporáneos– estamos sin raíces, y que habitamos inmersos en múltiples crisis, de que estamos navegando a ciegas en los archipiélagos de la vida, el mundo, de la historia, la política, etc. (2005). De esta manera, el para qué de la filosofía no es nunca una pregunta inocente, puesto que interpela a tomar posición.

Tales elementos prefiguran un esbozo del marco contextual en que se desarrollará la investigación que se presenta a continuación, la cual se irá fortaleciendo en el transitar reflexivo. Desde la sensibilidad nihilista, se abordará dos nociones filosóficas de gran presencia en el mundo contemporáneo, pero cuyas presencias advertidas en el plano más concreto, adquieren una pluralidad en sus expresiones respecto de las cuales vale la pena interiorizarse reflexivamente, estas son: la lógica sacrificial y las alteridad(es), las que serán abordadas poniendo de relieve cómo sus manifestaciones plurales y posiblemente difusas en el mundo contemporáneo, se juegan en su condición de liminalidad (Turner,

1985; 1988) o de frontera (Anzaldúa, 2016; Mezzadra y Neilson, 2017; Lugones, 2008, 2010, 2021, 2021a; Palacio 2019, 2020), las que se encuentran permeadas de templos afectivos, que desde una dimensión micro o infra, operan como una rotura o interrupción del “globo” en el sentido de Karmy o de lo “mundial” en el sentido de Rojas. En otras palabras, se trata de partir de lo cotidiano para adentrarse en lo más profundo, de entender que “bajo el mundo hay un planeta” (Rojas, 2019) vivo y vibrante, particularmente en lo que aún no se ha dicho, por situarse en los márgenes.

Respecto de la lógica sacrificial, se intentará responder a la pregunta acerca de si aquella pluralidad de expresiones en torno al sacrificio se debe a su persistencia fuera de un campo mítico y/o religioso o a su agotamiento y vaciamiento, que desde su imposibilidad para fijar sentido admite múltiples formas. Se reflexionará sobre las posibilidades de una subjetividad sacrificial, de una memoria sacrificial, y de su relación con la violencia y la trascendencia, así como también con una dimensión transgresora de aquella lógica; a través de interpretaciones como la de la subjetividad endeudada o la subjetividad heroica, con especial énfasis en desentrañar el cómo se ha “hecho” o configurado un régimen o dispositivo sacrificial persistente en el presente.

Del mismo modo, se transitará en torno a la noción de alteridad(es) en tanto otredad negada, alteración e intensidad, en vistas de una alteridad radical, considerándolas como una dimensión que muchas veces ha sido subalternizada en la forma de un no-sujeto, una no-historia o no-existencia, y que a partir del reconocimiento de un dispositivo o voluntad sacrificial en sentido negativo y dominador, invita a su emergencia como disrupción de

aquella. Metodológicamente, se ha decidido plantearla desde el término alteridad(des) y no solo como alteridad, justamente en reconocimiento de la diversidad de sentidos que adquiere la condición de *alter* al vincularse con su otredad en la configuración de identidades, donde será posible observar que hay todo un tránsito y gradación de elementos que pueden asumir la posición de *alter*, los que van desde diversos elementos en disputa en la propia subjetividad, hasta aquellos que resultan ser los más extraños de los extraños para el humano, como plantea Mónica Cragolini, rescatando el trabajo que realiza a partir de la noción de *zwischen* como “entridad” (2016).

Como otro modo de entender por qué se ha comenzado de la idea que señala que el nihilismo europeo ha devenido hoy nihilismo global, se afirmará entonces que tanto la lógica sacrificial como las alteridad(es), han sido categorías que podríamos señalar como determinantes en la memoria de la región latinoamericana, avasallada por una voluntad dominadora de mundo, que al igual como ocurriera con el judeocristianismo al imponerse como visión dominante sobre el mundo griego (Nietzsche, 2013), operaría una voluntad de dominio, esta vez de Europa sobre América latina, mediante su encubrimiento o invención (Dussel, 1994; Santos, 2013; O’ Gorman, 2021).

La inspiración o punto de partida como se señaló antes, y como ya se puede inferir, se sitúa en lo que tiene de intempestivo el pensamiento de Nietzsche, en su sensibilidad supra histórica que le permite aventurar el porvenir:

Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la ascensión del nihilismo. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando (2006, FP IV, p. 489).

Pero también, la inspiración surge a partir de la consideración de aspectos como la cualidad de su pensamiento, móvil y vivo, del perspectivismo de un caminante que se para en el mundo en un permanente transitar, que en palabras de Deleuze, hace de su material el “sentido y valor” del mundo, trabajando con la interpretación (2013). Pero la perspectiva nietzscheana se considerará justamente en tanto detonante y posibilidad de pensamiento, tomando distancia de su trabajo filológico o de una lectura filológica o sistemática de su obra, contrariamente, lo que interesa es recurrir justamente a aquello que al autor le perturba y contraría, en tanto alude al conflicto o a lo abismal del pensamiento, un pensar de lo monstruoso (Safranski, 2010) o lo tremendo (Rojas, 2020), donde nociones como la lógica sacrificial, las alteridad(es) y como una expresión particular de la imbricación entre ellas, la animalidad, son recursos que se ponen en juego para pensar lo imposible en tanto experiencia dislocada del mundo.

La lógica sacrificial y las alteridad(es) como sentidos existenciales y configuradores del mundo, nos enfrentan a una paradoja que mantiene separado lo múltiple en aquella hiper conectividad antes mencionada, con pretensiones de borrar la diferencia y nivelando modos y sentidos vitales, pero al mismo tiempo sosteniendo la línea que separa. Considerar aquellas nociones comenzando desde la óptica nietzscheana y mirando más allá, proporciona la riqueza del perspectivismo y su mirada crítica, pero también una ganancia en el terreno de la irracionalidad y los afectos, en una especie de consigna que señala, “donde falta el sentido, se pone el cuerpo” (Galindo, 2022), como respuesta al temple nihilista de nuestro tiempo, tensionando hacia la emergencia de afectos de resistencia, contrapuestos a la racionalidad neoliberal.

La lógica sacrificial y las alteridad(es) serán abordadas en esta investigación desde consideraciones perspectivistas, considerando el temple nihilista, donde este ya no refiere a una hipótesis, sino que al suelo filosófico del presente, donde el énfasis en la frontera o liminalidad (como habitar el umbral, no estar en un sitio ni en otro), admite la presencia de máscaras sacrificiales y la potencia de alteridad(es) que pretenden subvertir su condición de subalternidad constituyéndose cada vez en aquella confrontación, sin necesidad de cristalizar en estructuras o categorías de pensamiento identitarias. No es posible pensar en alteridad(es) en sentido tradicional cuando se comienza desde la mirada intempestiva nietzscheana, más bien debemos hablar desde la pluralidad y multiplicidad, del *siempre eres otro* (Quintana, 2010), de un “acogimiento” que nace en lo profundo del pensar desde el carácter abigarrado de su alma y sus instintos (Kofman, 2003), por eso el gesto es comenzar desde el pensamiento de Nietzsche para luego abrir caminos que permitan sostener ese tránsito que se interioriza en el pensamiento de las alteridad(es).

Las alteridad(es), en cuanto “distancia intratable con lo otro” (Michelson, 2022) se posicionan como aquello que aunque esté cerca, no se termina de conocer y no se puede aprehender mediante conceptualización y que por tanto se escurre de ser cooptado y capturado desde las posiciones hegemónicas, por lo que en su dinamismo, las alteridad(es) se valen de cierta resistencia que la separa de ser una diferencia y la vuelve más radical que aquella, puesto que no se reduce a contraparte y escapa del binarismo, y en ese sentido no busca acuerdo ni pacificación, sino que se expresa como intensidad (Michelson, 2022). Como dice la psicoanalista “existe no más” y por eso pareciera que

huimos de ella, donde la dimensión *alter* muestra “ese lugar vacío, que permite el encuentro y a la vez la diferencia”.

En tal dirección, las experiencias de alteridad(es) posibilitarían una relación distinta a la que la lógica sacrificial y su manifestación mediante máscaras sacrificiales han evidenciado a través de la historia. Mientras que esta última se valdría de la diferencia para establecer una jerarquía que admita dominación y con ella avasallamiento que se expresaría en la depreciación de la vida inicialmente mencionada, las alteridad(es) también tendrían la diferencia como un elemento constitutivo a la base, pero donde esa diferencia se da en función de lo múltiple en devenir, como una expresión de lo vital, que en cierto sentido nos remite a una dimensión plural y exuberante de la vida. Por consiguiente, la condición y cualidad de *alter* vista desde el sentido y valor de la misma, nos direccionaría por una parte a entender la transitoriedad de las máscaras y de toda configuración jerárquica en la relación de poder, así como también, a entender que la vida no puede totalizarse para ser aprehensible, y para resguardarla precisamos caminos de heterogenización y devenir de lo múltiple. Puesto que ella se compone de “regiones inaccesibles a la semiología o al conceptualismo, porque son ligeras y fluidas” (Duvignaud, 1997, p. 45). De esta manera, la relación entre la lógica sacrificial desarrollada en el primer apartado y las alteridad(es) desarrolladas en el segundo, se juega en el reconocimiento de que los usos sacrificiales encubren las alteridad(es) y justamente en el abandono, subversión o apropiación de los elementos que componen dicha lógica sacrificial, se abre un espacio posible para las experiencias de alteridad(es) como vía de acceso a esas regiones vitales que no admiten dominación.

PRIMERA PARTE
LÓGICA SACRIFICIAL

1. El problema del sacrificio que plantea el pensamiento de Nietzsche: la matriz sacrificial de la modernidad y su proyección al mundo contemporáneo

*Por eso Nietzsche
puede pedir al hombre del presente
su más alto sacrificio*

*Diego Sánchez Meca,
En torno al Superhombre Nietzsche y la
crisis de la modernidad, 1989*

Dentro de las diversas modulaciones que la crítica nietzscheana expresa en torno a la cultura, hay un matiz asociado a la noción de “sacrificio” y al acto de “sacrificarse” presente en su obra, que es poco explorado, más bien asumido, y que de considerarse, puede aún mostrar aperturas acerca de las problemáticas que se presentan para el pensamiento en el mundo contemporáneo. Si bien, en los escritos nietzscheanos, el sacrificio no se aborda como uno de los grandes tópicos que el pensador aporta al desarrollo de la filosofía, ni tampoco hay un tratamiento recurrente que sea directamente reconocible como ocurre con otras nociones abordadas por el autor, aquí se propone que la idea de lo sacrificial y que el entramado en que ella aparece, resulta fundamental para la comprensión de su pensamiento, y más aún, para el desarrollo del mismo, en tanto se presenta desde diversas perspectivas a lo largo de su obra, para tematizarse con una mayor claridad en el “umbral de la última transformación de su pensamiento” (Salomé, 2005). No obstante, lo que resulta más interesante, es que lo sacrificial opera en el pensamiento

nietzscheano, como un elemento subyacente en el diagnóstico con que el pensador lee su tiempo, lectura que le permite la radicalización de la crítica y a los pensadores nietzscheanos, la extensión de la misma, al tiempo presente.

Al recorrer la obra nietzscheana, resulta factible afirmar que lo sacrificial constituye un elemento movilizador de su pensamiento, donde lo relevante que aquí se pretende rescatar, sería la problematización que Nietzsche realiza *contra* la matriz sacrificial, específicamente de la modernidad, que sin ser enunciada como tal, es posible de identificar al considerar elementos abordados por el autor, tales como la culpa, la trascendencia religiosa del judeo-cristianismo, la transvaloración de los valores, el juego de fuerzas de la voluntad de poderío o el *Übermensch*. En todos ellos, encontramos *nuances* de lo sacrificial, sea entendido como una acción que comporta o se relaciona con cierta violencia, con la participación de lo sagrado, con la moral de la renuncia, con un aspecto fundacional en la instauración de sentido, con un esfuerzo o meta, incluso con la ganancia o pérdida como un gasto de sí, en vistas de una mejoría. Polifonía de sentidos en torno a lo sacrificial, desde una filosofía por excelencia perspectivista, donde justamente este perspectivismo nietzscheano, viene a dotar de diversos sentidos y significaciones, aquello reconocido como elemento sacrificial.

Para identificar la perspectiva crítica nietzscheana *contra* la matriz sacrificial de la modernidad, se demostrará entonces, que efectivamente hay un uso de la noción, un abordaje y un tratamiento de lo sacrificial lo suficientemente consistente, a partir de lo cual es factible abrir un camino de pensamiento. De manera que, lo que se pone en juego

en esta investigación, junto con identificar el elemento sacrificial en el pensamiento nietzscheano, es la pregunta sobre el agotamiento o la persistencia del mismo para un pensar del tiempo presente, así como también, la consideración acerca de en qué términos esto ocurriría. Se pretende pensar sobre su desaparición o aparición mediante máscaras; su total vaciamiento o los posibles nuevos sentidos operando desde diversos intereses que se manifiestan como vestigios, en su acepción de memoria, huella y ruina; que aún tendrían incidencia en el ámbito de lo vital.

En otras palabras, el punto de partida para la reflexión en este apartado es lo sacrificial en perspectiva nietzscheana, considerado como un punto de inflexión histórico, en tanto aquí se presenta una importante modificación en el modo de comprender el sacrificio, que además de la negación de la trascendencia, implicaría una sutílización del mismo, mediante su introyección. Esto porque desde la lucidez que aporta la mirada nihilista que lo devela como ficción y a partir de la muerte de Dios con la que se genera el desplazamiento desde la trascendencia hacia la inmanencia del mismo –suponiendo que lo sacrificial pueda abordarse separado de su trascendencia–, hay que reconocer un nuevo encuadre. Por otra parte, se pretende ampliar la mirada a algunas de las recepciones del pensamiento nietzscheano, en vistas de considerar las implicancias de aquello en el plano de las corporalidades y subjetividades.

Aunque la relación de lo sacrificial con lo religioso, históricamente se ha planteado en directa conexión en cuanto a su génesis y desarrollo, y aunque Nietzsche dedica mucho tiempo a pensar en la crítica a la religión judeo-cristiana, no se trata aquí de reducir el

elemento sacrificial al ámbito religioso, más bien, de modo contrario, se intenta una aplicación de la misma genealogía nietzscheana al modo de una crítica cultural, en tanto se persigue desentrañar un orden simbólico, propio de un tiempo histórico, al cual subyace un modo de interpretar el mundo (Safranski, 2010). Esto porque se comienza de la sospecha, acerca de, si efectivamente la secularización que ocurre con la muerte de Dios es radical o si existe la posibilidad de que aún queden vestigios que perpetúen la valoración de aquella trascendencia tan persistentemente presente en la historia de la humanidad, es decir, el lugar del Dios, como elemento articulador en la interpretación del mundo.

Para reconstruir el modo en que el autor se relaciona con “lo sacrificial”, es relevante debido a su perspectivismo, considerar la orgánica de su pensamiento, el modo como va apareciendo este elemento en el desarrollo de su obra, sus matices y tematizaciones. Se reconocen entonces diversas intensidades –al menos tres– donde algunas de ellas están relacionadas con una manifestación de la noción y un uso muy específico, principalmente relacionado con la moral judeo-cristiana. Una segunda intensidad, en la que hay una mayor tematización y desarrollo, asociada fundamentalmente al *Übermensch* y a la voluntad de poder; donde la no consideración de “lo sacrificial” imposibilitaría dimensionar las ideas que busca transmitir el autor, por lo que abordarla se vuelve necesaria. Finalmente, encontramos aquellas intensidades donde la alusión a lo sacrificial no es directa nominalmente, pero en las que alcanza una mayor potencia, en tanto inefable, inédito o supuesto, donde igualmente habría presencia de aquello. Con esto se alude principalmente, a la perspectiva histórica particular del autor.

Si se asume, como un recurso metodológico, que hay periodos en el pensamiento de Nietzsche, donde generalmente se ha reconocido cuatro de ellos: juvenil, ilustrado, Zarathustra, madurez (Fink, 2000) o juvenil, filológico, madurez I y madurez II (Sánchez Meca, 2016); es factible afirmar que “lo sacrificial” va tomando cuerpo de manera progresiva, hasta su consolidación hacia el desarrollo de la voluntad de poder, muy probablemente como un rasgo de aquella –parte de lo que interesa indagar–, así como también, como un componente necesario y casi destinal para la realización del *Übermensch*, en tanto meta a lograr (en sentido nietzscheano).

Durante el periodo juvenil –siguiendo los períodos del pensamiento nietzscheano establecido en las ediciones de SEDEN– la palabra sacrificio no aparece mayormente enunciada, ni lo sacrificial tematizado como lo hará posteriormente. Aquí las referencias al sacrificio son minoritarias y están asociadas a una mirada histórica y de interés filológico, que se concreta al interiorizarse en la mitología, donde el sacrificio se considera como “anatema” ligada al tributo, donde el sacrificio celebra la co-pertenencia de hombres y Dioses en el uso compartido de la ofrenda” (Nietzsche, 2008, FPII 2013, p.1033) a lo que Nietzsche llamó “banquetes sacrificiales”, para diferenciarlos de los sacrificios de aniquilamiento, los que consisten en “la aniquilación de lo que es hostil a la divinidad” (Nietzsche, 2008, FP II 2012, p.1033) que ponían énfasis en la “purificación”, donde además aparece la figura de la “víctima sacrificial”. A partir de esto, es posible constatar cómo el autor se interesa por conocer ritos sacrificiales de diversas culturas, por ejemplo: en culturas como las de México y Perú (Nietzsche, 2014, OC III, p. 598), otros asociados a los rituales dionisiacos, al Mollok y el judeo-cristianismo.

Otro elemento interesante que remite a este período juvenil, es cuando en *Ecce Homo* (2008), justamente hablando sobre el escrito *El crepúsculo de los ídolos* (2010) y la presentación de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* (2012), Nietzsche señalará que dicho elemento, se relaciona con una voluntad de vida tal, que “se regocija al sacrificar a sus tipos más altos” (2008, p. 89). No por un afán de purificación, venganza u oblación, si no que “por el placer de ser nosotros mismos” (2008, p. 89), afirmación que el autor identifica con la psicología del poeta trágico y su componente dionisiaco.

Es interesante notar que aunque este rasgo dionisiaco no sea abordado exclusivamente desde lo ritual, si no que más bien desde su consideración como elemento que acentúa lo disolutivo y trasgresor que habría en este impulso, el autor precisa de todo un recorrido introspectivo y del análisis de su obra, para que la presencia de una “lógica sacrificial” sea abordada como tal en relación a lo trágico y su componente dionisiaco.

De modo que es posteriormente, en *Humano demasiado Humano* (2014), *Aurora* (2014) y en el periodo de *Así hablo Zaratustra* (2012), donde comienzan a aparecer numerosas referencias a lo sacrificial, más específicamente, al acto de sacrificarse, como por ejemplo: "Yo amo a quienes no buscan detrás de las estrellas un motivo para perecer y sacrificarse, sino que se sacrifican a la tierra para que la tierra llegue a ser un día del superhombre" (2011, p. 75), donde el sacrificio le compete al humano como una tarea o una meta, que se relaciona con la manera que éste tendría, de acelerar el ocaso del humanismo en vistas de ideal sobrehumano, pos humanismo como posteriormente señalarán algunos autores (Cragolini, 2021). Esta y otras referencias, permiten inferir

que lo sacrificial es constitutivo de la humanidad tal como ha sido considerada por Nietzsche, y como se verá posteriormente, también del humano en su singularidad. Señala el autor: “Y si yo llevaba al sacrificio a lo más santo que hay en mí: vuestra "piedad" añadiría al instante las más grasientas de sus ofrendas: para que en el hedor de vuestra grasa se ahogue incluso lo más sagrado que hay en mí” (2011, p. 138). Texto críptico y complejo, que permite reafirmar el hecho de que aquello por lo cual el humano se sacrifica, no pertenece exclusivamente al trasmundo, contrariamente, la alusión a lo santo y al sacrificio como participación de algo sagrado, es visible y directamente vinculado a la mismidad y a la “voluntad” de ser partícipe de aquello, en tanto se sacrifica como ofrenda, pero donde lo santo está “en mí”, con lo que se hace un guiño a la dimensión ritual del sacrificio, donde en este caso, el modo de participar de lo sagrado se vincula con el carácter purificador, aludiendo al sentido de eliminar o “limpiar de imperfección”.

Con esto se abre una pregunta interesante de reflexionar ¿Qué es lo que realmente persigue el humano al ser partícipe de un acto sacrificial a los ojos de Nietzsche? Al recurrir a elementos antiguos de la historia de la humanidad y a la diversidad de rituales en torno al sacrificio, podemos decir que lo que se busca de manera intencionada es el contacto con el Dios al modo de consagración, pero cabe la duda ¿será acaso con aquello considerado divino de sí mismo? Análogamente, considerando la distancia que necesita el autor para notar la relevancia de lo sacrificial en su pensamiento, podríamos decir que se precisa de todo un desarrollo temporal, de historias cargadas de matices culturales, sociológicos y psicológicos, para entender que lo relevante del sacrificio, aunque se

relacione con lo sagrado, está en las profundidades del humano. Pareciera ser que por este camino avanza la interpretación de Nietzsche.

Posteriormente, en el párrafo 6 *De las tablas viejas y nuevas*, señala:

Oh, hermanos míos, la primicia siempre es sacrificada. Pero ahora nosotros somos las primicias. (nota trad: Éxodo, 23, 19). Todos nosotros sangramos en secretos altares de sacrificio. Ardemos y nos quemamos para la gloria de viejas imágenes de dioses. Lo mejor de nosotros todavía es joven: esto alegra a los viejos paladares. Nuestra carne es tierna, nuestra piel es piel de cordero:- ¡Cómo no íbamos a alegrar a los viejos sacerdotes de ídolos! Aún vive dentro de nosotros el viejo sacerdote de ídolos, que asa lo mejor de nosotros para hacer con ello un banquete. Ay, hermanos míos, ¡Cómo no iban a sacrificarse las primicias! (2011, p. 195).

Diversos elementos relevantes aparecen en este texto y pareciera que vienen a profundizar y cristalizar lo que antes se había insinuado: el rito sacrificial de connotación religiosa, ahora con la alusión al animal como víctima y al sacerdote como sacrificador; la inmolación como elemento de purificación; y el componente de lo novedoso. Con esto último se abre la puerta a la consideración de que toda idea, valor o nuevo orden, tiene un costo o una violencia en su implementación, que no ocurre al modo de un consenso, pacto o evolución, si no que más bien, hay roles, partes en disputa. Donde hay una divinidad que adorar mediante el sacrificio, también hay aquello sacrificado, una víctima (Girard, 2012), con lo que se alude a ese movimiento que genera un intercambio de partes de diferentes rangos. Es notable además considerar, como Nietzsche sitúa esa lógica en una especie de “lucha interna”, donde “el sacerdote de ídolos” quien sería el sacrificador, “vive dentro de nosotros”, por lo que la escisión y la tendencia a la lógica sacrificial, estaría efectivamente, situada en lo profundo humano, eso sí, no considerado como una esencia

sino que como una subjetivación, cuestión que se abordará con mayor profundidad desde la mirada biopolítica².

Finalmente, en relación a lo nuevo, aparece el futuro y la creación, tal como en *De las tablas viejas y nuevas*, parágrafo 26: "Los buenos, en efecto, –no saben crear: son siempre el principio del final– crucifican a aquel que escribe nuevos valores en tablas nuevas, sacrifican el futuro para sí mismos, ¡crucifican todo futuro humano! Los buenos siempre fueron el principio del fin" (2011, p. 205).

Lo sacrificial, se deja ver cada vez más, bajo una semántica religiosa y moral en sentido judeo-cristiano, pero tensionando a ir más allá. Aludiendo a la crucifixión y a un "castigo", el elemento sacrificial es reconocido como una moneda de cambio o un medio para, una transacción que en tanto ofrenda un dolor y una violencia, abre a una nueva dimensión, en este caso, situada en los umbrales, no sólo de una trascendencia, sino que además en los umbrales temporales de un comienzo. Con esto, la referencia al sacrificio, si bien, pletórica de sentidos religiosos de carácter judeo-cristianos, trasciende en Nietzsche esta cosmovisión, para vincularse con una temporalidad que da lugar a lo nuevo, y con ello, a la instauración de sentido en general que con esto adviene y en particular, en lo moral. De esta manera, son múltiples las referencias presentes en *Así habló Zaratustra*

² Para un Nietzsche biopolítico ver Vanessa Lemm (2013), Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo. Santiago: Fondo de Cultura Económica; Vanessa Lemm (2015). Nietzsche y la biopolítica: Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico, en Ideas y Valores 64, n.º 158, 223-248, <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.49433>; Roberto Espósito (2011) Bíos. Biopolítica y filosofía. Argentina: Amorrortu ediciones; Marina García Granero (2022). La presencia del nietzscheanismo en la biopolítica contemporánea, en EnraHonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason 68, 2022 91-117, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1412>; Mónica Cragolini (2014). Extraños modos de vida: Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica. Argentina: ediciones La Cebra.

(2012), que en sentidos similares y en menor medida en relación al sacrificio de los instintos y del cuerpo, preparan el camino para lo que posteriormente, en *La genealogía de la moral* (2013) se tematizará como un sacrificio promovido por la moral asceta, que se introyecta en el individuo.

Ya en *Más allá del bien y del mal* (2012), es factible encontrar una mayor consistencia, en la presentación de lo sacrificial en sentido nietzscheano, aparece aquí la referencia al cristianismo con énfasis en su “instinto de crueldad”:

La fe cristiana es desde un principio sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda confianza en sí mismo del espíritu; de igual modo, avasallamiento, escarnio de sí mismo y automutilación. Hay contenidos de crueldad y feticismo religioso en esta fe que se le exige a una conciencia blanda, múltiple y demasiado consentida: su premisa es que el sometimiento del espíritu sería indescriptiblemente doloroso, que todo el pasado y las costumbres de un espíritu así se resistirían al *absurdissimum*, que es la forma bajo la cual se le presentaría la fe (2012, §46, p. 329).

Una vez reconocido el sacrificio como un acto que tiene a la base un impulso de autodestrucción y/o sometimiento, es posible articular la crítica de manera consistente: Nietzsche comienza a ensayar un pensamiento contra una matriz sacrificial propia de la modernidad cuyo ejercicio genealógico le permite identificar su componente religioso como originario, pero diversificado y permeado en el tejido cultural y simbólico que lo articula, y que también se encuentra ligada al conocimiento intelectual. Señala en el texto que lleva por título, *Nuestras virtudes*:

Son palabras hermosas, brillantes, tintineantes, solemnes: probidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, sacrificio por el conocimiento, heroísmo de la veracidad –hay algo en ellas que le insuflan orgullo a uno... también estas pomposas y honorables palabras forman parte de los viejos ornamentos,

baratijas y doraduras de la mentira de la vanidad humana, y que también debajo de semejantes colores y capas de pintura halagadores tendrá que ser reconocido de nuevo el terrible texto fundamental *homo natura* (2012, §230, p. 391).

Este fragmento de *Más allá del bien y del mal* (2016, OC IV) es relevante, ya que reúne en sí, lo que podríamos llamar “gesto de desenmascaramiento” con que Nietzsche va quebrantando la moral de su tiempo, al mismo tiempo que contiene un indicio acerca de dónde mirar al ensayar una mirada prospectiva. Tal como señala en el título de su obra *Preludio para una filosofía del futuro*, que es desarrollada entre el Zaratustra y la *Genealogía de la moral*, el primero, un escrito cargado de referencias religiosas, y el segundo, una crítica demoledora ya no sólo en el ámbito de la religión, sino que también de las valoraciones en la historia humana; el fragmento presenta un anverso y un reverso. En primer lugar se alude al tiempo ya vivido como especie, donde las virtudes que dan sentido al mundo son aquellas que parecen herosear y enorgullecer a la humanidad, pero que se agotan en su brillo y son por ello descubiertas como ficciones, y en segundo lugar, está el *homo natura*, abriendo paso a una dimensión aparentemente omitida del ser humano pero fisiológicamente constitutiva de él, no por ello menos relevante en el ordenamiento del mundo, que podría encontrarse regresando a la animalidad (Lemm, 2020). Se alude a un fondo, a aquello más terrible del humano, algo monstruoso (Safranski, 2010) o tremendo (Rojas, 2020), dimensión que podría estar en consonancia con ciertos rasgos determinados de la lógica sacrificial.

En este punto es factible señalar que la crítica sacrificial excede el campo de lo religioso. Si se considera además, las referencias del período juvenil y otras posteriores,

donde es relevante el arte, la cultura y la *Bildung* alemana en los temas abordados por el autor, es factible tensionar la alusión del sacrificio en Nietzsche a diversos ámbitos de la realidad. Esto se refuerza al considerar que en otros lugares del mismo texto y poco antes de hablar del espíritu libre, Nietzsche referirá a la importancia de la psicología para la comprensión de su tiempo en tanto ella “conduce a los problemas fundamentales”, donde hay expresiones como “el psicólogo que <<ofrece un sacrificio así>> no se trata del *sacrificio dell’ intelletto*” (2016, OC, IV, pág. 313).

Como señala Kilian Laverna Biescas, traductor de *Más allá del bien y del mal* para las OC Ténos (2016), Nietzsche utiliza la expresión italiana para referir a la expresión latina *sacrificium intellectus* “empuñada por la iglesia católica sobre todo a partir del concilio Vaticano I, por la que se reclamaba la sumisión y la subordinación a la infalibilidad pontificia” (2016, p. 319) donde claramente la disputa por el conocimiento está asociada a la disputa por el poder, que en aquel entonces toma cuerpo en figuras eclesiásticas, pero que finalmente es constitutiva del mundo en su totalidad, puesto que mientras parece connotarse de manera negativa ese sacrificio como sumisión del intelecto promovido por el vaticano, el sacrificio del psicólogo, que no se corresponde con aquel, parece ser bien visto en función del conocimiento; con lo que es posible señalar que se trata entonces, del poder de un ideal para la instauración de sentido, un interés configurando mundo: dicho en otros términos, el elemento sacrificial en Nietzsche es identificado con la religión judeo-cristiana, en la medida que ella logra situarse como visión de mundo que ofrece una cierta “estabilidad” en el ordenamiento del mismo, en la que discursivamente, habría una contención de lo supuestamente “negativo en el

humano”, un *katechon*, el problema es que el costo, podría decirse el “sacrificio”, tiene por consecuencia el debilitamiento de la vida en su riqueza y pluralidad (Carrasco, 2008).

En *La Genealogía de la moral* (2013) se observa con total claridad, en el Tratado segundo:

Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha **hecho** pagar en la tierra el establecimiento de todo ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprensida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, cuanto "dios" tuvo que ser sacrificado cada vez? Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario: ésta es la ley - ¡muéstrenme un solo caso en que no se haya cumplido! (§24, p. 137)³.

A los ojos de Nietzsche, en cada nueva configuración de sentido, en cada nuevo ordenamiento de mundo, ocurre una violencia (Hopenhayn, 2021) que tendría como elemento característico, el poner en marcha la matriz sacrificial –idea que alcanza un importante desarrollo y profundidad, con la violencia mítica de Benjamin–. Cabe la pregunta, ¿cuál es entonces la relevancia del sacrificio en un pensamiento de permanentes tránsitos, cambios de perspectivas, liberaciones y conquistas, como el caso de Nietzsche?, ¿Es que debe leerse el tránsito o la permanente búsqueda de liberación como un juego de matices sacrificiales configuradores de sentido en los planos *singulares* y comunitario?, ¿Qué relación tiene esto con la humanidad del humano?

En *El crepúsculo de los ídolos* (2010), la referencia al sacrificio disminuye, pero aparece vinculada más directamente al problema de la cultura y puesto en conexión con

³ El destacado es mío.

la idea de que se necesita numerosas generaciones para una “mejoría” en ella –lo que ocurre en el horizonte del devenir histórico–. Se relaciona también con el heroísmo, con la afirmación de la vida “el decir sí a los problemas más extraños y más duros” (Nietzsche, 2010, p. 690), y con el progreso –su crítica y su nueva consideración del mismo, por parte del autor–, en el contexto de una radical crítica de la modernidad, cuestión que se profundizará posteriormente.

En *El Anticristo* (2013), la crítica toma mayor fuerza contra la moral sacerdotal judeo-cristiana, donde se sitúa al sacerdote como un falsificador de voluntad negadora de vida y por ello decadente, señala Nietzsche: “Al hacer que dios juzgue, son ellos mismos los que juzgan; al glorificar a Dios, se glorifican a sí mismos... <<Nosotros vivimos, nosotros morimos, nosotros nos sacrificamos *por el bien*>>” (2011, p. 97). Se trata derechamente, del interés operando en la ficción, de la imposición de una perspectiva en beneficio de la consecución de los propios fines, una ficción avasalladora con énfasis en el instinto de crueldad. Con esto podemos decir que el sacrificio, utilizado discursivamente para justificar comportamientos violentos y moldear subjetividades, se presenta como instrumento en el campo de lo ideológico, dicho con una semántica nietzscheana: como una voluntad de poder enmascaradora de mitos (Hopenhayn, 1997), o como el artefacto de la memoria a disposición de aquella voluntad de poderío (Lemm, 2010).

En el mismo texto, aparece también la polifonía y riqueza de significaciones en torno al sacrificio, no acotado a lo religioso mediante lo sacerdotal como se pretendió evidenciar en el fragmento anterior, si no que puesto en relación con el *rito* sacrificial, con el

conocimiento y con toda moral en perspectiva filosófica, señala: “Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes <<impersonales>>, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción -¡Qué la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!” (Nietzsche, 2010, p. 45).

Con la alusión al imperativo categórico de Kant, lo que Nietzsche está criticando es por una parte la noción de deber, como una imposición que aunque situada en el individuo, ocurre como una manifestación de la voluntad de rebaño y es por ello impersonal; y por otra, critica la idealidad de la misma. Como dirá Hopenhayn (1997), va contra un sentido de la responsabilidad que construye un determinado tipo de ser humano, aunque la crítica de Nietzsche a Kant, es extensiva a la idea de objetualidad de un mundo representado donde aquella opera como mediación, así como también, a la consideración teleológica del mismo (Nietzsche, 2016). Importante también es la alusión a “Moloch” “dirigido a la abstracción”, que da cuenta de cómo Nietzsche efectivamente conocía de los antiguos ritos sacrificiales semíticos. Moloch aparece en la Biblia asociado a un ritual que consiste en la quema de niños como tributo a una divinidad y su referencia es utilizada por el autor, análogamente y extrayendo esa lógica sacrificial, para señalar cómo la idealidad del imperativo categórico vendría a ser un sacrificio que el humano realiza mediante el pensamiento, que enaltece la abstracción en desmedro de la vida en la “tierra” (Cragolini, 2016b), de los instintos, de los sentidos y del cuerpo como centro de gravedad (Jara, 1994).

Como síntesis, respecto a las perspectivas que se abren a partir del concepto “sacrificio” desde sus usos nietzscheanos y desde halo de significancias en torno a él, es

factible reconocer ciertas perspectivas relevantes. En primer lugar, el uso más reiterativo y afianzado del concepto y la idea, corresponde al “sacrificio de sí”, en una dimensión corporal, espiritual y total del ser humano. Lo sacrificial es comprendido aquí, como el juego que ocurre entre las diversas “partes” que componen al in-dividuo (Safranski, 2010), que tiene como resultado el posicionamiento de una dimensión, en desmedro de la otra. Es decir, que como seres humanos, no somos realmente individuos que no pueden ser divididos, porque justamente desde la óptica nietzscheana, somos múltiples, y muchas veces debemos sacrificar uno o algunos de los elementos que componen aquella multiplicidad, en vistas de potenciar otros; perdemos para ganar, abandonamos para potenciar. El “sacrificio de sí mismo” en este sentido, implica entender la realidad como juego un de fuerzas que Nietzsche asociará a la voluntad de poder (Deleuze, 2013; Niemeyer, 2012) donde la fuerza tiende siempre a más, a incrementarse (Sánchez Meca, 2004; 2018; Marton, 2017; Lemm, 2010; 2014).

Es así como una importante tematización de lo sacrificial se da en relación con el *Übermensch* considerado como tensión y movimiento hacia una meta, un tránsito (Cragolini, 2009; 2012a; 2012b; 2014; 2016; Sánchez Meca, OC I 2016) lo que finalmente conduce a mirar la crítica, puesto que con la idea de un individuo escindido, más aun, múltiple y plural, Nietzsche va contra una tradición que ha querido presentar al humano como unidad (Safranski, 2010), constituyéndolo como un elemento fundacional de la modernidad bajo la categoría de “sujeto” abstracto o trascendental (García Mancilla, 2022), señala el autor: “El hombre como una multiplicidad de voluntades de poder: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas pasiones

singulares son sólo unidades ficticias” (Nietzsche, 2008, FP IV, p. 52), donde lo sacrificial en el humano, tiene a la base la consideración de su multiplicidad, que ocurre en la lucha interna del *singular* –expresión más adecuada que la de individuo– como singularidad encarnada, pero también a nivel de humanidad, como colectividad.

Hay que explicitar que este sentido de “sacrificio de sí”, nos conduce a la constatación de una lógica sacrificial que alude al movimiento en el juego de fuerzas de la voluntad de poderío, donde lo relevante es, en ocasiones la lógica, en otras, la meta inalcanzada, el entregarse al tránsito. Así, esta pérdida, puede ser pérdida por acabamiento o falta en sentido negativo, pero también una pérdida como exuberancia (Cragolini, 2014; Lemm, 2010; 2014), donde la pérdida ya no sería tal, sino que corresponde a un darse como un don, en el sentido de donar sin esperar algo a cambio (Esposito, 2012; Penchaszadeh, 2011). Este último punto es relevante para aquellas perspectivas que intentarán a partir de Nietzsche, una mirada ética de la hospitalidad y que retomarán el tema de la comunidad política, tal como señala Laura Quintana, el “siempre eres otro” podría ser la base constitutiva de una política que “reivindica la diferencia y el antagonismo frente a las políticas de identidad y de consenso” (en Lemm, 2014, p. 254), en la modalidad de una democracia radical, a partir de una subjetividad escindida que requiere la otredad para la constitución de sí (p. 254), dado que la subjetividad y los afectos en ella, su constitución, no son singulares. Desde tal consideración se observa que tanto en Nietzsche, como en sus diversas lecturas, esta lógica sacrificial en ocasiones es considerada como articulación negativa y en otras, como positiva, siempre en función del interés.

En Nietzsche, la mirada crítica se reconoce al identificar cómo en la modernidad, hay un sacrificio del humano, del intelecto, de los instintos, de la libertad y de lo múltiple, de modo tal, que estanca y sitúa en la decadencia. Es decir, Nietzsche escribe *contra* esa matriz que sacrifica para debilitar finalmente, la vida, que está permeada de valoraciones resentidas y encubierta por una semántica que no manifiesta el interés tras ella, que es impuesta y que miente. Contrariamente, pareciera ser que cuando ese sacrificio es conocido, aceptado y buscado, podría tener un cariz positivo, sea como ganancia, sea como donación, sea como participación lo colectivo o de algo trascendente o elevado. La cuestión de fondo radica en la posición en que se esté dentro de esa lógica, por ejemplo si es algo que se asume “voluntariamente” o más bien corresponde a una imposición, así como también a, si esa lógica es “reconocida” o es asumida como resultado de la promoción de un interés velado que discursivamente disfraza el instinto de crueldad, dominio, avasallamiento; en términos ideológicamente negativos para la mirada nietzscheana. Aquí podría abrirse además, la perspectiva de que la posición de la singularidad de Nietzsche en su tiempo histórico, es contraria al sacrificio, en la medida que es un posicionamiento contra su cultura y contra su tiempo, que opera también a favor de su libertad, tomando relevancia lo intempestivo.

Ahora bien, si lo sacrificial se expresa como una lógica relacional y no se reduce a su contenido puesto que lo trasciende, todo puede sacrificarse, no sólo lo que compete a la “propia soberanía” sino que todo lo que sea posible de incorporar por parte una determinada fuerza, tal es el caso de la historia, la cultura, los animales, la naturaleza.

Si se tuviera que identificar el momento que se tematiza por primera vez lo sacrificial y sus implicancias en los escritos nietzscheanos, se podría afirmar que esto ocurre a propósito de la historia en el escrito *La ciencia jovial* (1990). Ya en el período juvenil, Nietzsche había trabajado sobre la historia (Sánchez Meca, 2018, p.16) y la relación entre memoria y olvido y los tres tipos de aproximación que a ella, el autor reconocía en su tiempo: anticuaria, monumental y crítica. Es en la *Segunda consideración intempestiva* (2011, OC I), con una aproximación que ya sospecha de la relevancia del componente de “lo histórico”, donde pareciera haber un intento por desentrañar esa relación sacrificial al identificar que la historia no es ni el cúmulo de hechos ni el enaltecimiento de unos en desmedro de otros. No obstante, hacia los años de los escritos de *La ciencia Jovial* (1990), cristaliza la lógica sacrificial en la noción vinculada a una historia que llama *abscondita*, donde se reconoce que hay una historia oficial que se superpone a múltiples historias singulares que han quedado ocultas a favor de aquella, podría decirse “sacrificadas” para la construcción de aquella, dice Nietzsche:

Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: toda historia será puesta nuevamente en la balanza por obra suya, y miles de secretos del pasado se arrastrarán desde su madriguera- hasta ponerse bajo su sol. En absoluto se puede prever cuánto llegará a ser historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado está siempre esencialmente sin descubrir! ¡Requiere aún de tantas fuerzas retroactivas! (Nietzsche, 1990, p. 53).

Y también señala:

Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia: ¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? Incluso falta completamente hasta ahora una historia comparada de derecho tan solo del castigo (1990, p.32).

Esto para referir a todo aquello que se excluye de la mirada que persigue la unidad y lo homogéneo, una historia hegemónica que no admite matices ni pluralidad de historias (Llanos, 2020). Aquí ya está instalada la lógica sacrificial que el autor considera como un factor negativo para la riqueza de la vida expresada en las diversidades de historias que le competen a la humanidad, pero que en su relato, se ha expresado como un dominio o transgresión sobre la otredad. Hay que precisar que esta consideración histórica, o más bien supra histórica, capaz de identificar ciertos patrones reiterativos en el devenir de la humanidad, es de vital relevancia, puesto que a partir de aquello logra dimensionarse que, la voluntad de poder es “organizadora del mundo”, y que muy probablemente, su movimiento se desarrollaría en relación con aquella lógica sacrificial, en que lo múltiple o alterno es estructuralmente sacrificado fuera de su ámbito religioso con particular vehemencia desde la modernidad, a partir de su voluntad de sistema, y de abstracción, y marcadamente desde la constitución del sujeto y la progresiva racionalización del mundo, donde en palabras de Adorno y Horkheimer, el proyecto es la ilustración y el programa, el desencantamiento del mundo (2018).

Se realiza esta precisión como un modo de delimitar aquello que hasta aquí se ha denominado “lógica sacrificial” en el pensamiento de Nietzsche, que se desarrolla en *contra* de la matriz sacrificial de la modernidad, que como categoría histórica, implica una nueva racionalización del mundo mediante la expansión eurocéntrica que se materializa en colonización, por esta razón, pensar el sacrificio desde nuevas perspectivas es un gesto, más bien una *praxis* desde el margen que contribuye a deslegitimar la lógica sacrificial como elemento cultural determinante en la constitución de las subjetividades, que en tanto

lógica, se relaciona con otras lógicas configuradoras de modos de existencia particulares, aún presentes en nuestro tiempo.

Ahora bien, en la literatura consultada sobre las recepciones del autor, lo sacrificial no es un elemento que se aborde de manera directa o que se profundice mayormente, pese a su reconocimiento y/o aplicación, pues se avanza presuponiéndola. Desde un tono que pone énfasis en lo biográfico, Lou Andreas Salomé, reconoce y desarrolla el componente sacrificial, el cual es directamente vinculado a la subjetividad del autor.

Lo sacrificial, dirá la autora, responde a una especie de transitividad de la propia experiencia vital de Nietzsche, a la interpretación de mundo, ya que pese a sus pretensiones de objetividad, su obra no la logra, puesto que en ella hay una “confesión de sí mismo” (2005) marcada por la soledad y el sufrimiento físico, los que se constituyen como rasgos fatales en la evolución de Nietzsche (2005, p. 69), que posteriormente son adjudicados a su cosmovisión sistemática –dirá la autora–, bajo la forma de la voluntad de poder. Este sufrimiento psíquico, constituiría entonces el fundamento de su individualismo en tanto sujeto en el cual se libraría una titánica lucha interna entre sus múltiples personalidades, donde cada una de ellas intentaría sobreponerse por encima de las otras, sacrificándolas: “hay un Nietzsche músico de gran talento, un pensador de espíritu libre, un genio religioso y un poeta nato, esta guerra interior se extrapola en una “autodestrucción de la humanidad a fin de conseguir una superhumanidad” (Salomé, 2005, p. 80), todo esto producto de la proyección de su imagen anímica y la exaltación religiosa que la misma conciencia de su pensamiento abismal le genera sobre la muerte de Dios, dice la autora: “en cuanto sacrifica una parte de sí a la otra, puede llegar a alcanzar

una exaltación religiosa en las conmociones de su espíritu en las que realiza el ideal heroico de su propia renuncia y entrega, que provoca la erupción en sí mismo de una pasión religiosa” (Salomé, 2005, p. 90), en otras palabras, el propio sacrificio para la propia deificación, como nostalgia por el Dios perdido.

Lou habla de la escisión:

merced a la cual el hombre del conocimiento puede observar desde un plano superior sus propios deseos e instintos como si de una segunda naturaleza se tratase. Sacrificándose –por decirlo así por la verdad en cuanto poder ideal– logró una descarga afectiva del tipo religioso que engendraría en él un fuego como jamás podría haberlo encendido una satisfacción cálida y pacífica de sus inclinaciones más íntimas (Salomé, 2005, pp. 172-173)

De manera que la filosofía de Nietzsche correspondería a un *misticismo* que tiene en su centro la consideración de la experiencia vital de sacrificar la propia vida para deificarla, donde su dolorosa escisión requiere del sacrificio como potencial movilizador.

En términos generales, en lo que aquí se propone, hay coincidencia con Lou sobre el reconocimiento de la relación entre algunos elementos vinculados al componente sacrificial y a su relevancia biográfica, no obstante, se toma distancia de la afirmación de la mera transitividad de la experiencia vital a la intelectual, por parte del autor. Puede ser que su filosofía se desarrolle como una trasposición de experiencias, pero el componente histórico pesa más. De hecho toda filosofía nace de una subjetividad pese a su pretensión de objetividad, donde una existencia siempre lo es situada en un contexto histórico y Nietzsche conocía bien de esta materia, como dirá José Luis Villacañas “Sin el esfuerzo especulativo de Hegel, Nietzsche es una enciclopedia del espíritu especulativo de su

tiempo” (2020), donde tal como se señaló antes, sería el agudo sentido histórico desarrollado en el autor, el móvil que estaría operando en el reconocimiento del componente sacrificial asociado a la voluntad de poder en términos estructurales y constitutivos del devenir histórico. Como dice Alberto Moreiras, con Nietzsche hay una especie de demolición de la subjetividad que pone en evidencia que ella es una interpretación más, que ya no es suficiente para interpretar el mundo, con lo que se abre la posibilidad de considerar un no-sujeto, que en términos políticos, desafía a pensar en “regular la relación humana a favor de un abandono del sacrificio” (2006, p. 12). Es decir, que con Nietzsche hay una contribución a pensar más allá de la subjetividad y de la identidad, así como también, un reconocimiento de la lógica sacrificial, como componente relevante en la historia de occidente (Moreiras, 2020) y como elementos que deben ser superados en función de aquello. Desde esta óptica, lo relevante no se juega en determinar si lo sacrificial es su propia experiencia, sino más bien en incluir este desenmascaramiento al momento de pensar las relaciones humanas y extrahumanas, situándolas en clave histórica.

Para entender por qué se habla de una matriz sacrificial de la modernidad, considerando que desde las primeras civilizaciones ha estado presente el rito sacrificial, al mismo tiempo que hoy pareciera ser un elemento aún presente aunque en otros sentidos, vale la pena abordar la pregunta acerca de ¿Por qué el sacrificio en Nietzsche tendría una especial consideración en el tiempo de la modernidad? Como primera aproximación, se ha de señalar que en la diversidad de perspectivas con que Nietzsche refiere al sacrificio, es posible reconocer que hay una matriz sacrificial en su filosofía y en su tiempo, contra

la cual el autor desarrolla su pensamiento, pero también, a partir de la cual va generando una especie de “transvaloración” en el sentido de “una consideración metodológica, de destruir críticamente lo que parece tener valor en el presente recurriendo a la psicología y a la historia, al mismo tiempo que se encumbra lo despreciado hasta un pedestal más alto” (Niemeyer, 2012, p. 510).

El problema del sacrificio que nos presenta el autor, correspondería entonces, al hecho de que pese a la muerte del Dios, en la modernidad y podríamos decir extensivamente en el mundo contemporáneo, se continúa lidiando con el lugar que ella ha dejado y como humanidad, aún procedemos desde lógicas sacrificiales antes asociadas a la divinidad. En un sentido concreto, podría pensarse que pese a ella, lo religioso y específicamente los valores de la moral judeo-cristiana, continúan de algún modo presentes en la configuración de sentido de la realidad, pero además, lidiando con la “errante” búsqueda de sentido, que propiciaría por ejemplo, una reiteración de “sacrificios” de cualidad nihilista, suponiendo que nos encontremos en un “tiempo sin desenlace” en tanto hay un desmoronamiento que no termina (Rojas, 2020, p. 21).

Por consecuencia, sin necesariamente tener a la vista aquella matriz sacrificial, convivimos con ella y somos configurados a partir de ella, puesto que su despliegue, ya no en la forma de aquellos sacrificios con los que antiguamente se daba muerte a humanos o animales de manera violenta, o como el sacrificio de la religión judeo-cristiana que mediante la culpa y el castigo ejemplificador imponía un orden determinado; persiste en el tiempo en la forma de una escisión que nos deja por una parte, la violencia constitutiva de todo sacrificio, y por otra; esta pretensión de querer ser partícipe de algo trascendente

o en un sentido terrenal, de algo “colectivo”; pero que con el nihilismo queda inédito al humano y por ello confunde, con lo que podría decirse que el sacrificio en términos nietzscheanos, marca el inicio de una lógica sacrificial que en el mundo contemporáneo, podría señalarse como una expresión de ese habitar o permanecer en el tiempo que no termina de acabar, tal como lo ha descrito Sergio Rojas (2020). A pesar de sus modificaciones y con ellas, sin alterar rasgos de la lógica estructural del mismo, lo sacrificial es parte del mundo moderno, modificando su mecanismo respecto de tiempos anteriores basados en el acto fundamental y la reiteración simbólica del mismo, mediante sustitución, para permanecer y proyectarse con otros mecanismos, en el mundo contemporáneo.

Así como desde el nihilismo había la posibilidad de una toma de conciencia sobre el componente ficcional cohesionador de sentido de mundo, es necesario entonces, que respecto de “lo sacrificial” y su lógica, se tensione una toma de conciencia que reconozca este elemento como una ficción interesada y articuladora de sentido, de la cual el humano debe liberarse, y quizá aún, apropiarse, en vistas “sacrificarse” para la meta que en Nietzsche consideraba el *Übermensch*, a la cual provocativamente invita.

La mirada histórica de Nietzsche, lo es en el sentido de que el autor va al pasado para traer elementos a su lectura presente y proyectar un futuro. Lo rescata también Mónica Cragolini cuando señala que para el autor, la filosofía no es mera abstracción de la realidad sino que se relaciona con ella mediante el sentido histórico (2022). En ese sentido, la matriz sacrificial contra la modernidad justamente viene a señalar el momento en que el sacrificio es reconfigurado conforme a una inmanencia y sutalización en sus formas, lo

que se relaciona directamente con la relevancia que va tomando la perspectiva psicológica en el pensamiento del autor, en la medida que se avanza cronológicamente en sus textos.

Además de considerar la consolidación de la crítica a la modernidad, en tanto decadencia que pone en evidencia el debilitamiento de diversas instituciones, del instinto, la decadencia de la democracia, etc. Nietzsche ve que lo moderno es “la auto-contradicción fisiológica” que hace posible al individuo “amputándolo”, volviéndolo entero (Nietzsche, 2016, OC I, p. 678). Por eso Nietzsche tematiza contra la noción de progreso que debilita y fija, unificando para avanzar, igualando y convirtiendo en rebaño, sacrificando. Así Nietzsche hace la crítica también a la noción de progreso como elemento característico de la modernidad e inmediatamente ofrece su propia visión de aquel: “El progreso en el sentido que yo le doy. –También yo hablo de <<vuelta a la naturaleza>>, aunque propiamente no es un regreso, sino un ascender– ir hacia arriba” (Nietzsche, 2016, OC I, p. 683), donde la idea moderna de progreso es uno de los elementos más característicos de aquel tiempo histórico que potenciaría esa lógica sacrificial. En otros términos, el progreso como idea rectora de su tiempo, contendría implícita la lógica sacrificial, la cual no sería visible hasta la materialización de sus consecuencias radicalmente negativas, pero donde lo esperado por Nietzsche, obedece a un sentido completamente distinto de lo que se ha entendido por progreso en dicho tiempo histórico:

Por eso Nietzsche puede pedir al hombre del presente su más alto sacrificio: “la grandeza de un progreso se mide, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie de hombre: eso sería un progreso”. El sacrificio debe ser tanto mayor cuanto más depende de él el porvenir, pues el más grande

de los sufrimientos es la condición de la más alta creación (Sánchez Meca, 1989, p. 206).

De esta manera Nietzsche, plantea un sacrificio que supera las dimensiones comúnmente asociadas al él, como una máxima expresión de grandeza de la humanidad en su transcurso histórico, el cual consumaría el nihilismo posibilitando la existencia de lo que hoy se ha llamado “sobrehumano”.

Pero el nihilismo no se consume, se profundiza y se permea en las distintas capas de sentido de la realidad en su configuración de lógica sacrificial, entonces, es posible afirmar que la imbricación de la dimensión psicológica de la lógica sacrificial leída por Nietzsche, así como la institucionalización de la misma, será un contenido relevante para leer el mundo, que lejos de anularse, se reactivará de diversos modos para que posteriormente, pueda hablarse por ejemplo, de una matriz jurídico-política (Cerruti, 2010) en sentido biopolítico, que será fuertemente denunciada por líneas como por ejemplo, los estudios críticos animales, los feminismos y la mirada micro capilar en clave infrapolítica o pensamiento fronterizo, al punto de tematizarse en la filosofía contemporánea en ideas que la consideran como estructura de la excepción, así como también, un pensar desde el margen.

Ahora bien, ¿Existe una recepción de las ideas de Nietzsche que aborde el problema del sacrificio? No de manera directa. Podría decirse que Nietzsche está en medio del camino que va de la violencia sagrada, al paradigma inmunitario (Cerruti, 2010). O tal como señala Espósito, que aunque Nietzsche no es un autor que se inscriba en la

biopolítica, ya contiene en sí toda la semántica que posteriormente la hará posible (2007). En ese sentido y en un gesto muy nietzscheano, se ha de reconocer que las lecturas contemporáneas de Nietzsche no han puesto el foco en la matriz sacrificial, pero sí han desarrollado diversos elementos que permiten pensar *contra* ella y en favor de la emergencia de diversas alteridad(es).

2. Del sacrificio como institución social al sacrificio como subjetividad: la moral de la renuncia y la memoria sacrificial

Por eso, en nuestra sociedad es urgente reinterrogar nuestra relación con el sacrificio, porque el sacrificio tendrá lugar de todos modos, pero si surge espontáneamente, el riesgo de colapso de las estructuras simbólicas de la comunidad será aún mayor.

*Anne Dufourmantelle,
La mujer y el sacrificio desde Antígona hasta nosotras, 2022.*

Si el sacrificio se considera como una acción que implica “la destrucción de un bien o la renuncia a él en honor a la divinidad” (Abagnano, 2004, p. 934), es posible entender que a él subyace una lógica con un objetivo particular y que los actos sacrificiales no se realizan únicamente desde un ámbito irracional. Ya sea al considerarlo como purificación, mayormente asociada a un acto desinteresado que busca la liberación de alguna culpa o pecado, o como consagración “que siempre tiene un fin más o menos utilitario consistente en persuadir a la divinidad para que conceda su protección” (Abagnano, 2004, p. 924); encontramos elementos comunes que esbozan esa lógica.

Como se ha mencionado antes, el sacrificio en su signatura ritual, adquiere sentido en sociedades marcadas por contextos religiosos, principalmente arcaicas y antiguas, donde transversalmente a todas las religiones en las que se reconoce esa *relación* de intercambio, se admite además su componente simbólico, que hace que el acto no se reduzca a ese

intercambio y que lo vincula con un aspecto trascendente. Como señalan Mauss y Hubert “de la noción de sagrado proceden sin excepción todas las representaciones y prácticas del sacrificio” (2010, p. 50). Por lo tanto, el sacrificio es siempre una *relación*, un modo de ser con la otredad (Dufourmantelle, 2022), que desde representaciones multiformes, la requiere y en ella se articula.

Ahora bien, si hablamos de una lógica sacrificial más allá de considerar el rito del sacrificio en sentido arcaico y más allá de considerar el contenido de la representación, la cuestión se diversifica a la vez que se vuelve más interesante. Puesto que al develar la estructura de los ritos y los actos sacrificiales como una lógica, cristaliza el hecho de que esa *relación* ocurre teniendo a la base un fondo de valoraciones particulares respecto de la otredad, sea como trascendencia o sea en un sentido inmanente, materializado en lo “colectivo”, “social” o “comunitario”; puesto que el sacrificio, lo será en función del valor que asignamos a aquello que se pone en juego dentro de esta lógica, por lo que esa *relación*, implica una evaluación o cálculo, que ocurre a nivel racional o intuitivo, desde una *interpretación*.

Como señala el Holzapfel, respecto del *argumento del sacrificio*, es posible hacer un lectura que, en tanto razonamiento, lo interpreta como una operación, un cálculo de qué o cuánto se está dispuesto a sufrir o trazar, para obtener tal o cual resultado (2015, p. 383), por lo tanto, se mide, se estima, se interpreta el “valor” atribuido al motivo por el cual se realiza el sacrificio. A esto que podríamos señalar como un aspecto constitutivo de la lógica sacrificial, hay que agregar que el valor establece además una jerarquía entre sus

componentes, como por ejemplo, el motivo del sacrificio, quien lo representa o realiza y aquello sacrificado, elementos que son situados desde y con distintas estimaciones. Así, el sacrificio y los actos sacrificiales, tienen en común una lógica que puede entenderse como un campo de relaciones que opera como *frontera* (Mezzadra y Neilson, 2017; Dufourmantelle, 2022) entre lo humano y lo trascendente, o entre lo humano singular y lo colectivo, donde a partir del hecho de la valoración, se establece una estructura jerárquica en cuanto a sus componentes, lo que puede conducirnos a presenciar un juego de relaciones que leen la realidad desde la óptica de medio-fin, donde el medio siempre representa un gasto, pérdida, sufrimiento o esfuerzo.

Aquí se juega lo relevante de pensar filosóficamente en el sacrificio en nuestra época, y más aún, de volver a la consideración de éste como institución social, que es el punto de partida en este apartado: en tanto separada de su connotación religiosa en el horizonte del rito, la presencia de la lógica sacrificial, se hace carne hoy en cuestiones cotidianas, puesto que el ser humano se comporta en muchos aspectos de su vida desde una índole sacrificial. Se trata entonces de pensar la lógica sacrificial como relacional, jerárquica y desde el fondo de la interpretación, en un escenario en el que ha muerto Dios y en el que se ha disuelto la subjetividad tal como se consideró en la modernidad –elementos que operaban como componentes de esa relación– donde ya no habría contenido ni representación, sino que modos de aparecer desde la configuración momentánea de fuerzas.

La lógica sacrificial nos interpela entonces, como una presencia que se deja ver de distintos modos en la medida que esa estructura o mecanismo de relación, va poblándose

de diversas materialidades. Esto se constata en el hecho de que hoy el sacrificio se “dice” de muchas maneras, se “reconoce” y se “atribuye” a las situaciones más diversas de la existencia humana, como por ejemplo: cuando el migrante apuesta su vida intentando lograr que la misma sea “mejor” al salir precariamente de su país en condición de irregularidad, decimos que se sacrifica (Esposito, 2011; Llanos y Bravo, 2020); cuando el trabajo doméstico invisibilizado a la vez que necesario para el capital, constituye desde la mirada feminista una opresión desde esa lógica “sacrificial” (Federici, 2010, 2012, 2018); las llamadas “zonas de sacrificio” que en Chile refieren a la concentración de un sector industrial para el desarrollo económico del país que se instala en desmedro de la naturaleza y las vidas del entorno (CMS, 2019); cuando hablamos de las guerras hay vidas “sacrificadas” (Holzapfel, 2015); las misiones suicidas que exigen una “conciencia y muerte voluntaria” para ser tales (Gambetta, 2009), son sacrificio; la huelga de hambre como mecanismo de protesta se realiza en el marco de esta lógica (Boitano, 2021; Urzúa, 2021); inclusive cuando nos encontramos con población excedente en el sentido de Bauman (2003; 2005; 2016) o las vidas precarias, no lloradas de Butler (2010) diríamos que son vidas sacrificadas desde una imposición que muy posiblemente va mermando la capacidad de agencia de quienes son sacrificados, mediante permanentes y constantes daños a sus subjetividades; cuando hablamos de meritocracia y del esfuerzo que las personas realizan por la movilidad social, nos referimos en cierta perspectiva al sacrificio que para ello realizan (Sandel, 2021).

En todos estos aspectos nos relacionamos con distintas expresiones de relaciones que se viven y padecen como sacrificiales y que configuran por ello, sentidos sacrificiales de

existencia, por lo que tal como señalan Mauss y Hubert desde la mirada sociológica y respecto del sacrificio en sentido ritual, podríamos señalar extensivamente, que las formas del sacrificio son diversas porque sus motivos lo son (2010, p. 39), con lo que es factible pensar que si el sacrificio persiste de algún modo en nuestro tiempo presente, se debe a su condición de multiplicidad, a que más allá del rito, la lógica sacrificial admite múltiples motivos y maneras.

Ahora bien, hay que reconocer que entre hablar del sacrificio ritual en el marco de la constelación que involucra a las sociedades arcaicas y antiguas, así como también a las religiones primarias y secundarias (Valverde, 2002); y hablar de lógicas sacrificiales que se manifiestan salvajemente en contextos de neoliberalismo a escala planetaria, hay mucho más que miles de años y diversidad de culturas de por medio. Dicho en términos metafóricos, ha pasado mucha agua bajo el puente arrancándolo de cuajo, por lo que algunas de las preguntas que corresponderían para precisar el abordaje en torno al sacrificio y a la lógica sacrificial, en el tránsito del pensamiento que va desde Nietzsche a nuestro tiempo presente, se relacionan con indagar si ¿lo que ocurre es que se ha ampliado el sentido de lo sacrificial posibilitando que se reconozca en las situaciones antes enunciadas y muchas más? ¿O es que la diversidad de expresiones relativas a él obedece justamente a la pérdida y vaciamiento del mismo, a su agotamiento dado por la imposibilidad de fijar sentido?

Si bien, muchos autores han mostrado ya las desventajas de referir a ideas, conceptos o estructuras fijas para interpretar la realidad, como la noción de sujeto, identidad o

representación y a las dificultades que presenta la desvalorización de las instituciones dentro de la sociedad; es necesario abordar en este punto el sacrificio como institución social en una nueva perspectiva, en tanto el interregno entre la vida misma y la filosofía o entre temporalidades tan distanciadas en términos cronológicos, hoy más que nunca parece ser el problema del sentido dado por la captura nihilista, donde tienen cabida esta lógica y sentidos sacrificiales, sus matices y dimensiones no-consideradas, de manera que posibilitar la emergencia de aspectos omitidos en el establecimiento del sacrificio como institución social en la narración de la historia hegemónica, podría reconducir la mirada a la consideración de aquellos aspectos que movilizan el modo en que hoy nos vinculamos con esa lógica sacrificial.

Lo que se propone en este capítulo es una reflexión que señala que en el recorrido que va desde el sacrificio considerado como rito religioso, pasando por su sustitución en el plano simbólico –fundamentalmente en el contexto del judeocristianismo– y la lógica sacrificial asociada a nuestro tiempo presente, operan tránsitos que hoy posibilitan la constitución de una lógica sacrificial al modo de una subjetividad que se introyecta y se materializa en diversos actos, como señala Guattari, se trata de “procesos de subjetivación” (2021). En otros términos, no hay representación del sacrificio que pueda sostenerse como antes lo hacía, y lo que quedaría, corresponde más bien a una especie de memoria que imposibilitaría la total desaparición del mismo, manifestándose como *huella* y *ruina* en relaciones de experiencias singulares y situadas.

En un gesto que pretende sacudir lo accesorio dejando a la vista los aspectos estructurales del mismo, el desafío sería continuar tensionando hacia el desmoronamiento del sacrificio como institución social, y como subjetividad opresiva en su configuración de sentidos hegemónicos, desde la confrontación con la idea de esa lógica sacrificial que ha operado como una ficción regulativa en sentido nietzscheano (Frezzatti, 2021) y que para persistir, habría mutado en una “subjetividad sacrificial” a partir del mecanismo de “la renuncia” que se impone desde su enaltecimiento en el marco de una moral alentada por el predominio del cristianismo en occidente.

Para que tal escenario sea posible de aprehender, hay que reconocer que la lógica sacrificial entronca con otras lógicas, como por ejemplo la lógica hegemonzante, la lógica de la dominación, la lógica del Uno o la estructura de la excepción –necesarias y concordantes con la racionalidad neoliberal–, al mismo tiempo que la lógica sacrificial se afirma más aún, en los individuos en su singularidad, en cuanto presenta variaciones en su manifestación subjetiva, diversificándose y facilitando su introyección.

Tal como señala Han, respecto de su análisis sobre la violencia, sería posible señalar ahora en torno al sacrificio, que no estamos ante el fenómeno de la desaparición de la lógica sacrificial, sino que más bien, ante expresiones sutiles de la misma, la cual se transforma en una especie de “fuerza” capilar que es más difícil de identificar que en épocas pasadas y que en conjunción con la idea de libertad que da la propia soberanía, posibilitan su internalización con una mayor fluidez y menor resistencia (Han, 2013). Si bien el sacrificio se relaciona con la violencia, es claro que no se reduce a ella. Lo mismo

ocurre con la noción de poder y la de trascendencia, con las que la lógica sacrificial constituye una constelación de conceptos que contribuyen a visualizarla, pero donde aquella nunca puede reducirse únicamente a estos aspectos porque en su expresión, lo sacrificial tiene la cualidad de lo múltiple, alcanzando distintas intensidades y manifestaciones.

Desde las perspectivas a las que nos desafía a pensar Nietzsche y desde sus diversos usos de la lógica sacrificial, contamos con la ventaja de leerla como una *relación de poder basada en la interpretación*, que se manifiesta en una determinada configuración de fuerzas la que a su vez que nos interpela a una apertura acerca de nuevos modos de mirar la persistencia de lo sacrificial en sus matices, intentando subvertir sus valoraciones tradicionales, razón por la cual, la reflexión se iniciará recordando dos miradas en torno a la consideración del sacrificio como institución social, con énfasis su uso, para posteriormente considerar la moral de la renuncia en tanto mecanismo que facilitaría el tránsito hacia una subjetividad sacrificial que se constituye desde su introyección, propiciando una memoria sacrificial.

El sacrificio como institución social y la introyección del sacrificio

Como señalan Mauss y Hubert, existe una trayectoria de estudios sobre el sacrificio en el campo de la sociología, que se ha concentrado en conocer aspectos como su origen y características más relevantes, la que es posible de encontrar en autores como Frazer, Robertson, Smith y Tylor, donde el sacrificio en sentido ritual, es entendido como un don,

como alimento, como contrato o como consagración (2010, p. 73). No obstante, lo común en estas miradas sociológicas, es que se focalizan por una parte, en reconocer al rito del sacrificio como un fenómeno social, donde lo esencial es la noción de lo sagrado; y por otra, en abordar la descripción de su desarrollo moral como una práctica cohesionadora que implica una compulsión de colectividad por sobre un sentimiento individual (p.12). En ambos casos, resalta su carácter de institución social, en la medida que, “sin sociedad no hay sacrificio” donde lo que se sacrifica es sacrificado por ella o por sus representantes (2010, p. 50) con una adhesión formal de todo el colectivo. Más aún, el carácter de institución social del sacrificio le está dado por el hecho de que, si aquel existe para el individuo, es a través de las materializaciones y formas particulares que sociedades determinadas le han dado (2010, p. 65).

Para Mauss y Hubert, estos tremendos aportes en torno al sacrificio, adolecen de una lectura acerca de su mecanismo, constituyendo éste el motivo de su investigación, en la cual señalan que los diversos sacrificios corresponden a los medios con que un colectivo cuenta para volver sagradas las cosas, un hacer pasar lo humano en lo divino (p. 24), donde “el punto de partida siempre es la oblación y la destrucción de una cosa que entre todas las víctimas santificadas, es susceptible de volverse divina en virtud de las representaciones que lleva consigo” (p. 48), por eso, para que exista sacrificio “es necesario que las cosas sagradas se hubieran separado definitivamente de las profanas y que ya estuvieran representadas bajo la forma de espíritus divinos, casi puros, más o menos personales” (p. 49).

Para estos autores, hay una unidad del sistema sacrificial que se aprecia tanto en las capas exteriores del mecanismo de consagración, así como también en el lugar que ocupa el sacrificio en cuanto a su aparición temporal, como rito. Sobre este último elemento, es relevante considerar que para Mauss y Hubert, dada la complejidad del mecanismo sacrificial, este no corresponde a un rito primario sino que aparece tardíamente en el curso de la historia de las religiones, puesto que su complejidad simbólica requiere ya una separación de lo humano y lo divino, que planteó la necesidad de continuar participando de esa espiritualidad cuyo acceso no es directo y que se consigue mediante el sacrificio, el que en sus primeras expresiones es comunal –en el que se asimila lo sagrado mediante la ingesta de la planta, animal o humano–, para posteriormente dar paso al sacrificio como don y finalmente, al sacrificio del Dios.

Sobre el mecanismo y capas del sacrificio, Mauss y Hubert reconocen toda una estructura, compuesta por “la entrada” y “el sacrificante”, donde se pretende otorgar un carácter religioso en el que el sacrificante deviene momentáneamente Dios. Hay también un “sacrificador” que busca el acercamiento con lo divino mediante un intermediario o guía. Es importante el “lugar” donde se realizará el rito y los “instrumentos” implicados, para cuidar que aquel tenga su continuidad, temporalidad y orden, que no debe alterarse. Finalmente, es relevante la víctima, ya que en palabras de Mauss y Hubert “todo converge hacia ella” y podríamos decir, es quien pone en funcionamiento el umbral o frontera entre lo humano y divino, donde una vez realizado el rito, con “la salida” hay un restablecimiento de la situación anterior, la cual siempre resulta modificada luego de haber

participado de esa consagración. Tras reconocer estos componentes en el mecanismo sacrificial, Mauss y Hubert afirman que:

el mismo mecanismo sacrificial puede satisfacer necesidades religiosas que presenten diferencias extremas entre sí: Tiene la misma ambigüedad que las fuerzas religiosas. Es apto para el bien y para el mal; la víctima representa tanto la muerte como la vida, la enfermedad como la salud, el pecado como el mérito, la falsedad como la verdad (2010, p. 148).

Así, lo relevante del sacrificio como institución social correspondería a un mecanismo o estructura que pone en relación fundamentalmente tres elementos: 1) la conexión con una trascendencia, 2) la mediación de alguna violencia, en la que 3) la sociedad en tanto colectivo, obtendría algún beneficio.

A través de lo colectivo, lo violento y lo trascendente en un sentido situado en términos culturales, los ritos sacrificiales como institución social, constituyen un mecanismo que configura la identidad y sentido de pertenencia de una determinada sociedad, donde el ritual del sacrificio es el modelo mágico del intercambio, en el cual, lo que se valora como trascendente, como violento y como colectividad, sería el núcleo de la institución social.

Otra perspectiva la sitúa René Girard (2005, 2012) desde la teoría mimética y la religión cristiana. Así como para Mauss y Hubert, el sacrificio es una institución social investida de su cualidad de ser “sagrado” que articula prácticas sociales, para Girard, el sacrificio también constituye una institución social, pero desde una óptica diferente, en que la universalidad del sacrificio tendría la función de *contención de la violencia* de una sociedad, cambiándola de dirección, donde lo esencial es el mecanismo de *sustitución* en

el que la víctima opera como *chivo expiatorio*, en tanto inocente que paga por una culpa. En ese sentido, la violencia se canaliza a través de la víctima, dice Girard: “muchos de los sistemas sacrificiales se esfuerzan por minimizar su violencia” (2012, p. 29) y agrega “el sacrificio es simultáneamente un asesinato y una acción muy santa. El sacrificio está dividido contra sí mismo” (p. 29).

Lo que podemos tomar de Girard y su perspectiva en torno al sacrificio como institución social para esta reflexión, es que aquel pone de relieve un juego entre esa violencia explícita e implícita que se acepta en vistas de trazar un bienestar mayor. La víctima, además de servir de puente y conexión entre lo humano y trascendente, separa y delimita la violencia permitida, de aquella que no debe aceptarse en el ámbito de las relaciones sociales, puesto que una vez consumado el acto sacrificial, habría un desahogo del instinto de destructividad de la violencia de todos, que al canalizarse hacia una víctima, la vuelve violencia sagrada mediante el mecanismo de crisis sacrificial. Para Girard, lo que opera entonces, es la activación de una transferencia de violencia como resguardo de la comunidad (Carrera, 2003).

Se ha de considerar que Girard analiza numerosos textos para elaborar su “antropología de la violencia” donde tendría cabida la violencia sacrificial, puesto que su punto de partida es la violencia por sobre el sacrificio. Asumiendo la dificultad de no comprobación empírica, el autor explica el problema y relación entre la violencia y lo sagrado, desde la conjugación de la teoría mimética del deseo, el mecanismo del chivo expiatorio y la revelación cristiana, donde la violencia sacrificial se sitúa en un fondo,

podríamos decir “misterioso” del humano, dando cuenta de la dimensión inaprensible del mismo. Entonces, la lectura del sacrificio como institución social y su poder en este caso, radica en su mecanismo de chivo expiatorio que opera como una violencia de recambio, donde la sustitución es relevante debido a su finalidad de desplazar la violencia “intestinal” o “impura”, por una violencia sacrificial “purificadora” y donde las crisis sacrificiales entendidas como pérdida de la diferencia entre las violencias antes descritas y su sentido fundacional, dirige a pensar acerca de cuál es el papel de la violencia en las sociedades humanas.

A diferencia de lo que se pretende pensar desde el perspectivismo nietzscheano, en Girard la disputa se produce no por la diferencia, sino por la coincidencia en un mismo objeto de deseo, lo cual podría reconocerse como una lucha de fuerzas en relación al poder, pero que en sentido nietzscheano estaría dirigida por la diferencia y lo que el autor ha llamado *pathos* de la distancia, como fuerza que moviliza a una separación, a marcar un límite en el que efectivamente habría una afirmación de sí, pero donde la otredad podría acogerse, siempre en tanto otredad y no desde una mimesis.

Ahora bien, la noción de *sustitución* en el sentido de Girard, así como la de violencia sacrificial y su carácter fundante, siguen siendo relevantes a la hora de entender la lógica sacrificial que aquí se pretende describir, principalmente porque señala el momento de identificación de un mecanismo de elaboración complejo en el desarrollo del sacrificio, que permite reconocer un hito de introyección, aunque el primer paso en esa trayectoria de introyecciones, se puede reconocer mucho antes, en las modificaciones estructurales

de las religiones dominantes, y que posteriormente Nietzsche desarrollará en relación a la culpa y deuda en la *Genealogía de la moral* (2013).

En ambas consideraciones del sacrificio como institución social, se observa un uso de aquel, sea para cohesionar desde la identificación o participación de lo colectivo o para poner en marcha una reconducción de la violencia. Por otra parte, los análisis respecto del sacrificio como institución social, si bien consideran estados “internos” o dimensiones psicológicas del ser humano cuando participan del rito, siempre los sitúan en relación con una otredad, sea trascendente o colectiva, hay una intencionalidad hacia lo externo que no problematiza aún en cómo el mecanismo opera en su interioridad. Ahora bien, si pretendemos proponer una introyección del mecanismo del sacrificio que aquí hemos descrito como una lógica sacrificial, se debe reconocer que para que su incorporación resulte posible, lo primero que debe ocurrir es la identificación con aquello que se pretende incorporar.

En su *Análisis del sacrificio en la historia de las religiones comparadas*, Sergio Valverde (2002) reconoce como religiones primarias a aquellas religiones antiguas que no han sufrido ningún proceso de reforma en el cual su doctrina sea sustancialmente cambiada, entre las que reconoce las religiones de la civilización griega, la civilización hebrea y la hindú. En general todas estas sociedades practicarían diversidad de sacrificios y compartirían una actitud positiva hacia el sacrificio físico. Posteriormente, habla de religiones secundarias en las que producto de diversos factores sociales, económicos, políticos y culturales, habría cambios en sus doctrinas, los que implicarían una

modificación en la relación con la violencia. Afirma el autor que ya aquí el sacrificio se modifica manteniéndose de manera sublimada, en cuanto se da el rechazo al sacrificio físico en el sentido de muerte (aunque el uso de la violencia persiste) y se sustituye por el sacrificio simbólico. Señala Valverde, que con el cambio en el esquema de la violencia en el sacrificio, habría una “introversión” en el sentido de espiritualización o sublimación del mismo que en sentido psicológico refiere a la interioridad, en el que la representación del mismo tendría una marcada relevancia, en tanto operaría como sustitución en múltiples direcciones diversificando los sentidos sacrificiales.

Si bien, no es el objetivo profundizar en los cambios internos en la estructura de las religiones antiguas, es importante mencionar que al menos en el pensamiento occidental, cuando la religión olímpica va sustituyéndose por un conjunto de saberes profanos y hay una creciente racionalización de la vida potenciada por la filosofía, se plantean otras perspectivas valorativas guiadas por la lógica sacrificial, donde se enaltece el gesto de renuncia en desmedro de su cualidad ritual, como por ejemplo, cuando se da mérito a la prudencia de Odiseo, o cuando se estima positivamente la renuncia a la felicidad para la conservación del Estado en Antígona, donde la “renuncia” constituye uno de los aspectos que trascienden al paso que va del rito sacrificial a su vinculación con una valoración social de comportamientos específicos, lo que podría permitir, hablar de una aproximación moralizante hacia las “acciones sacrificiales”.

Por otra parte, se debe considerar que posteriormente, la reforma cristiana e islámica del judaísmo refutó los sacrificios físicos, donde el último de ellos habría sido el de cristo,

que posteriormente se transforma en un sacrificio simbólico que se reiteraría numerosas veces en el rito de la eucaristía (Valverde, 2002).

Así, los primeros elementos que podrían dar luces acerca de la introyección del mecanismo o de la lógica del sacrificio, se encuentran muy alejados en el tiempo, donde aquellos que podríamos reconocer a partir de los autores mencionados tendrían relación con un mecanismo de sustitución en el plano simbólico como por ejemplo el chivo expiatorio, o a la representación del rito cristiano en la eucaristía. Elementos que ocurren teniendo como punto coincidente, el acto de renuncia considerado como un “borramiento de sí” o de parte de sí de una víctima, a modo de intercambio por el contacto con la trascendencia o la aceptación en el colectivo, pero también en este caso, de una renuncia en el grado de violencia, particularmente física, que se presentaba en los ritos sacrificiales más arcaicos.

Entonces, sería factible afirmar que la racionalización de comportamientos sacrificiales, su sutilización en el campo simbólico y la moralización de aspectos vinculados a la violencia y a la renuncia en el sentido de dimisión, privación o abandono voluntario de un determinado aspecto constitutivo, conformarían un escenario que confluirían hacia un nuevo campo para la consideración de la lógica sacrificial trascendiendo el ámbito arcaico, ritual y/o religioso, esto es, la subjetividad que ha introyectado la lógica sacrificial a partir de la “renuncia”.

Moral de la renuncia para una subjetividad sacrificial

Sin posicionarse como un análisis predominante en la historia de la moral desde una mirada filosófica occidental, podemos reconocer que existe un desarrollo de lo que podríamos nominar moral de la renuncia. Adorno y Horkheimer han expuesto en su *Dialéctica de la ilustración*, publicado por primera vez en 1944, que: “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia” (2018, p. 105). Inspirados por planteamientos nietzscheanos en torno al sacrificio, a la voluntad de poder y a la crítica de una racionalidad excesiva que se vuelve instrumental y que desemboca en el movimiento de la ilustración como un engaño (2018, p. 96), los autores recurren al análisis de la renuncia sacrificial del héroe –tomando como referencia a Odiseo–, para caracterizarla como un modo de sustraerse al sacrificio, sacrificándose, donde cada uno de los sacrificios que ocurren en su vida y en la historia, serían necesarios y operarían en contra el sacrificio como estructura mayor (2018, p. 105), en sentido dialéctico.

En el texto *Odiseo, o mito e ilustración* (2018), los autores profundizan en la relación entre mito y racionalidad, para presentarla como un testimonio de la dialéctica de la ilustración que proponen y a la cual aspiran, donde señalan que ha sido Nietzsche quien ha captado el verdadero movimiento de la ilustración a partir del rol que ahí juega la dominación o dominio, ante lo cual habría que exacerbar el tránsito hacia la ilustración, como un modo de desenmascarar usos que contribuyen con el mismo: que los “sacerdotes aparezcan sin máscaras mostrando su mala consciencia”, al igual que el Estado, que

debería mostrarse como el lugar del que emanan “mentiras intencionadas” en la articulación social (2018, p. 96). Si bien, aquí se propone que la mirada sobre la historia en Nietzsche no es dialéctica (Deleuze, 2013; Sánchez Meca 1989), más bien una expresión agonista de la voluntad de poder, se toma distancia de una dialéctica en torno al sacrificio en el sentido de Adorno y Horkheimer, para aproximarse más a una especie de transvaloración y subversión del mismo, idea que se desarrollara en los capítulos siguientes.

Contrariamente y fuera de esta distinción, hay coincidencia con los autores y su interpretación sobre las ideas de Nietzsche cuando señalan que “el principio arcaico de la sangre y el sacrificio, tiene ya algo de mala conciencia y de la astucia del dominio” (2018, p. 99), además de considerar que es adecuado mirar la mitología homérica para entender el movimiento de la Ilustración y con ello el elemento sacrificial en el trascurso histórico, en cuanto Adorno y Horkheimer señalan que ya en Odiseo se encuentran presentes elementos como “la renuncia”, “la mala conciencia” y la “noción de intercambio” (2018, p. 99), que desde ahí y hasta siglo XVIII y XIX, se irán potenciando hasta articularse en función de la noción de progreso, que contiene esta lógica sacrificial de un modo exacerbado y que viene a poner sobre la mesa a gran escala, las consecuencias negativas de la introyección del mismo. En ese sentido y para los autores, el sacrificio implica la antítesis entre individuo y sociedad, dicen Adorno y Horkheimer:

El sacrificio no salva mediante restitución representativa la comunicación directa, tan solo interrumpida, que le atribuyen los actuales mitólogos, sino que la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe

histórica, un acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza (2018, p. 102).

La Ilustración sería entonces, un momento histórico donde se devela ya no una crisis, sino que una catástrofe sacrificial a nivel global en la que la supuesta irracionalidad del sacrificio, no expresaría sino que la *praxis* de los sacrificios ha sobrevivido a su necesidad de racionalización de mundo (2018, p. 102). Esto habría resultado posible debido a la conversión del sacrificio en subjetividad, hecho que para los autores se produce bajo el signo de la “astucia que siempre ha formado parte del sacrificio” (2018, p. 105), puesto que ya en las primeras formas de rito sacrificial, estaba contenida la mutación del mismo, podríamos decir, en tanto que su capacidad multiforme, es posibilidad de trascender al rito y tornarse subjetividad sacrificial. Dicho en otras palabras, para Adorno y Horkheimer, la dominación estaría presente no sólo en la época de la ilustración, sino que encontraría sus raíces en los orígenes del pensamiento occidental, en el cual se podría reconocer este proceso de subjetivación del sacrificio (Da Silva, 1999).

La racionalidad moderna, desde su afán totalizante, posiciona al sacrificio en un ámbito irracional, pero racionalizándolo para su uso de la “técnica” y del “progreso”, entronizándolo a partir de las ideas de dominio de la naturaleza por una humanidad separada de aquella, y en vistas de la promesa de un bienestar mayor y de un mejor futuro, potenciando cada vez, la relación de intercambio. No obstante, anterior al intercambio o subyacente a él y en una perspectiva “psicológica” del mismo, se encuentra la renuncia: con Nietzsche es factible decir que la internalización del sacrificio, ocurre conducida por la moral de la renuncia, donde aquella operaría como el mecanismo que permite la

introyección del sacrificio en cuanto relación consigo mismo, de una subjetividad escindida, en un contexto propicio para dicha introyección, el cual se afianzaría con mayor fuerza a partir de la “mala conciencia”.

Mientras que el abordaje del sacrificio como institución social se concentra en una perspectiva utilitaria que espera la obtención de beneficios para el colectivo, sea para amainar la violencia mediante su reconducción, para satisfacer la necesidad de colectividad o de trascendencia, o para configurar un sentido de mundo y esquema de valores, etc. Encasillar el sacrificio únicamente en la caracterización de institución social, tiene una limitación, puesto que opera como una especie de “caja negra” en la cual todo lo que va labrándose en la “interioridad” del ser humano permanece inaccesible, cuestión que por mucho tiempo y hasta la modernidad no presentó mayor problema, pero que al día de hoy se configura desde un escenario diferente, debido a la centralidad que las nociones de “sujeto” y “subjetividad” alcanzan en la concepción de mundo que prima desde la modernidad.

Esta limitación, hace pensar que el hecho de que el sacrificio se haya abordado predominantemente como institución social, corresponde a una perspectiva que permitió entenderlo en un determinado momento histórico o asociado a aquel, pero que al tomar distancia considerando de los ideales de la modernidad, se vuelve insuficiente, puesto que al cambiar el marco contextual, necesariamente cambia la relación con él. Así, el abordaje del sacrificio como institución social lleva aparejadas las perspectivas de la lógica y de la subjetividad sacrificial, son escorzos del mismo, los que cristalizan al comprender el

entramado moral en torno al sacrificio, en que este último se manifiesta como lógica o estructura en un sentido temporal posterior, cuando se posibilita su emergencia.

Por evidente que parezca, la interpretación del sacrificio desde lo social y desde lo religioso como institución antes descrita, no puede extrapolarse a nuestro tiempo, puesto que en esta matriz sacrificial de la modernidad, su relación con el individuo y la de éste con el colectivo, es preponderante. Este aspecto es identificado por Nietzsche y se hace visible a partir del análisis psicológico que realiza sobre la voluntad de poder, que opera como fuerza de transvaloración, pero situando la lógica sacrificial en las profundidades del ser humano, en cuanto este es expresión de “fuerza” y voluntad.

La perspectiva “irracionalista” que caracterizaría el pensamiento del autor, le permite una mirada volitiva adecuada para desarrollar las explicaciones sobre hechos históricos y sociales, y la “inmoralidad” desde la que practica su pensamiento experimental, posibilita una mirada más transparente en torno a las consecuencias negativas del desarrollo moral o de la moralización de las relaciones sacrificiales contra las que elabora su escritura. Con esto, sería factible afirmar que el sacrificio encuentra su raíz, justamente en la afectividad y la corporalidad, en la relación de uno consigo mismo, en el campo de la subjetividad. Cabe precisar, afectividad en el sentido de poder ser afectado, de “alterarse”, no como pasividad receptora, si no como “sensibilidad, sensación” (Deleuze, 2013, p. 36), donde el cuerpo es centro de gravedad en el sentido de José Jara (1994).

De esta manera, uno de los ejemplos más representativos de la renuncia a nivel de aquella dimensión asociada a la voluntad de poder, tiene relación con los afectos religiosos

presentados como virtud, no en el sentido de situar el sacrificio como un “valor” lejano, más bien en el sentido de que al delimitar lo considerado moralmente bueno y malo, los gestos de “renuncia” aparecen particularmente meritorios dentro de la moral religiosa, así como también dentro del ascetismo.

En este punto, la consideración del pueblo judío en perspectiva nietzscheana puede resultar esclarecedora. Hay que advertir que tanto Sarah Kofman (2003), como Eduardo Carrasco (2008), ponen el foco en la relación ambivalente de Nietzsche a la hora de referir al pueblo judío cuando se alude a la transvaloración de los valores, señalando que las diferentes perspectivas que el autor asume, podrían explicarse y entenderse, al considerar la dimensión histórica y los distintos períodos que van señalando modificaciones en los modos de relacionarse y concebirse, de los judíos. Si bien, es este pueblo quien desde la óptica nietzscheana realiza el importante movimiento de inversión de los valores, se ha de considerar desde Kofman, que este movimiento no determina una continuidad o progresión del judaísmo al cristianismo tal como en ocasiones se ha planteado. Esta idea es relevante porque aquí encontraremos uno de los principales elementos que prepara el camino para la introyección del sacrificio en tanto moral de la renuncia, como el gesto de renuncia de todo un pueblo, en que el cristianismo sería la repetición del judaísmo, que más que invertir perspectivas, adoptaría y afianzaría la inversión de valores que realiza el pueblo judío en una progresiva afirmación de aquella, hasta el punto de que el pueblo judío es asimilado por el cristianismo, perdiendo su singularidad y enmascarando su fuerza. Judaísmo y cristianismo vendrían a ser dos expresiones de la misma voluntad de poder, dos momentos diferentes que ahogan y enferman el impulso vital.

El análisis de Kofman sobre Nietzsche propone que esta inversión tiene su origen en la imbricación de cambios históricos en el pueblo judío, que ocurren como respuesta al proceso de moralización del Dios, puesto que en primer lugar, en la época de los Reyes, el Dios de los judíos es un Dios guerreero y generoso, rasgos que serían expresiones de su poder, pero también, es el Dios de un pueblo, en la medida que está vertido a este grupo elegido, emanando su fuerza divina del vínculo y correspondencia con él, como un Dios cercano. Pero luego de esta época, el triunfo de los asirios considerado como una acción externa al pueblo judío, y la anarquía relacional en un sentido interno, hacen que los judíos pierdan la confianza en su Dios sintiendo su “abandono” (Kofman, 2003, p. 72), lo que para explicarse provoca una modificación en la concepción del mismo: los judíos ya no miran ese Dios fuerte y guerrero, más bien, esbozan un Dios bueno, pacífico, que prohíbe la guerra, donde toda amenaza externa constituiría lo malo, y por consiguiente, a sus enemigos, afianzando la relación entre bien y mal desde una especie de moralización y racionalización, que explica tal abandono. Ante hechos como las crisis o anarquías, o las invasiones de otros pueblos, se ofrece una interpretación moralizante que reemplaza y desvaloriza el orden previamente existente. Entonces, de esta manera, operaría la inversión de los valores.

¿Cómo se relaciona esto con el sacrificio? Para Kofman y su lectura de Nietzsche, la grandeza de los judíos tiene relación con el hecho de que al sentirse amenazados frente a una nueva situación histórica en la que visualizaban una desestabilización tal que podría hacer efectiva su desaparición como pueblo, prefirieron “ser a cualquier precio” (Kofman, 2003, p.73), donde los recursos de los que se valieron para preservar su autonomía fueron,

según la autora: el mantenimiento de la jerarquía a su favor y la transformación de los valores desvalorizando el mundo. En otras palabras: “los judíos, voluntariamente, produjeron la ilusión de ser débiles, usaron su máscara para seguir con vida”, donde el pueblo judío “falsificó su pasado, proporcionando una nueva interpretación de su historia en la que resaltaban considerablemente la noción de pecado, haciendo una “interpretación pagana de la muerte de cristo, considerándola como el sacrificio de un inocente para salvar los pecados del mundo” (2003, p. 77).

En este caso el acto de renuncia como expresión de sacrificio pasa por un esquema de racionalización y moralización, donde este “hecho” podría considerarse un acto fundacional de un nuevo sentido de mundo, que promoverá la introyección de los posteriores sacrificios en sentido polimorfo, valiéndose del acto de sentar un precedente con un hito específico, en el que se imbrican dimensiones históricas, sociales y psicológicas, desde interpretaciones morales, donde la construcción del relato siempre será relevante. No sería descabellado afirmar que la valoración positiva de la renuncia en la mitología arcaica y antigua antes aludida, encuentra aquí una nueva formulación mucho más fuerte en el sentido de operar como expresión de voluntad de poderío, en la que este sacrificio de cristo viene a justificar la existencia de cada viviente y donde el sacrificio como renuncia de todo un pueblo en tanto esfuerzo por persistir, con todo el sufrimiento y dolor que conlleva la pérdida de sí y la renuncia a su singularidad en un afectarse y alterarse a nivel colectivo, es considerado moralmente bueno, es lo que “ha de hacerse” por “vivir”.

Retomando la idea anterior, en la que a partir de Valverde se señaló que sería el cambio en el esquema de la violencia, el punto de inicio en la introyección del sacrificio, habría que precisar que ese cambio en la disposición hacia la violencia como consideración negativa hacia el sacrificio físico, sería la expresión de cambios mucho más profundos que estarían dados por la relación entre lo humano y lo trascendente, desde una creciente moralización, donde pareciera que la violencia no es el fin, sino que es un modo relacional entre ambas dimensiones, relación que se institucionaliza desde diversas expresiones en el ámbito de lo religioso, que en su trama y teleología, justifica la existencia humana y toda existencia.

La transvaloración de los valores, como movimiento moral, señala que el sacrificio del Dios y todos los comportamientos sacrificiales comprendidos como gestos de renuncia a cambio de otra cosa que se espera, son meritorios, son “buenos”, y por ello, se inscriben en el marco de una promesa porvenir. Con esto, la moral de la renuncia vehiculiza la posibilidad de una subjetividad sacrificial en la que opera promoviendo una voluntad de renuncia donde el acto de sacrificio *espera* una recompensa.

Otro ejemplo que podría contribuir a esclarecer esta idea de moral de la renuncia como una subjetividad sacrificial, a nivel de una colectividad, corresponde a la moral sacrificial a la que se sometían en Chile, los militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria. Si bien, aquí lo trascendente no se da en el campo de la religiosidad, sino que aquello definido como trascendente se sitúa en un ámbito terrenal a partir de un

posicionamiento dado por una causa política, es factible reconocer la misma lógica subyacente: la renuncia como transacción.

En un artículo titulado “Sacrificio, pureza y traición en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria” (2018), las autoras analizan cómo quienes adhirieron a la agrupación, adoptaron una serie de comportamientos que tenían como centro el sacrificio y la entrega cabal a la causa política, asumiendo un compromiso de participación que exigía una entrega total. Así, cuando las personas se identificaban con esta causa y aceptaban la “militancia”, ingresaban a un régimen y a un sistema de códigos que normaba los comportamientos esperados de un modo tal, que el actuar de los militantes conducía al “borramiento de sí” antes aludido, a cambio de un bien mayor y futuro, que finalmente producía y afianzaba una subjetividad sacrificial. Para que esto resultara posible, se requería por una parte la adhesión voluntaria a la vida militante y por otra, la diferenciación clara entre lo privado y lo público, donde siguiendo los ideales del pensamiento castro-guevarista (Goicovic en Vidaurrázaga y Ruiz, 2018), se situó el campo de lo político, específicamente a la revolución, como una meta a la que aspirar en el ámbito público y al resto de la vida en el campo de lo privado, donde pareciera que no existía vida fuera del eje articulador político-público de la revolución.

La frontera entre lo privado y público, y a partir de ello el establecimiento de una causa trascendente como totalidad, configuró identidades y sentidos existenciales de mundo que se articulaban en torno a la renuncia. Una de las razones por las que resultó posible asentar esta moral sacrificial tiene relación con el hecho de que en algún grado, la

renuncia “alcanza recompensa inmediata: la hermandad absoluta que además traspasaba las fronteras nacionales y se expandía por el mundo” (Vidaurrázaga y Ruiz, 2018, p. 33) en la que se “hace un llamado al sacrificio partidario y a abandonar el individualismo, defecto asociado a la sociedad burguesa y que debía ser combatido como una suerte de “enemigo interior”, llevando la lucha política al ámbito de la subjetividad de los militantes” (Vidaurrázaga y Ruiz, 2018, p. 35).

En este caso de la moral sacrificial militante del MIR, construida en torno a la renuncia, es posible reconocer cada uno de los elementos que antes se han asociado al sacrificio como institución social en el marco de esta reflexión: la relación con una trascendencia, la violencia y el sentido de colectividad, que en este caso están dados por el éxtasis que provoca el borramiento de sí como borramiento en el colectivo, al entregarse a una causa que trasciende la propia vida. Es claro también que aquí se pone en juego una determinada valoración en la configuración de sentido, así como también la idea de que finalmente los actos sacrificiales son expresión de una lógica que conduce determinadas acciones a partir de una interpretación. Finalmente, es factible constatar el establecimiento de una jerarquía, puesto que todos estos elementos se conjugan a partir de la evaluación y valoración previa a la decisión “militancia”, donde subyace la idea de que hay unas vidas más importantes que las otras, puesto que como señalan las autoras, “la vida propia era menos importante que la vida de otros –el pueblo, los oprimidos, los pobres del campo y la ciudad” (Vidaurrázaga y Ruiz, 2018, p. 37), así la renuncia, constituye una ofrenda que el militante realiza a la revolución, la cual no está exenta de una configuración subjetiva que se da a partir de violencias que la configuran, o desde la participación a cambio del

“borramiento de sí”, inclusive desde la “fractura” que los militantes señalaban que ocurría, cuando no podía cumplirse con lo pactado.

El sacrificio contenido en la renuncia voluntaria como intercambio para el “ingreso” o “participación en un determinado colectivo”, si bien implica la voluntad de posicionarse como sacrificante y a la vez sacrificado, en la forma de una apuesta o riesgo en la cual hay un gran protagonismo de la pérdida que ella implica. En el gesto sacrificante, que realizan los miembros que integran el MIR, particularmente las mujeres, podemos encontrar un ejemplo de cómo los actos sacrificiales para ser tales, necesitan de ese componente subjetivo vinculado a la pérdida, que más allá de lo subjetivo, muchas veces se configura desde un ámbito ficcional, señala Vidaurrázaga:

La pretendida igualdad, espejismo de neutralidad militante, –sin embargo– se fracturaba cada vez que ellas debieron optar entre los requerimientos del adentro y las exigencias del afuera, evidenciando que para lograrlo debían realizar sacrificios en mayor medida que sus compañeros de organización, como dejar a los hijos e hijas al igual que sus compañeros y al mismo tiempo ser más cuestionadas por esto tras la derrota del proyecto revolucionario (2020, p. 879).

Dado que la lógica sacrificial se vale de una relación caracterizada principalmente por la delimitación entre dos elementos, dentro de los cuales uno se posiciona como totalidad y el otro como parcialidad, como un afuera y un adentro; al incorporar la mirada asociada al género como una crítica binarista, emerge con mayor intensidad la necesidad de jerarquía que la lógica sacrificial exige. Así, hombres y mujeres pueden “entrar” al partido, pero aún dentro, se reproduce una jerarquización sexo-genérica (Vidaurrázaga, 2015) que está dada por la magnitud del sacrificio que se debe realizar. Estas mujeres

militantes que aceptan ese borramiento de si, configuran una nueva subjetividad militante que tiene un matiz respecto de la subjetividad masculina, puesto que al ingresar ellas habitarían un:

No Lugar sexo genéricamente hablando, puesto que –estuvieran donde estuvieran– el sino de estas mujeres devenidas en guerrilleros, era justamente no estar en algún lugar, siendo evaluadas y auto evaluándose por sus faltas, cuestión que para muchas de las testimoniantes fue un peso con el que han continuado viviendo muchos años después de abandonar la militancia partidista (Vidaurrázaga, 2020, p. 886).

No-lugar en el sentido de no hallar sitio, de no encontrarse en ninguno de los espacios tradicionalmente definidos, como un habitar en un umbral, por lo que estas mujeres militantes lograban transgredir cánones y mandatos sociales asociados a la mujer y a lo femenino en el contexto histórico en que realizaban su militancia, al mismo tiempo que no ingresaban más que ficticiamente a una colectividad que las reconocía diferentes desde la negación de su diferencia, imponiéndoles la necesidad de asemejar su moral y acciones, a la de los guerrilleros, cuando su actos fundacionales sacrificantes era cualitativamente diferentes, pero a partir de los cuales se instala una ficticia condición de igualdad. Hay una ruptura del binarismo sexo genérico y un ingreso a la colectividad, pero a condición de ingresar no adentro, si no que a un umbral. En ese sentido hay una ganancia, en tanto se rompe con el esquema tradicional que configura una división sexual del “trabajo militante”, persistiendo en una subjetividad “nueva” o por lo menos “diferente a lo antes conocido”, propia de ese no-lugar.

Finalmente quisiera aludir a lo que las investigadoras Vidaurrázaga y Robles, han mencionado como “muerte cotidiana” a propósito de los testimonios de mujeres militantes de “la nueva izquierda revolucionaria del cono sur” (2021), puesto que uno de las implicancias relevantes que se negocia al ingresar al partido en la aceptación de la militancia se relaciona con el constante vínculo con la muerte. Al igual como ocurre con los sacrificios antiguos, en el caso de la lógica sacrificial operacionalizada en las militancias partidarias de la lucha armada, las subjetividades militantes ingresan a un espacio donde se despliega una nueva relación con la vida y la muerte, esto porque en términos concretos ven morir a sus compañeros de manera recurrente, comparten el dolor de la violencia física, psicológica, la tortura y desapariciones; pero más aún, porque la actividad misma de la militancia en ese tiempo, contexto y términos, tenía implícita la posibilidad justificada de morir, así como también la justificación de matar a otros. Así la proximidad de la muerte y su presencia cotidiana, reconfiguran valoraciones y sentidos de mundo, situando la adherencia militante en un ámbito trascendente, donde el morir por una causa es valorado de manera heroica. Con ello la muerte cotidiana recuerda la fragilidad de la vida y por consiguiente la necesidad de renuncia y abnegación, como un gesto valorable aunque no llegue a alcanzarse el propósito que opera como móvil inicial de una serie de acciones que mueven al sacrificio voluntario.

Así como el rito sacrificial arcaico y antiguo nos trasladaba a un espacio y tiempo diferentes del habitual, en una ruptura espacio-temporal en el que una vez consumado el rito la experiencia trastocaba el sentido de lo cotidiano, post sacrificio; la militancia

sacrificial configura un orden espacio temporal que subvierte las categorías tradicionales o hegemónicas respecto de los modos de lucha por el poder político.

Por ahora, baste con explicitar que la renuncia asociada a este tipo de lógicas sacrificiales en el contexto de la adhesión a una política partidista está explicitada por Nietzsche en *Aurora* desde un cariz negativo, en cuanto señala:

“*Voluntariamente ciegos* – hay un tipo de entrega a una persona o a un partido, una entrega entusiasta y dispuesta a todo, que delata que en el fondo nos sentimos superiores a ellos, y eso es algo que nos exaspera. Para castigarnos por haber visto demasiado, nos cegamos como quien dice, voluntariamente” (2014, OC III §414, p. 646).

Tal como se profundizará posteriormente desde la noción de subjetividad, se ha de reconocer que el componente heroico está relacionado con los comportamientos sacrificiales. Por otra parte, se ha de considerar que, si bien para Nietzsche existe un tipo de sacrificio que resulta admirable, este nunca se realizará desde un borramiento de sí, aspecto que critica respecto de la entrega “ciega” a una causa, partido, persona, etc. Justamente porque la acción sacrificial para el autor, se da por una exuberancia que contrariamente al borramiento de sí, enfatiza la ganancia, la amplitud, las nuevas posibilidades que se abren a partir de la decisión sacrificial, dice el autor:

el poner la política del partido por encima del propio saber y responder a cualquier pregunta acerca del bien público siempre de manera que favorezca la buena marcha del partido. <<En cualquier asunto ha de tenerse siempre el parecer que exija el partido>> – tal sería la norma. Al servicio de tal moral se dan todo tipo de sacrificios, la negación de uno mismo y hasta el martirio. (Nietzsche, 2014, OC III, §183, p. 584).

El problema de este modo de hacer política de partidos, podría decirse que es que finalmente se configura una moral de rebaño que nuevamente homogeniza. Moral de víctimas donde el “entregarse con entusiasmo” y “sacrificarse”, ocurren aun desde el egoísmo, y aunque toda acción pareciera estar motivada por pretensiones altruistas, se ha de reconocer una voluntad subyacente a el hecho de que darse en sacrificio obedece a una expresión del “sentimiento de poder”, el acto se realiza desde una supuesta superioridad configurada desde fuerzas reactivas, en la que:

solo aparentáis sacrificaros, en vuestra imaginación os convertís en dioses y os complacéis en ello como si lo fueras. En comparación con ese placer – ¡qué pobre y qué débil os parece esa moral <<egoísta>> del obedecer, el deber, la sensatez: os disgusta porque ahí si hay que sacrificarse y entregarse de verdad, sin que el sacrificante se imagine convertido en dios, como vosotros hacéis. (Nietzsche, 2014, OCIII, §215, pp. 604-605).

La memoria sacrificial

Podría parecer que proponer la existencia de una memoria sacrificial tensionaría excesivamente lo que aquí se está reflexionando, no obstante, hay elementos que permiten atribuir una cualidad sacrificial a la misma, sea debido a las reiteraciones de su contenido sacrificial a través del tiempo o por la intensidades de la fuerza implícita de lógicas sacrificiales en la producción de memoria. Para desarrollar esta idea, es necesario reconocer como herramienta la idea de una *historia abscondita* en el sentido antes aludido, así como también, el análisis sobre la construcción de la memoria. Considerando lo que muestran los datos de la historia, sabemos que tanto esta última como la memoria,

corresponden a fabricaciones con las cuales tendríamos que relacionarnos de un modo crítico tal, que nos sea posible identificar la voluntad configuradora tras ellas.

Así, el hecho de posibilitar la emergencia de una *historia abscondita* nos alerta sobre todas aquellas historias existentes pero omitidas en la articulación hegemónica de su relato, configurando lo que Alba Rico describe como un no-suceso. En *Capitalismo y nihilismo dialéctica del hambre y la mirada*, relata el autor:

En la madrugada del 25 de diciembre de 1996, mientras los niños italianos esperaban la llegada de Papá Noel, frente a las costas de Sicilia se producía el mayor naufragio de la historia de Europa tras la segunda guerra mundial. Procedentes de la India, Pakistán y Sri Lanka, 283 inmigrantes morían ahogados en un mar oscuro y tormentoso al pasar de una nave a otra (2011, p. 5).

Y luego agrega:

Mientras los parientes de las víctimas buscaban angustiosamente noticias de sus seres queridos, y todo el mundo en India, Pakistán y Sri Lanka sabía lo que había pasado, nuestros periódicos enterraban la tragedia. Mucho peor, mientras los parientes de las víctimas se afanaban en sus dolorosas pesquisas y hacían llamamientos desesperados a todas las instancias pertinentes, el gobierno de Italia abandonaba la investigación, tratando de ocultar un hecho que podía perjudicar su posición en la Unión Europea. Y así, el mayor naufragio de la historia de Europa tras la segunda guerra mundial se convertía en un incidente invisible y natural, en un enorme y vacío no-suceso (2011, p. 6).

La situación que relata Alba Rico es pertinente porque permite reconocer cómo se construyen los relatos que ingresan o no a la historia y cómo la memoria en cuanto expresión de algo ocurrido, constituye un ejercicio que puede contribuir a poner en valor experiencias aparentemente minoritarias dentro de las narraciones que constituirían la historiografía o historia en un sentido más hegemónico. Continúa el autor:

En Portopalo, un pueblecito costero de Sicilia, los pescadores echaban sus redes al mar y sacaban cadáveres; al principio completos, con ojos y cara y todo; después descompuestos o comidos por los peces; luego ya solo huesos o metonimias duras, briznas de ropa y zapatillas viscosas. Durante meses y meses, los pescadores en Portopalo sacaban cadáveres en sus redes y, tras separarlos de los sargos y rodaballos, los devolvían al mar con la basura... Una y otra vez devolvían los cuerpos de las víctimas al mar en el que habían perdido la vida; y todos los días –en un esfuerzo reiterado que formaba ya parte de su trabajo– sumergían su memoria bajo las aguas (2011, pp. 6-7).

Se trata entonces, de la relación entre historia y memoria y de la capacidad de desentrañar un uso instrumental de aquellas. Vanessa Lemm en *La Filosofía animal de Nietzsche* (2010) refiere justamente a cómo la articulación entre memoria y olvido ha funcionado como un artefacto que ha producido una historia al servicio de una voluntad negadora de vida. La noción artefacto es notable, porque justamente refiere a su condición de “máquina construida para un determinado fin” (RAE), que según lo que ha mostrado la historia, en este caso consistiría en una estabilización o mantenimiento de un orden mediante lo que Nietzsche ha denominado moral de rebaño, que avanza sobre la falsa creencia de que la vida puede aprehenderse en la historia y en las diversas ciencias que intentan explicarla. Dice Lemm, que la vida es histórica porque es olvido radical, con lo que se identifica una nueva concepción de historiografía donde ella es entendida como arte de la interpretación. Con esto, se subvierte la perspectiva histórica desde el pasado, considerándolo como contingente, fluido y reversible, abriendo la posibilidad de relación libre con él, donde habría que contrarrestar el exceso de historia y dar vida a la memoria para que sea el fundamento desde el cual se construye lo histórico al modo de una contra historia con potencial de liberar la creatividad “animal” del humano. Esto implicaría que la historia deviene en un movimiento abierto lleno de posibilidades, donde la contra

historia es capaz de olvidar una parte del pasado en pos del futuro, reelaborando desde su plasticidad.

Contrario a esto, y a partir de *La Genealogía de la moral* (2013), sabemos que la memoria se ha grabado a fuego:

cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y los empeños más espantosos (entre ellos los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son en su último fondo, sistemas de crueldades)- todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso auxiliar de la mnemotécnica (Nietzsche, 2013, p. 89).

Hay una conciencia respecto de la producción de la historia y de un tipo de memoria funcional a aquella, que estaría dada por el modo en que las experiencias van inscribiéndose como tales en las corporalidades y en las subjetividades de las personas, en tanto responden a la articulación y expresión violenta de fuerzas de la voluntad de poder como elemento central para la construcción de la historia. Aquí habrían dos elementos relevantes para marcar o direccionar el actuar de los cuerpos en función de una memoria producida: por una parte, el hecho de que la memoria y sus efectos, requieren tiempo. Por otra parte, la necesidad de una relación particular y diferencial en la configuración de las fuerzas.

Si consideramos que el tiempo toma forma en una promesa y el elemento diferencial que es jerárquico, se materializa en una deuda (Rojas Peña, 2018), es factible afirmar que la imbricación de dichos elementos en “la forma de espera de un tiempo futuro en la

promesa para saldar una deuda”, produce en su recurrencia, una memoria, que en el caso de la moral judeocristiana que marca la historia occidental, se moraliza a través de la culpa, lo que muestra la relación entre sacrificio y deuda, abriendo la posibilidad de una memoria sacrificial, al menos en clave nietzscheana.

Ya no se trata únicamente de una renuncia como elemento que afianza la lógica sacrificial –tal como se desarrolló en el apartado anterior– sino que también de la moralización de una supuesta culpa originaria, la cual genera una deuda por saldar, pero que nunca se salda. De esta manera, la fabricación de la historia no obedece únicamente al perspectivismo y a la primacía de fuerzas a la hora de imponer sentido y conformar relatos, puesto que ella se fabrica además, a partir de los mecanismos específicos que “sujetan” a los individuos de modo particular. Es decir, que la configuración de la historia y de las posibilidades de una memoria sacrificial, debe entenderse a partir de lo que hoy nos muestra la subjetividad predominante en nuestro tiempo, en relación con el elemento diferencial y el problema del origen. Desde esta lectura a partir de la filosofía de Nietzsche, podría afirmarse que la lógica sacrificial ha operado como elemento articulador de la historia en la instauración de sentido en sus orígenes, pero también en su desarrollo; por lo que decimos que su constitución, en un sentido estructural y no solo a partir de la actuación que deviene de ella, ha sido sacrificial y de lo que se trata entonces, es de la posibilidad de una historia que abogue por un abandono de la estructura sacrificial en las historias y en la elaboración de las memorias (Moreiras, 2020).

La memoria como elaboración de vivencias particulares que se colectivizan reelaborándose en un ejercicio permanente, tendría una trayectoria distinta. Así como también, un potencial para aquella salida, puesto que se constituye en un proceso de creación que reinterpreta la realidad para aproximarse a ella, situándose como una herramienta de colectividad en tanto elemento aglutinador de sentido. Así como el enaltecimiento de una historia única en el sentido de Adichie (2018), o de una historia hegemónica que ahoga la pluralidad de historias bajo lo que aquí tomado de Nietzsche se ha nominado *historia abscondita* (Nietzsche, 1990), el olvido de la memoria y de su potencial de construcción a partir de su plasticidad, también constituye un mecanismo de control social. A su vez, la fabricación de una memoria a partir del miedo, de la violencia, del castigo físico o la tortura, constituye un intento de dominación mucho más evidente.

A modo de ejemplo, en los años 60' y 70', este control sobre la producción o esta fabricación de la memoria, fue un elemento transversal y característico de los países latinoamericanos (Candia, 2014) quienes poseen como elemento constitutivo en su memoria, un particular vínculo con la lógica sacrificial, ya que así como en un determinado momento el cristianismo se valió de aspectos culturales preexistentes de la civilización grecorromana para su implementación; Europa como visión hegemónica del mundo utiliza la “invención de américa” o el “encubrimiento del otro” para posicionarse como tal. Aquí hay un momento de violencia sacrificial “fundante” (Benjamin, 2001) para la región latinoamericana –que opera como precedente en el sentido antes descrito– que posteriormente se verá enfrentada a numerosas historias de sufrimiento, podríamos decir, a partir de las dictaduras y su confrontación dada por los movimientos sociales, derivando

en una violencia conservadora en la que también podríamos reconocer aspectos sacrificiales, inclusive asociados al “trauma” sacrificial originario. Esta violencia fundante, es de carácter sacrificial porque mediante la colonización de los pueblos americanos trastoca en todos los niveles –geográficos, naturales, culturales, políticos, sociales, religiosos, relacionales, etc. – la configuración de mundo previo a la colonización, pero también porque, como consecuencia, genera lo que Raquel Gutiérrez ha señalado como una “herida abierta y sangrante que duele” (Galindo, 2022, p. 31) una “herida colonial” que persiste en su dolor porque el proyecto de mestizaje “no ha cerrado”.

Vale la pena leerlo en la expresión de autoras y autores de la región, por ejemplo, cuando esa herida antes aludida genera lo que María Galindo ha llamado “una suerte de orfandad trágica a la boliviana. A esa orfandad se le ha llamado “el lamento boliviano”” (Galindo, 2022, p. 31) o en palabras de Octavio Paz, una “soledad que tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación” (Paz, 1990, p. 19). Sin duda, la violencia moderno-colonial que impone un nuevo orden lo hace a través de una violencia fundante que adquiere tonalidades sacrificiales debido a la pérdida que se genera por la voluntad extractivista, pero también porque mediante la modificación de la configuración del binomio sacrificante-sacrificado por negación de toda alteridad posible, nuevamente, trastoca la relación entre el afuera y el adentro, esta vez, incorporando toda alteridad en una inclusión-excluyente.

Visto en esta perspectiva, la herida colonial producto de una violencia sacrificial fundante, opera como marca en la región latinoamericana presente en su memoria, marca que es y será determinante en su desarrollo posterior para las re-elaboraciones de dicha memoria.

Otra perspectiva de la memoria sacrificial podría leerse en la idea de sacrificio como reparación de una memoria que acoge un trauma, propuesta por Anne Dufourmantelle (2022) cuando señala que el sacrificio puede revelarse como un medio para encontrar el hilo de la memoria y por ello permitir un acceso a un elemento otro. Por eso, por su dimensión convocante, es que los actos sacrificiales se relacionan también con el trauma, señala: “Así que el sacrificio, reiterando el trauma, permite al sujeto (el ausente) volver a esa escena profanada, para finalmente asumirla. Pero asumirla con lo irreversible que ella conlleva. Por eso siempre hay duelo” (Dufourmantelle, 2022, p. 55). La dimensión sacrificial se relaciona entonces, con un acto de violencia que permanece en la memoria, pero al mismo tiempo con la posibilidad de reparación en tanto:

hace emerger una dimensión sagrada donde, literalmente, algo había sido dañado, profanado, ahí donde hay que restaurar de ahora en adelante *la diferencia* pero también la distancia, el sentido, lo simbólico— para que lo que ha estado afectado individual o colectivamente no sea recubierto por el silencio y el olvido. Y se puede decir que lo que así fue devastado o negado encuentra una salida reparadora, una redención, si es que la palabra no es demasiado fuerte, en una celebración sacrificial (Dufourmantelle, 2022, p. 19).

Pero la memoria es un proceso que si bien involucra a todo un grupo humano, al mismo tiempo no le pertenece a “nadie”, puesto que ella se elabora a partir de elementos

que se componen en una dimensión podríamos decir de inmanencia, sobrepasándola, radicando ahí su poder de conservar. Proponer y construir una memoria sacrificial en este sentido, es actualizar un hecho desde un determinado énfasis en el que podemos decir que el sacrificio o la lógica sacrificial están plegados en sus múltiples significaciones y sentidos, donde hablar de la posibilidad de una memoria sacrificial, pone en evidencia lo profundo en que se ha introyectado esta lógica, en su vínculo con el dominio y la crueldad, la culpa y la deuda, puesto que la forma en que se ha construido la memoria y la historia, responden a estas lógicas sacrificiales, haciéndose explícito como muchas veces, el contenido se funde con la lógica o mecánica, por eso decimos que hay una memoria sacrificial, en tanto estructura de producción de la subjetividad pero también como recuerdo latente, que se manifiesta como huella, o como ruina, que cada cierto tiempo aflora en las acciones donde la subjetividad sacrificial se refuerza por esa memoria sacrificial; pero donde aquella aparece también como posibilidad, como recurso.

Un texto de Nietzsche que podría considerarse en consonancia con lo antes señalado en el sentido de una progresión hacia la introyección del sacrificio a partir de la religión, la renuncia y la crueldad, que estarían ya latentes en la memoria, es un extenso fragmento contenido en *Más allá del bien y del mal*:

Existe una gran escalera de la crueldad religiosa con numerosos peldaños; pero tres de estos son los más importantes. En el pasado la gente hacía sacrificios de seres humanos a su Dios, tal vez precisamente aquellos que más se amaba - a esta categoría pertenecen los sacrificios de primogénitos de todas las religiones prehistóricas, también el sacrificio del emperador Tiberio en la gruta de Mitra en la isla de Capri, el más escalofriante de todos los anacronismos romanos. Más tarde en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su Dios los instintos más fuertes que poseía, su "naturaleza"; esta

alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, de los extasiados "contra natura". Al final, ¿qué quedó todavía por sacrificar? ¿No se tuvo que sacrificar finalmente todo lo consolador, sagrado, curativo, toda la esperanza, toda la creencia en una armonía oculta, en dichas y justicias futuras? ¿No se tuvo que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad hacia sí mismo, se acabó adorando la piedra, la estupidez, la gravedad, el destino y la nada? Sacrificar a Dios por la nada -este paradójico misterio de la crueldad última ha quedado reservado a la generación que justo ahora está ascendiendo: todos nosotros conocemos ya algo de esto- (Nietzsche, 2016, OC IV, §55, p. 333).

Nietzsche lo muestra en su dimensión progresiva. De los ritos religiosos, a la era moral, en la que se sacrifica al instinto para luego sacrificar al Dios "a cambio de nada". Ese vacío con el que nos relacionamos es la ruina de aquella consideración ritual y religiosa, pero que al mismo tiempo opera como una huella, en el sentido de señal o vestigio de aquello que por tanto tiempo configuró los sentidos existenciales humanos que se preservan y actualizan en la forma de una memoria sacrificial. Puesto que la memoria sacrificial corresponde a una memoria sensible que puede ser transversal a distintas temporalidades y espacialidades, es que se concibe como plegada y materializándose en diversas zonas de intensidad, las que para conservarse se actualizan en la forma de diversos acontecimientos que expresan aquella memoria sacrificial.

Esclarecer un posible tránsito que va desde el sacrificio como institución social, pasando por la moral de la renuncia y al creciente racionalización del sacrificio, para llegar a una subjetividad sacrificial que puede expresarse en una memoria sacrificial, corresponde a una lectura que permite tensionar lo arraigado de las lógicas sacrificiales a través de la historia y en nuestro tiempo presente, como un elemento que posteriormente permitirá vislumbrar con mayor claridad, cómo a partir de aquellas lógicas ha resultado

posible una estrechez en toda expresión de *alter*, ya no mediante instituciones sociales que cumplen funciones específicas dentro de un colectivo social, sino que más bien, mediante una subjetividad que sutaliza a la vez que arraiga con gran profundidad procesos sacrificiales negadores de las alteridad(es).

3. El dispositivo sacrificial: fuerzas activas y reactivas en la constitución de cuerpos y procesos de subjetivación

Lo que se genera en este proceso son formas de existencia de las cuales se extrae libremente capital económico, político y cultural. Por ende, y mediante las acciones del propio deseo, la subjetividad alimentará la acumulación del capital y su poder, ofreciéndose gozosamente al “sacrificio”...

*Suely Rolnik,
Esferas de la insurrección
Apuntes para descolonizar el inconsciente,
2019*

Siguiendo a Suely Rolnik en su escrito *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (2019), podemos notar como hoy el capitalismo, en su pliegue financiero-neoliberal –por sobre sus figuras industrial y mercantil (Karmy, 2017; Rolnik, 2019) –, produce una subjetividad caracterizada por su flexibilidad, lo que podría pensarse como una cualidad favorable para la expresión de su potencial vital, pero que contrariamente, termina sofocándola, dada la rigurosidad en la que queda enmarcada tal noción.

En una línea interpretativa que se ajusta muy bien a la mirada nietzscheana y podríamos decir la trae al presente, continuándola, el problema de nuestro tiempo se relacionaría para la escritora, con el hecho de que nos enfrentamos a una captura de la fuerza vital que reduce la experiencia de la subjetividad únicamente al hecho de ser sujeto,

que en vistas de la configuración de una identidad, neutraliza la complejidad y pluralidad de las fuerzas vitales facilitando la sujeción de los individuos en todas sus dimensiones. Esto resultaría posible mediante la conversión de la afección del malestar, en una patologización situada a nivel individual, distanciándolo de su potencial de colectivización, donde el malestar, que sería la respuesta a ese escenario hostil y contrario a la vida, se interpreta y promueve como algo malo, desde una moralización vinculada a la culpa, generando un escenario propicio para la introyección de la “mala conciencia”, donde la culpa es siempre “mía” (Deleuze, 2013), en sentido nietzscheano y justamente en la significación de aquella responsabilidad contra el que el autor escribe (Deleuze, 2013; Hopenhayn, 1997).

Desde tal interpretación de la realidad, lo que ocurriría entonces es que hoy estamos insertos en un sistema que para funcionar, opera sobre un expolio o expropiación de la vida, mermando su capacidad creadora y transformadora, porque lo que se pone en operación en el fondo, en un sentido microcapilar o en un despliegue micropolítico, sería la reacción a una puesta en marcha de un ascenso globalitario de las fuerzas reactivas, produciendo una especie de separación de la subjetividad, respecto de su propia condición de viviente.

Para Rolnik, al igual que para Nietzsche, este diagnóstico se intensificaría al situarlo en su dimensión histórica, en la que para la autora, se expresaría como una “patología histórica del inconsciente” (2019) que en nuestro tiempo se manifiesta bajo el predominio de un inconsciente colonial-capitalístico, que pone en operación el “cafisheo” como un

dispositivo de extracción del saber-del-cuerpo, en tanto pulsión vital, donde la implementación de este dispositivo, se valdría tanto de la moral, como del modelo de subjetivación que resulta de la alianza entre las fuerzas neoliberales y neoconservadoras. Diagnóstico del presente que podríamos señalar, responde a una configuración de la enfermedad nihilista anunciada por Nietzsche.

Dado que la vida se expresa en la forma de relaciones de fuerza desde la noción de voluntad de poder configurando sistemas relacionales complejos, se pretende en este apartado, reflexionar sobre la posibilidad de desentrañar una especie de dispositivo sacrificial, que en consideración de la lógica mencionada en los apartados anteriores, estaría operando de forma tal que le fuese posible producir procesos de subjetivación sacrificiales, los que a su vez configurarían acciones, relaciones, corporalidades y sentidos existenciales sacrificiales, que permitirían sostener un estado de cosas específico al servicio de las lógicas requeridas por el capitalismo en su pliegue financiero-neoliberal. Analizando nociones como las de “subjetividad heroica” y la “subjetividad del hombre endeudado” –en adelante humano endeudado– al modo como lo plantean Elena de la Aldea y Maurizio Lazzarato respectivamente, se pretende poner en evidencia cómo aquella lógica sacrificial configura un dispositivo en el que lo más lejano de los elementos que antes se han precisado como constitutivos respecto de esa lógica, sería hoy, el contacto con la trascendencia (pero quizá también el máspreciado), y lo más evidente, su violencia diversificada desde la fuerza reactiva en consonancia con la depreciación de la vida. Del mismo modo, los dispositivos que configuran tales subjetividades necesitarían poner en marcha, en cierto sentido, aquella subjetividad sacrificial para sostenerla.

Tanto la subjetividad heroica como la subjetividad del ser humano endeudado compartirían la preeminencia de un actuar basado en el gasto de sí, en la renuncia, pero en diferentes sentidos, con diferentes intensidades y grados de agencia respecto de sus contextos. Mientras que en un caso se trataría de la condición económica como dimensión material para poder vivir, que se articula en el trabajo inserto en un sistema crediticio, de impuestos y deudas; en el otro caso se trata de una entrega que también tiene el rendimiento a la base de la renuncia, pero esta vez, a partir de la configuración de un sentido trastocado respecto de la noción de servicio, dentro del marco laboral inserto en una trama institucional, donde la disputa se da más bien por la configuración de sentidos y no por las condiciones materiales en términos estructurales. En ambos casos, la renuncia y gasto de sí, se relacionan con el “trabajo”, por lo que su consideración posibilita la emergencia de nociones que contribuyen a profundizar y diversificar el análisis respecto de la lógica sacrificial, como por ejemplo, el rendimiento, la vocación de servicio, el heroísmo y la gubernamentalidad.

Explicar cómo los atisbos del acto sacrificial de las sociedades arcaicas y religiosas persiste en la lógica sacrificial maleable de la que se ha hablado antes, puede comprenderse con mayor profundidad si se considera que ella toma cuerpo como un dispositivo en el sentido que le ha dado Foucault, que si bien, no proporciona una definición unívoca de aquel debido a lo fragmentario de su pensamiento (Castro, 2008), también ocurre porque el dispositivo se materializa a través de una diversidad de elementos donde interactúan un sistema de contenidos saber-poder, que logra incidencia en el campo social. Esto significa que “dispositivo” corresponde a un entramado de

instituciones, leyes, relaciones y discursos, que en su permanente interacción, operan como un régimen de veredicción que impone sentido de mundo, y que por ello normaliza formas de actuación específicas mediante el disciplinamiento de subjetividades y cuerpos, es decir, que dirige y modela el actuar de las personas (Foucault 2006).

En esta perspectiva, tanto la subjetividad del humano endeudado, como la subjetividad heroica, responden a un dispositivo que mediante la articulación de formas de saber desplegadas por el aparato estatal y la institucionalidad en su contorno, junto con las formas de poder en sentido reticular y los procesos de subjetivación; interactúan como diversos planos que configuran un campo de relaciones que constituyen a los individuos y a la sociedad, donde estas subjetividades resultarían de la producción de un determinado dispositivo al mismo tiempo que permitirían seguir afirmándolo.

Subjetividad del “humano” endeudado

La idea moderna del sujeto como individuo, autónomo y con soberanía de sí, capaz de vivir desde la completa libertad, es una idea de la que se ha servido el neoliberalismo para promover la “ilusión” o esperanza de una vida mejor y más libre que antes, pero que considerado desde lo empírico, se ha observado cómo termina por reforzar los mecanismos de dominio y de explotación en diversos sentidos. Siguiendo la lectura de Maurizio Lazzarato, podríamos afirmar a partir de la relación acreedor-deudor y su articulación con los discursos en torno al trabajo, en sentido laboral pero también

aludiendo a un trabajo que el humano podría realizar respecto de sí mismo; que al día de hoy, todos nos encontramos sujetos a la deuda (Lazzarato, 2013).

Al igual que diversos pensadores del mundo contemporáneo, Lazzarato retoma la constatación del contexto global caracterizado por un sistema político debilitado ante la creciente influencia de la economía, particularmente una economía de la deuda, que se expresa en la contraposición entre una democracia representativa agotada que ya no puede contra el bloque del poder neoliberal, el que en términos de voluntad no puede ni quiere, regular los excesos del mundo financiero.

A partir de una mezcla entre la genealogía de la moral nietzscheana y la teoría marxista de la moneda, Lazzarato puede leer el presente como una “fábrica” de una condición de vida generalizada en que los humanos –en sentido económico y de manera preeminente sobre otros sentidos y disposiciones existenciales– estaríamos dominados por la “deuda” y más aún, conduciríamos todas nuestras acciones en relación a aquella.

Dentro de su reflexión, uno de los aspectos que aparece como más relevante para efectos de lo que aquí se pretende desarrollar, es la afirmación que señala que el paradigma de lo social no debe buscarse en el intercambio, sino en el crédito, porque el fundamento de lo social no está en la igualdad sino que en la asimetría y es justamente esta asimetría, en un sentido que no pone en valor esa diferencia, sino que contrariamente pretende una nivelación, la que posibilita que quien se sitúa con un mayor diferencial respecto del poder, ejerza dominación, por ejemplo, a través del sistema económico crediticio en la posición del acreedor.

En su expresión capitalista que pone de relieve una *praxis* que se configura cada vez a partir de sistemas más abstractos, el crédito encuentra cabida en la apariencia de un intercambio basado en la promesa como posibilidad de conseguir aquello que no se tiene, promoviendo que se realicen ciertas acciones específicas conducentes a aceptar una deuda mientras aquello esperado se materializa, se concreta. Para Lazzarato y a partir de la mirada genealógica, la deuda estaría en los fundamentos de lo social ya que se encontraría presente en el sistema financiero, en el sistema monetario y en el sistema crediticio, en los que es posible constatar que efectivamente, operan desde un mecanismo de explotación de la condición del sujeto que a ellos se somete, con lo que sería factible afirmar, que el gesto neoliberal propone integrar los tres sistemas en un proceso de financierización, al modo de un dispositivo de gestión de las deudas, donde el interés es la finanza desde el punto de vista del acreedor y la deuda es la finanza desde el punto de vista de deudor. Esto haría transparente una relación de poder a la base de la sociedad, en la que sería más adecuado hablar de una economía de la deuda, donde la deuda es un constructo en tanto expresión de una relación de poder específica.

Como se ha explicitado antes, hay una racionalidad neoliberal que se vale de diversos elementos teóricos que siempre justifican prácticas de dominación. Desde Lazzarato, se puede reconocer como uno de aquellos a la ideología en torno al trabajo, que promueve la idea de que el esfuerzo tiene asociada una recompensa podríamos decir “proporcional” al esfuerzo, que en concordancia con lo anterior, puede entenderse desde una visión moralista del mérito, que sitúa a la deuda, en el marco de una promesa que consistiría en saldar esa deuda desplazando el foco desde lo que se espera conseguir, hacia lo que se “debe” hacer,

ya no por aquello que se espera conseguir, sino por deshacer la deuda que ahora pasa a ser lo central en la relación acreedor-deudor y que genera culpa por el hecho de haberla contraído.

Así, la deuda sometida a la óptica de la racionalización –dominada ahora por la razón neoliberal– y más aún, de la moralización, retrotrae a una especie de carencia que puede ser sancionada, a una condición existencial que delata una posición, a una diferencia al fin de cuentas, que determina el actuar poniéndola como centro en el marco de una lógica de intercambio ya conocida, antes enunciada dentro de este texto, en la que podríamos señalar, se precisa de una diferenciación que permita anhelar el contacto con aquella otredad posicionada como “mejor”, “buena”, “deseable”, al punto de renunciar a lo que en la existencia aparece como lo más propio, de entregar parte de sí o admitir un “borramiento de sí” para lograrlo. Dice Lazzarato para abordar la deuda, una cuestión que se relaciona directamente con el tema: “si antaño nos endeudábamos con la comunidad, con los Dioses, con los ancestros, ahora nos endeudamos con el “Dios” capital” (2013, p. 39).

Desde la óptica de Lazzarato, Deleuze y Guattari aportan en descifrar el carácter más operativo del capitalismo contemporáneo, mientras que Nietzsche aporta el desentrañar el crédito y no el intercambio como “arquetipo” de la organización social. No es que no exista intercambio sino que este funciona sobre una lógica que no es la igualdad, contrariamente, lo hace sobre la diferencia como un desequilibrio en el diferencial de poder que admite dominación en el sentido de subyugar o avasallar. Esto implica que la

sociedad y la economía se ponen en marcha desde la asimetría de poder –estructura relevante dentro de la lógica sacrificial y vinculante entre ellas–.

La sociedad en su conjunto se encuentra inmersa en un proceso que entre otras cosas, se da la tarea de generar un tipo humano capaz de “prometer” y de hacerse cargo de sí. En ese sentido es que le queda configurada la soberanía al sujeto moderno, para una progresiva realización de un trabajo sobre sí, al cual adhiere aparentemente de manera “libre” e individual, con lo que la deuda remite a una disciplina de vida mediante un trabajo sobre sí mismo, una negociación consigo mismo, una producción de subjetividad específica (Lazzarato, 2013, p. 121) en la que tiene cabida la lógica sacrificial con énfasis en el sentido de sacrificar mediado por una violencia que produce sujeción. Utilizar la deuda es un mecanismo de sujeción social que aunque estructural en cuanto al uso del poder, siempre rodea el campo de lo subjetivo en el sentido individual antes aludido, puesto que implica una moralización que para concretarse, opera como realización de sí mismo en desmedro de un sentido de colectividad, más aun, de alteridad.

Entonces, para entender la relación entre acreedor y deudor, Lazzarato recurre a Nietzsche en lo que aquí hemos propuesto como una lógica sacrificial y cita:

Dios se sacrifica para pagar la deuda del hombre, Dios que se hace pagar por sí mismo, Dios como único capaz de rescatar al hombre de aquello que el hombre se ha tornado incapaz de rescatar: el acreedor se sacrifica por su deudor, por amor (Nietzsche en Lazzarato, 2013, p. 89).

Lazzarato no lo precisa de este modo, pero podríamos reconducir y afirmar que la deuda, a partir de la relación acreedor-deudor, se configura a partir de la renuncia

contenida en la lógica sacrificial, entendido este como darse o donarse por una otredad, y según la referencia anterior, bajo la máscara del amor. En ese sentido, la subjetividad del humano endeudado es posible, en cuanto remite a una subjetividad sacrificial o al menos a una lógica sacrificial, que se ha moralizado, esta vez, desde la impronta del discurso en torno al “amor” que para ser tal, renuncia.

Cabe entonces la pregunta, si hay una memoria sacrificial, si hay una violencia sacrificial, si hay una relación consigo mismo y con los otros que se configura sacrificial y que puede darse en pos de una deuda, de una militancia, de una práctica religiosa o de un discurso sobre el amor, ¿no será que la estructura misma de la sociedad toma forma desde la lógica sacrificial? Como señala Deleuze, o el mismo Lazzarato, “el capitalismo no tiene una estructura o sistema fijo, contrariamente se elabora, se transforma, se organiza, se arma de procedimientos más o menos según imperativos de explotación y dominación” (2013, p. 123), donde pareciera ser que un elemento constante, al mismo tiempo que invisible y firmemente arraigado, es esta lógica sacrificial, en que el poder de la deuda en el sentido de un dispositivo configurador, alcanza para Lazzarato, la dimensión de una catástrofe, puesto que no se reduce a una “crisis financiera, sino que también a un fracaso de la gubernamentalidad neoliberal sobre la sociedad” (2013, p. 126).

La subjetividad heroica

En un nivel más material y concreto en cuanto al ejercicio del poder, Elena de la Aldea e Ignacio Lewkowicz, desarrollan el concepto de subjetividad heroica (2014, 2022)

aplicado a la *praxis* de sus profesiones en el ámbito de la salud mental, noción que es asociada a la producción de sentidos que emanan del Estado y de las instituciones a las que los trabajadores pertenecen, podríamos explicitar, en sintonía con la idea de gubernamentalidad foucaultiana.

Señalan los autores que la “subjetividad heroica” funciona como un recurso que en tanto subjetividad, refiere a una “máquina para pensar” y “sentir” (de la Aldea, 2014, p. 9) poniendo de relieve su cualidad móvil y maleable en contraposición a un sistema de ideas o convicciones fijas, es una disposición, una potencia; pero que en tanto heroica y por ello situada en el marco de los discursos sobre los valores elevados, justamente no permite pensar, constituyendo un obstáculo a la hora de enfrentar situaciones que involucran a una comunidad, puesto que se asume la posición del héroe que se sacrifica.

En la medida que se concibe como heroica, esta subjetividad se sitúa en un lugar distinto al del resto de la comunidad, desde el cual ya sabe lo que “debería ser” y por lo tanto, se activa cuando algo desencaja respecto de ese deber ser, aparentemente, en la exigencia de que alguien pueda rectificar aquello desencajado. La subjetividad heroica como modo de disponerse ante los problemas, en que aquella opera como una especie de “salvador ante la catástrofe” se mueve entre la lógica de la impotencia, en cuanto se conmueve y siente la necesidad de actuar ante aquella situación problemática, pero también desde la omnipotencia porque sus creencias y sistema de valores que le movilizan a actuar desde una motivación que nace del bien, le posiciona en un lugar de plena verdad

respecto del resto de la comunidad que necesita de aquel. Entonces, la subjetividad heroica:

en su discurso sostiene que todo lo que hace es por el bien del otro: “yo no importo”. Lo que hago no es para mí es para los demás”. Este modo de enunciación basado en el sacrificio le otorga al héroe un valor y una posición por sobre los otros, y es a partir de esa autoridad incuestionable que enfrentará la situación de trabajo (De la Aldea, 2014, p. 10).

Esta línea discursiva poblada de valoraciones e interpretaciones que operan desde la jerarquía, intensifican la categoría de “lógica sacrificial” desde el heroísmo y opera como configuradora de sentido en cuanto organiza una porción de la realidad estableciendo qué es lo problemático, quién es la víctima y quien el héroe dentro de ese escenario, los que entran en una relación de afirmación mutua en la que el héroe es cada vez más héroe, en tanto no puede dejar de “poder”; y la víctima es cada vez más víctima porque toda acción que afirma al héroe, la profundiza en su condición de inferioridad, con lo que se ingresa en el terreno de las dinámicas totalizantes, en las que no se reconoce la subjetividad de la otredad, por lo que ella es constantemente relegada a una posición de subalternidad, esbozando una especie de “frontera” que excluye, una delimitación para situar un afuera.

El despliegue y funcionamiento de esta subjetividad se complejiza más aun, porque al anular la subjetividad de la otredad, la relación nunca alcanza un plano de reciprocidad y finalmente el héroe con su pretensión de solucionar una situación que le parecía problemática, de alcanzar ese “deber ser” que emana desde su posición, termina por crear desacuerdos y malestar, ya que no resuelve sino que priva a los problemas “de su riqueza informativa” al imponer su voluntad de sacrificio, que finalmente se concreta en la forma

de un poder pastoral, también amparado en el discurso del “amor” o al menos, de los valores “elevados” en el marco de un “obrar bien”, nuevamente, patologizando ese malestar.

Lo interesante de la subjetividad heroica y su relación con la lógica sacrificial que pone en operación, tiene relación con la constatación de lo que en su ejercicio se pierde, con aquello que cuestiona, esto es, el lugar desde donde se pone en marcha y lo que termina por refirmar. La subjetividad heroica al ser un esquema relacional gastado en su reciprocidad y que agota expresiones diversas respecto de sí, viene a ser funcionaria y funcional, de un esquema de representación del cual inicialmente busca desmarcarse, pero que en su ejercicio termina por fortalecer, señala Elena: “la institución representa una concepción de la buena sociedad en su conjunto, y es esta concepción lo que el héroe salva, aun sin saberlo. Esa representación que es el sostén de prácticas e identidades” (2014, p. 16). Así, un profesor, un médico, un político, un trabajador, un cuidador o cualquiera que incurra en subjetividad heroica, lo hace a partir de la identificación de un problema que detecta y pretende superar, no obstante, para aquella identificación del ámbito que le parece problemático, se mueve desde marcos referenciales que responden a sentidos dados por instituciones sociales grabadas en su propia subjetividad. Estos marcos de sentido se corresponden justamente con los entramados saber-poder que se configuran a partir de representaciones, pero donde justamente, la subjetividad sacrificial viene a poner en evidencia esa no reciprocidad, ese quiebre o movimiento absurdo sobre sí misma, que deja ver un escepticismo respecto de la institucionalidad, pero que al mismo tiempo, por el hecho de cooptar otras expresiones de subjetividad no resuelve ni problematiza

nada, pero donde tampoco es capaz de situarse por fuera de la institucionalidad, dando cuenta del agotamiento en las formas de representatividad en las que intenta sostenerse.

Dado que el esquema de representaciones que sustentaba el heroísmo, el trabajo, la voluntad de servicio y la idea de sacrificio en este contexto están agotados, lo que hay es un movimiento de subjetividades individuales y fragmentarias, en las que cada una de ellas intenta hacerse cargo de sus propios intereses sin reciprocidad, sin relación. En este marco, el acto sacrificial, la voluntad de sacrificio en nombre del bien común o del amor, se diluye en su sentido.

Pero la subjetividad del humano endeudado también pone de manifiesto un quiebre respecto de los marcos de representación que antes contribuían con la configuración de sentido de la realidad. Desde el momento en que lo económico se erige como articulador de sentido totalizante y por ello despolitiza la vida, opera una especie de desvinculación de lo colectivo y de lo vital en cada persona, en la que se va produciendo y re-produciendo una subjetividad individual guiada tan solo por el propio interés en el sentido individualista del término, remitiéndonos a la crisis de representación del ámbito macropolítico y a la emergencia de sensaciones que configuran subjetividades vulnerables, como el malestar, el desarraigo, la orfandad puestas en valor en una dimensión micro.

Es importante entender cómo la subjetividad del humano endeudado y la subjetividad heroica, si bien remiten a expresiones que podrían enmarcarse dentro de esta individualidad, aún se desarrollan desde una dimensión estructural en su reproductibilidad

como modelos de vida; es lo que dirige hacia la posibilidad de reconocerlos como diversas expresiones de un dispositivo que crea un sistema de veredicción que posibilita la configuración de sentido desde una lógica sacrificial en torno al heroísmo y a la deuda. En ambos casos es posible constatar, un aparataje conceptual que los sustenta, un entramado de instituciones que las posibilitan y diversas configuraciones de poder que al ser sistemáticos y persistentes en el tiempo, modelan la conducta de la población, que por una parte tiene el efecto de introyectar ideas como las del “sacrificio en el trabajo” en pos del “rendimiento”, y por otra, van materializándose en corporalidades cansadas, desgastadas, que han perdido vitalidad, sacrificadas en diversos sentidos.

La perspectiva sacrificial considerada en el marco de un “dispositivo sacrificial” da cuenta de un sistema de representatividad agotado, en que las instituciones operan como instrumentos que ponen límites constriñendo espacios de libertad y cooptando saberes-del-cuerpo en el sentido de Rolnik, alimentando cada vez esta crisis de representatividad que nutre la fuerza depreciadora de vida, donde el capitalismo en su pliegue financiero-neoliberal, mediante diversos dispositivos fundados en una “lógica sacrificial”, conduce hacia una relación religiosa con el capital, mediante las acciones en torno al ámbito laboral y el dinero. En otras palabras, el dispositivo sacrificial tensiona a reconocer cómo pese a la muerte del Dios, seguimos relacionándonos con el lugar que ha dejado disponible:

(Quemar judíos, herejes y buenos libros o exterminar por entero culturas superiores como las de Méjico y Perú). Han cambiado por entero los recursos del ansia de poder, pero sigue encendido el mismo volcán, la impaciencia y el amor desmedido exigen su sacrificio: y lo que antes se hacía <<por el amor de Dios>> se hace hoy día por el amor del dinero, es decir, por lo que ahora

proporciona el máximo sentimiento de poder y buena conciencia (Nietzsche, 2014, OC III, p. 598).

Karmy siguiendo a Benjamin, desarrolla su perspectiva sobre como hoy el capital podría constituirse como Dios, donde la supuesta secularización como evento decisivo en el paso del mundo religioso medieval, al mundo moderno; no operaría necesariamente como se ha planteado en cuanto un alejamiento de la clausura religiosa o un desencantamiento del mundo. Más bien, lo que operaría sería un desplazamiento del elemento religioso transitivo al plano económico, del cual se conservan elementos como por ejemplo, ser una religión de culto que conserva la noción de culpa, donde las religiones “no dejan de proliferar”, y más aún, se arraigan en un nuevo vínculo que ahora es económico, dice el autor:

Claro está que las condiciones introducidas por la Guerra Fría promovieron explícitamente a los grupos religiosos: la CIA lo hizo con la secta Moon en Corea del Sur y con los Talibanes en Afganistán, así como la administración norteamericana inició dicho proceso ya desde principios de los años 50 para contrarrestar el “ateísmo” soviético de la época. Con ello, las religiones no sólo ganaron espacio en la esfera pública, sino, además, lo hicieron alojando una alianza clave con el capital financiero y su progresiva consolidación en la ulterior caída del muro de Berlín (Karmy, 2017).

De esta manera, más allá de defender una proliferación de religiones, se pretende poner el foco en la alianza entre capital y religiosidad, como horizonte de producción de subjetividades en las que aún el ser humano se relaciona con el lugar del “Dios muerto” nietzscheano mediante la lógica sacrificial, en el sentido de entablar una relación con atisbos de comportamientos religiosos, que encontrarían su raigambre en el dispositivo sacrificial que se intenta hacer emerger a partir de las subjetividades consideradas. Al

mismo tiempo, el reconocimiento del dispositivo sacrificial trascendiendo al campo de lo religioso, es un elemento que debe abrirnos a la reflexión sobre si esa estructura sacrificial remite a lo mítico y religioso, o si más bien lo excede y estos elementos operan como enclaves que profundizan su interiorización en las subjetividades del ser humano.

El dispositivo sacrificial como expresión de fuerzas reactivas

Hay una ganancia al analizar la lógica sacrificial desde la óptica biopolítica, dada por el hecho de reconocer el operar de dispositivos configuradores de la realidad cuando la vida ingresa a la política, denunciando su captura. Pero hay otra ganancia que es factible obtener para el análisis, si situamos la reflexión en el ámbito del nihilismo y la configuración de fuerzas activas y reactivas en el marco de la voluntad de poder.

Precisa Scarlett Marton que la teoría de las fuerzas nietzscheana presenta toda una concepción de mundo, que pretende reinscribir al humano en él, desde la consideración de una voluntad orgánica que ocurre en un plano de immanencia (2017, p. 28), donde el mundo es un campo de fuerzas en permanente tensión.

Como se mencionó con anterioridad, para Nietzsche el ser humano tiene una condición que se relaciona con la afectividad en el sentido de poder ser afectado activamente en la forma de sensación y sensibilidad. Desde ahí configura su relación con el mundo mediante lo que el autor ha nominado inicialmente “sentimiento de poder”, que es una afectividad primitiva que posteriormente, Nietzsche pasa a establecer como

“voluntad de poder”, entendida como motor principal en los humanos y la configuración de los hechos que conforman la realidad.

La voluntad de poder entonces, correspondería a un aspecto interior de las fuerzas que la constituyen, y al mismo tiempo a un elemento complementario de esa fuerza, que se pone en movimiento vertido siempre a la consideración en el diferencial de poder.

No hay que olvidar que para Nietzsche es fundamental entender que la fuerza que pone en operación la voluntad de poder no es una sino que múltiple, y que esta fuerza se constituye a partir de la diferencia y por ello puede configurarse en un devenir de dominaciones, articulándose como una pluralidad de fuerzas que se relacionan entre sí a partir de esa distancia. De esto resulta lo novedoso en Nietzsche, puesto que habría que considerar que las relaciones de una fuerza con otra, se ejerce no sobre lo material (como antes se pensaba por ejemplo, de una voluntad que ejerce fuerza respecto del propio cuerpo), si no que entre una voluntad y otra. Este punto pone de manifiesto la distancia respecto de su maestro Schopenhauer, quien veía la voluntad desde la consideración de aquella como unidad primordial (Schopenhauer, 2005).

En el caso de Nietzsche, la voluntad de poder se constituye desde lo que podríamos reconocer como un elemento genealógico de la fuerza, que siempre es diferencial, donde la fuerza viene a ocupar el lugar de aquello que puede y la voluntad de aquello que quiere (Deleuze, 2013). Tales elementos en consonancia, abren al problema de la jerarquía, de la interpretación y de la relación entre las fuerzas que se desarrollará en el apartado siguiente. Por ahora, se ha de considerar que para Nietzsche, el problema del pensamiento se trata entonces de la interpretación entendida como problema de la medida de las fuerzas, donde

es posible reconocer la prevalencia de fuerzas superiores por sobre las inferiores, siempre en un sentido cualitativo, por lo que en dicha relación nunca se da una anulación de fuerzas. Así, por una parte, habría fuerzas que vemos como dominantes y activas, y por otra, se encontrarían las dominadas y reactivas, donde la cualidad primordial de las primeras obedece a una afirmación de la vida, y la cualidad primordial en la expresión de las segundas, a una disposición de negación de la vida.

La interpretación de los fenómenos y acontecimientos, corresponde entonces a estimar la cualidad de fuerza que le da un determinado sentido a dicho hecho, donde el nihilismo como voluntad negadora de vida, es constitutivo de la voluntad de poder, en tanto la disposición de negación es parte de aquella. En este sentido, la cualidad original de activa y reactiva de una fuerza, que se desprende de la cualidad primordial afirmativa y negadora, vienen a ser medios que se manifiestan de esa voluntad de poder operando y desplegándose en diversos contextos, como por ejemplo, cuando Nietzsche afirma que las expresiones del resentimiento, la mala conciencia o el ideal ascético, vienen a representar fuerzas del nihilismo que son reactivas en tanto emanan de la voluntad negadora de vida. Ahora bien, las fuerzas reactivas no son una fuerza menor o una fuerza anulada por la fuerzas activas, sino que al estar en relación, lo que ocurre es que cambian de dirección volviéndose contra sí mismas, de modo que para Nietzsche, las fuerzas no dependen de su cantidad sino que de su realización, su cualidad. La fuerza reactiva se expresa entonces como utilitaria, asumiendo las formas de adaptación o de limitación parcial, pero también se expresa bajo la máscara de una fuerza activa que separa y niega a las fuerzas activas,

por lo que Deleuze leyendo a Nietzsche, señala que una fuerza reactiva es aquella que está separada de “lo que puede” respecto de si misma, es decir de su poder.

En sentido contrario, una fuerza activa es plástica, va hasta el final de “lo que puede” y por ello afirma su diferencia haciendo de esta su objeto de placer. En tal perspectiva, las fuerzas que aparecen como superiores no siempre son las fuerzas activas, puesto que las fuerzas reactivas pueden adquirir esta apariencia, como es el caso de la moral y la religión, que serían expresiones de una inversión de aquellas.

A partir de esto, se está en condición de vislumbrar cómo las fuerzas que subyacen a la articulación de una realidad que promueve y reproduce la existencia de subjetividades heroicas y subjetividades endeudadas (y otras), que se sacrifican en función de lo que cada una de ellas estima como valioso y de sus propias posiciones dentro de aquella configuración de mundo, no es otra cosa que una fuerza reactiva dominadora, cuyo fondo en una voluntad negadora de vida, que si antes se valía de mecanismos como la mala conciencia, hoy muta para psicologizar y moralizar, mecanismos de la lógica sacrificial, afianzándolos mediante un dispositivo sacrificial. Las acciones realizadas por la subjetividad heroica y por la subjetividad del humano endeudado, son reactivas ya que están separadas de “lo que pueden”, de su poder. Es en ese sentido en el que las subjetividades se constituyen con énfasis en el hecho de ser sujeto como individuo, alejándose de la posibilidad de realizarse a partir de una subjetividad vinculada con el ámbito vital.

Violencia sacrificial

Cuando he planteado que existe un dispositivo que modela y produce subjetividades orientadas hacia comportamientos sacrificiales emerge la violencia, pero una violencia sutilizada, naturalizada y diversificada que opera transversalmente en el tejido de la comunidad en un sentido estructural, que también se vale del juego con una frontera o límite entre una exterioridad e interioridad, en un régimen que distribuye un orden específico de la realidad, posibilitando que personas o grupos de personas puedan ubicarse en aquella exterioridad que queda, situados como sacrificables. En ese sentido, puede afirmarse que aquellos “sacrificables” son receptores de una violencia ubicua, cotidiana y dispersa, pero que articula su centro en lo que ya señalamos como depreciación de la vida. El problema de la violencia entonces, aún se juega en su legitimidad y en sus usos, en la disputa política en torno a ellos, donde pareciera haber una distinción o límite entre una violencia “buena” o “aceptable”, como la violencia conservadora o la de los ritos sacrificiales, y una violencia que muchas veces es condenable, como la violencia “política” y la emergencia de cuestiones nuevas respecto de un determinado orden de cosas. En este punto, la consideración de una violencia sacrificial puede movilizar aperturas al considerar que la violencia no es algo “en sí”, con una existencia “ontológica”, sino que ella existe en un contexto y con usos determinados.

Para hablar de violencia sacrificial, como primer elemento se ha de reconocer que el componente de violencia asociado al rito sacrificial, a la lógica sacrificial y a los dispositivos y subjetividades sacrificiales, ha mutado con el pasar del tiempo. Esto puede

apreciarse al considerar una especie de desplazamiento que va desde una posible consideración del sacrificio como un elemento de cohesión social, donde los lugares ocupados en el binomio sacrificante-sacrificado se delimitan con una mayor claridad, en tanto hay una participación como espectador ante un chivo expiatorio sacrificado y de un “portador” de la dimensión sagrada; hacia la potenciación del mecanismo de renuncia que vuelve difusa la posición o límite antes reconocido entre sacrificante-sacrificado, muchas veces imponiendo las acciones sacrificiales, pero también, posibilitando que una misma persona opere como sacrificador y sacrificante.

En ambos casos la renuncia está presente, pero mientras que en la lógica sacrificial hay una entrega que puede situarse como un abandono respecto de los propios intereses en pos de causar un beneficio a una otredad donde podría darse la renuncia como gasto de sí, como don; la lógica sacrificial como sujeción estaría dada por un esquema de representación sustentado en una institucionalidad que normaliza una funcionalidad de la violencia y desde ahí prefigura el actuar de una colectividad, lo que implica que la renuncia es más bien una imposición, volviéndose cuestionable como tal. En el caso del humano endeudado, la sujeción es mucho mayor que en el de la subjetividad heroica, primero porque aquel no se sitúa vertido hacia una exterioridad sino que la lógica sacrificial ocurre desplegándose respecto de sí, y en segundo lugar porque ya no está prefigurado de un modo tan directo desde un entramado institucional, sino que de una estructura impuesta a nivel global que ha sido introyectada, la que también es reforzada por el sistema saber-poder, poniendo en funcionamiento el despliegue de fuerzas reactivas en las personas.

En el primer caso, el de la subjetividad heroica, la sujeción estaría dada por la configuración de sentidos existenciales que se asume como “propia”, mientras que en el otro, el del humano endeudado, la sujeción alcanza las acciones que determinan la condición más material de la vida de las personas porque hay una trama institucional que la respalda, y en ese sentido alcanza mayor profundidad en razón de una mayor limitación en las posibilidades de configuración de sentidos vitales, en tanto que trasciende la voluntad del servicio del héroe.

En otras palabras, resulta necesario explicitar la posición en que se encuentra una persona o un grupo de seres humanos o no humanos, dentro de la lógica sacrificial y el binomio sacrificador-sacrificante, para entender hasta qué punto se habla de renuncia y de sujeción. Una cosa es renunciar desde una aparente adhesión voluntaria como podría darse en los ejemplos anteriores en que se mencionó las militancias, las misiones suicidas, la subjetividad heroica, y una situación completamente distinta ocurre cuando las personas se ven forzadas a renunciar, como ocurre con la deuda, la migración, las vidas de quienes se encuentran en zonas de sacrificio o viven en situación de calle. La distinción gradual es posible, en tanto responde a lo móvil de la frontera, pero la violencia sacrificial existe y en sus extremos configura experiencias existenciales que se viven de modos distintos con matices en su expresión de violencia.

Si en el capítulo anterior se había señalado como componentes de la lógica sacrificial, que se encontraban tanto en el rito como en los actos sacrificiales fuera del contexto religioso, a la relación con una trascendencia, a la violencia y a la intencionalidad vertida

hacia una exterioridad, podemos reconocer que en las subjetividades aludidas se exacerba la violencia.

Por otra parte, es posible plantear que existe una violencia sacrificial que siguiendo el esquema de Walter Benjamin, podríamos decir adquiere matices sacrificiales en su funcionalidad fundante, muchas veces mediante violencias explícitas o directas como la agresión física, muertes, destrucción de la naturaleza, genocidios y violaciones, pero también en sus expresiones menos directas como la transvaloración e imposiciones culturales en los ejemplos antes aludidos. Al mismo tiempo, sería factible proponer una violencia sacrificial en su funcionalidad conservadora, en el sentido de sujeción mediante la producción de procesos de subjetivación como en el del caso del humano endeudado o la subjetividad sacrificial.

He aludido en este punto a la violencia fundante y conservadora tal como la presenta Benjamin. Si bien, los análisis del autor comienzan en una problematización acerca de una crítica de la violencia que intenta pensar las posibilidades de una violencia ejercida por fuera del ámbito del derecho, sea para fundar o conservar, desplazándose a la posibilidad de una violencia política; resulta pertinente la distinción entre violencia fundadora que establece fronteras y garantiza un poder al establecer un nuevo orden humano, y aquella violencia conservadora que sin ser sangrienta como aquella fundadora, es letal y destructora, manifestándose como expresión de la sacralización de la vida cotidiana, la que podríamos decir “rigidiza” las fronteras. Dice Benjamin “aquella exige sacrificios, esta los acepta” (2001 p. 42).

La reflexión de Benjamin es importante porque al preguntarse por la legitimidad de la violencia, reconoce justamente que existen diversos usos de ella, y que hay un enjuiciamiento de esos usos.

En una conferencia que abordó la temática de “Violencia y ciudad” a propósito de la visita de Félix Guattari a Chile en 1991, Martin Hopenhayn señala que la violencia urbana, sea en un sentido político o delictual, debe comprenderse desde una mirada estructural producida por el desarrollo dependiente de América latina dentro del sistema capitalista. Señala que habría una desesperanza asociada al no cumplimiento de discursos meritocráticos que prometían movilidad social y mejoría económica, dice:

La violencia delictiva podría considerarse como un modo de procesar la exclusión por parte de los excluidos o, en otras palabras, frente a una legalidad jurídica, política y socioeconómica que los excluye; el delincuente puede afirmar una legalidad propia en la que se ve simultáneamente como protagonista y como beneficiario. Mediante su acción, construye un orden en el que el violentado es el otro, su posible víctima. De este modo invierte, pero conserva, la relación de exclusión (Hopenhayn, 1998, pp. 96-97).

La postura es interesante porque pone en evidencia la lógica sacrificial desplegada en diversos sentidos. En primer lugar en el hecho de identificar un discurso que invita y promueve el sacrificio de sí desde el rendimiento, poniendo en operación una promesa, pero que evidentemente se muestra vacía. Luego, porque la violencia atribuida al ámbito “delictual” deja ver a demás un movimiento transitivo en el que la persona violentada reacciona de un modo reactivamente violento, pero donde al haber un cambio de posición y no de “contenido” o “sentido”, en términos nietzscheanos de “valores”, la persona continuaría sin poder salir del esquema de la violencia que le tiene capturado bajo la forma

de una inclusión-excluyente, donde el uso de la violencia “delictual” es además sancionado al inscribirse en aquella configuración de sentido. Si bien concuerdo con la existencia de una violencia estructural que se materializa en diversas situaciones, la postura de Hopenhayn se complementa con el comentario de Guattari, cuando éste pone el foco en los sistemas semióticos de homogenización, en los territorios existenciales como un elemento negador de diferencia y que configura dicha trama de acciones previamente desde la homogenización de significados, señala el autor:

Si tomamos esta ecuación generalizada del territorio existencial como integral de las distintas formas de violencia, de sufrimiento, de pulsión, de recomposición, tal vez se entienda mejor el hecho de que aquellas sociedades que han aplastado los medios semióticos de posición de la complejidad de un territorio existencial son generadoras de violencias (Guattari, 1998, pp. 118-119).

La postura de Guattari se relaciona entonces con lo que se pretende proponer, esto es, que existe una violencia sacrificial, dada por una lógica sacrificial que no es ontológica, sino que remite a los modos en que se han construido las sociedades, específicamente sus valores y sentidos. De esta manera, si la violencia y la lógica sacrificial aparecen como referentes que dependiendo de sus usos pueden etiquetarse como “buenos” o “malos”, “legítimos” o “ilegítimos” y más aún, si hay una reducción en las posibilidades para configurar sentidos y territorios existenciales, esto se debe a la constatación nihilista que subyace a toda relación, desde una depreciación de lo vital, donde el elemento sacrificial ahoga las alteridad(es), lo que inclusive ocurre a partir de lo que se ha establecido como “diferencia”, lo que pone de relieve como aquella diferencia debe ser un concepto a problematizar de manera permanente.

4. Origen y jerarquía: ruptura y transgresión como fuga de la lógica sacrificial

Un sacrificio es cada vez una puesta en peligro de un mundo. Pero esta puesta en peligro la preferimos incluso mil veces a eso que nos dejaría en un real desprovisto de sentido.

*Anne Dufourmantelle,
La mujer y el sacrificio desde Antígona
hasta nosotras, 2022.*

Si se considera el sacrificio desde su etimología, es necesario notar que aquel refiere al gesto de “hacer sagradas las cosas”, fundamentalmente en el sentido de honrar o enaltecer, ya que al componerse de *sacrum* y de *facere*, remite justamente a una acción relacionada con lo santo, en la que algo se vincula o se “hace” sagrado (Dufourmantelle, 2002, p. 17), entendido como aquello que es venerable o posee cualidad de santidad. No obstante, la carga histórica del concepto, asocia esta acción con la pérdida, el dolor, o la violencia que ello implica, aunque estos aspectos no sean exclusivamente constitutivos de él, al menos en el ámbito de la semántica en torno al concepto.

Considerar al sacrificio y a la lógica sacrificial como una institución social o como subjetividad sacrificial producida por un dispositivo que de manera transitiva le exige elaborarse desde dicha cualidad, va en la misma dirección que pone en evidencia cómo la producción de la primacía de una moral sacrificial, de una memoria sacrificial o de una violencia sacrificial, son expresiones de una *alteración* en su sentido. Como señala Jean Duvignaud (1997), el sacrificio considerado como una práctica colectiva en su dimensión

religiosa o ritual, se enmarca dentro de lo que el mismo autor denomina actividades a-estructurales, en cuanto se realizan por sí mismas y no como un medio para lograr otra cosa, relacionándose directamente con un estado que se inscribe en una zona semánticamente difusa respecto de la relación con la realidad, que a partir de una ruptura o desorganización del orden social preestablecido, no configura ni propone nada nuevo. Esta “zona de sombra” que opera como ruptura momentánea con el transcurso de las cosas, se vincula con la afectividad humana, también en un sentido difuso, a tal punto que ninguna palabra puede fijarlo o definirlo, con lo que se “ingresa a regiones inaccesibles a la semiología o al conceptualismo porque son ligeras y fluidas porque caracterizan una experiencia errante entre el cuerpo, desligado momentáneamente de los códigos y los criterios que definen una normalidad” (Duvignaud, 1997, p. 44).

En tal perspectiva, todo intento por explicar racionalmente dichas zonas oscuras o difusas que ocurren en lo subterráneo de nuestros estados inconscientes operando como un subtexto, sería un intento fallido, además de una disposición innecesaria en torno a la práctica sacrificial. Contrariamente, se trataría de entender cómo la exaltación de racionalidad, nos ha llevado a una ilusión en torno a los ritos y prácticas sacrificiales particularmente desde la óptica occidental, donde, en palabras del autor: “Dios no responde. Esa gente lo sabe. Sólo nosotros, los occidentales pensamos que Dios responde y que todo ese “gesto”, ese “sacrificio”, “sirve de algo”, así fuese a la fantasía de una restitución religiosa” (1994, p. 124).

Descubrir esta ilusión sacrificial es posible, en la medida que vislumbramos que hoy nos enfrentamos a una imagen comercial de la lógica sacrificial, donde aquella estaría cooptada por la razón neoliberal que se habría encargado de situarla netamente en el plano del intercambio o comercio en el sentido economicista del término, a través de su institucionalización y utilización para fines determinados, por ejemplo, sustrayéndole las implicancias de leerlo desde la trama de significados en torno al don.

La institucionalización del sacrificio y su uso desde la razón neoliberal, rescata la lógica sacrificial para convertirla en un dispositivo orientado a la producción de procesos de subjetivación sacrificiales, que despojaría al sacrificio y su lógica, de su condición a-estructural, privándolo de su “inutilidad”, “que caracteriza ciertos momentos de la experiencia colectiva que revela algo más que la oposición formal de lo útil y lo vano” (1994, p.127), para asociarlo a diversos fines y sentidos que nunca parecen suficientes, en tanto se le ha privado de esa entrega de “nada” de ese don, que en palabras del autor responde a la “mejor parte del ser humano”.

Así describe Duvignaud al sacrificio como don inútil, en tanto que no posee ninguna finalidad y que no remite al sistema social que en su acto desborda, pero que en nuestro tiempo, ha sido inscrito en los sistemas del mérito, de la acumulación y la producción, como una acción que nos permite la ilusión de nuestra soberanía y que realizamos por amor o heroísmo –entre otras cosas–, insertos en una lógica sacrificial incapaz de relacionarse con aquella dimensión subterránea y misteriosa del ser humano. Esta es la manifestación del sacrificio como “ruina” en tanto expresión de pérdida o destrucción de

aquel sentido sacrificial inútil en que nos relacionamos como podemos con lo que queda de aquel.

A continuación se reflexionará sobre la posibilidad de establecer un vínculo con la lógica sacrificial, de un modo tal que admita la no representación y la inutilidad del sacrificio. Desde su dimensión a-estructural, se intentará trasladar su valor hacia la experiencia interior que el mismo reporta para quienes se entregan a acciones que podrían considerarse sacrificiales. En tal perspectiva, se debe indagar el trance como ruptura, diferenciando el desplazamiento de esta vivencia desde lo colectivo a lo individual, principal característica de los modos cómo se materializa la lógica sacrificial en el contexto actual. La apuesta es que la experiencia de aquella permite la emergencia de ciertos saberes y pone en operación una dimensión humana que permite recuperar el sacrificio como huella, en tanto señal o vestigio que nos muestra algo acerca de un estado y contenido latente, que se vincula con el estado de trance que se “quiere” por sí mismo. Por otra parte, se considerará cómo ese trance se relaciona con la jerarquía y el problema del origen, explicitando el sentido trastocado en que hoy se manifiesta esa lógica sacrificial, al mismo tiempo que evidenciando la potencia de entregarse a la experiencia como un modo de escapar a la captura nihilista que el sacrificio realiza sobre lo vital. A partir de esto, se estará en condición de preparar la mirada para esbozar la posibilidad de una potencialidad subversiva de la lógica sacrificial a partir de una restitución de su sentido originario cuya búsqueda habría que intencionar desde la consideración de aquel, en la perspectiva de una vivencia experimental.

Ruptura y transgresión a partir del momento del trance

El sacrificio se relaciona con el trance en cuanto este último está contenido en el primero, en la forma de un estado momentáneo de contacto, más aun, de unión mística con la divinidad, que ocurre a partir de un abandono, renuncia o posesión de sí. Dentro de su mecánica, tal como se implementaba en los ritos y religiones arcaicas, este estado de trance se lograba a partir de la exaltación de la corporalidad y la expresividad, que funcionaban como móviles que permitían ingresar en un mundo y tiempo diferente del habitual. Dicho en otros términos, el trance alcanzado mediante la dramatización, la danza y la risa, producían una ruptura con la cotidianeidad de la vida, donde lo más importante era “la comprobación de un cambio, el desorden que resulta del paso de una frontera” (Duvignaud, 1997, p. 16), donde lo que atrae de este tipo de ritos corresponde a la nueva relación que se entabla con la dimensión social, donde mediante el trance puede encontrarse una protección contra la civilización técnica, así como también una liberación teatralizada en el sentido de la despersonalización ante los estereotipos de la vida social.

Siguiendo a Duvignaud, el trance, como estado indefinido pero específico, viene a posibilitar la experiencia de que el yo puede disolverse en el vacío, al igual como puede borrarse la frontera que organiza la vida social y la vida natural, de manera que tal estado le otorga un poder al ser humano, donde experimenta que no está atado ni a los roles impuestos socialmente, ni a lo que hereda del pasado, ni a ninguna ley, sea esta social o natural, experimentando una plena y auténtica sensación de libertad.

Esa sensación de libertad a propósito de los estados de trance asociados a prácticas rituales, es comúnmente reconocida por diversos investigadores y puede encontrarse también en otros ámbitos de análisis. Un ejemplo de ello es la trasposición carnavalesca de la vida hacia la literatura como lo ha desarrollado Bajtín, donde lo carnavalesco se rescata en tanto visión de un mundo particular con símbolos y significados que nunca pueden ser traducidos “en forma más o menos completa o adecuada” (p. 312), ya que el carnaval es una experiencia de mundo que se vive en la medida que está plegado por fuera de la vida habitual, donde se “comienza por invertir el orden jerárquico y los miedos que este entraña” (Bajtín, 1971, p. 312) para luego instalar un nuevo modo de relaciones humanas basadas en la ruptura de aquella desigualdad.

Mediante la “fiesta” y la “risa” que implica la entronización bufa y la destitución del rey, el carnaval festeja el proceso y no aquello que sufre cambio resultando de aquel, puesto que se trata de entregarse o dejarse ir en ese éxtasis colectivo. La categoría de “excentricidad” se vuelve un elemento central en el sentido de anormalidad y extravagancia, pero también en el de salir del centro; y es común a quienes participan de la escena colectivizándose, donde el carnaval viene a trazar una transgresión respecto de la sociedad que se organiza a partir de la noción de límite, posibilitando una ruptura de ese orden institucional, en que la naturaleza de esos momentos festivos, de alegría, permiten aquella ruptura.

Pero el carnaval no se reduce únicamente a un acontecimiento público, puesto que en la transgresión parece manifestarse otra cosa. El tiempo profano se abre para que ingrese

un tiempo sagrado, el que es vivenciado por la colectividad participante. Esta aparición del tiempo sagrado nos sitúa en una momentánea muerte de la organización social, en la que tiene cabida la imperfección de la misma, donde se anulan las jerarquías y “la percepción carnavalesca del mundo rompe todas las cadenas, pero sin la más mínima huella de nihilismo y menos todavía de la irresponsabilidad gratuita y/o del individualismo vulgar propio de la bohemia” (Bajtín, 1971, p. 35). En una liberación colectiva, quienes participan del carnaval se hacen partícipes de aquella dimensión sagrada que ingresa a partir de aquel, de modo que la ruptura es transgresión de mundo.

Si bien, Bajtín realiza este análisis de lo carnavalesco en el contexto de la edad media, y como una herramienta que desde la trasposición de un hecho social al ámbito de la literatura, rescata al carnaval como acontecimiento público transgresor, la ritualidad del carnaval se inscribe en la historia como disrupción de la normalidad y de los límites que cada vez impone la sociedad como configuradora de mundo, donde aún en la literatura, sigue operando como transgresión ficcional. De esta manera, tanto el rito como sacrificio inútil y la fiesta carnavalesca, remiten a un trance que posibilita una ruptura respecto del ámbito social, más específicamente de sus normas y jerarquías.

En el pensamiento de Nietzsche –y en muchos otros autores, particularmente quienes abordan la fiesta y el juego como actividades que se realizan por sí y no para otra cosa–, también se encuentra presente una alusión a la ruptura en el sentido de una transgresión. Como señala Jorge Lorca en *La risa de los cínicos variaciones en torno a la figuración estética del cinismo* (2020), la filosofía de Nietzsche debe considerarse como una filosofía

de la trasgresión más que una filosofía revolucionaria, en la medida que su ruptura no trae una nueva configuración respecto de un estado de cosas, si no que se entrega al rompimiento de las relaciones, lo que puede observarse en expresiones como la de “filosofía del martillo”, pero por sobre todo, en el vínculo que establece de manera transversal con la figura de Dionisos para el desarrollo de su pensamiento.

Lo dionisiaco representa también una ruptura, pero ahora respecto del principio de individuación apolíneo que se presenta en la apariencia como resplandeciente belleza que produce placer y alegría; mientras que lo dionisiaco, más cercano a la realidad vital, a través del éxtasis y la ruptura con la cotidianeidad del mundo aparente, posibilita que el ser humano sea uno con la naturaleza, también permite que el humano goce de la embriaguez con la masa donde se borra la diferencia entre unos y otros, además de abrir a una experiencia de destrucción del yo, en que la conciencia se abre a la inconciencia para acceder a la emergencia de la vida misma, entendida como fondo misterioso de nuestro ser.

A partir de lo apolíneo y lo dionisiaco como rasgos de expresiones artísticas que Nietzsche toma de la tragedia griega, posteriormente describirá una cosmovisión donde aquellos corresponden al juego entre dos fuerzas de la naturaleza (Carrasco, 2002, 2010), en sentido agonista, juego que conformaría el pensamiento trágico en oposición al pensamiento del “hombre teórico”, que luego tomara forma en la religión cristiana donde la oposición estaría dada por Dionisos y “el crucificado”, en donde lo dionisiaco siempre será a aquello que posibilita la ruptura.

Profundizando en la figura de Dionisos, es factible reconocer que en el pensamiento nietzscheano y en su dimensión mitológica representa “lo otro”, en un sentido profundo de alteridad, en tanto es la única deidad griega en el contexto de la religión olímpica que no se puede definir como las otras. Es el Dios de las mujeres, los esclavos y campesinos, de aquellos que no tienen participación en lo social como un ejercicio de ciudadanía. La experiencia religiosa de lo dionisiaco es contraria al culto oficial y está caracterizada por estados de delirio, locura y liberación que muchas veces desemboca en la posesión del Dios y en tanto *hybris*, es contraria a la virtud de la prudencia o *sophrosyne* en el marco de la Grecia clásica. Este contacto íntimo de fusión con el Dios nunca se alcanza en soledad o por meditación, sino que en colectividad, participando de un frenesí mediante danzas, saltos y gritos que buscan el contacto con la naturaleza (Vernant, 1985; 2000), se alcanza por posesión colectiva, inclusive bajo la apariencia de la posesión epidémica (Detienne, 1997).

Cabe precisar que el trance, como frenesí que propicia una separación de lo social y de la descomposición de sí, es diferente del estado de posesión en lo dionisiaco, pero también en lo carnavalesco y en el ritual como lo presenta Duvignaud. Mientras que la posesión se relaciona con una especie de identificación con otro ser, que implica una reestructuración momentánea de sí en torno a un modelo instituido desde una cultura, el trance es una disolución radical, en la que la relación con el yo, se ve por completo trastocada. Esto puede ocurrir en el sentido de un borramiento de sí o de una disolución que a la vez funciona como apertura, y que en el caso del sacrificio, prepara para una divinización o para la emergencia de aquello considerado sagrado.

Mirar lo que propone tanto Bajtín sobre lo carnavalesco, como Nietzsche sobre lo dionisiaco, es relevante porque pone de manifiesto algo que ya se había dejado entrever con Duvignaud: esto es, que el rito sacrificial, o el trance desarrollado en el contexto del sacrificio, no es privativo del ámbito religioso tal como es concebido en occidente, donde el trance no agota al sacrificio ni el sacrificio se reduce únicamente a los estados de trance. Así, podemos considerar el hecho de que si históricamente el rito sacrificial se ha configurado mayoritariamente al alero de la religión judeo-cristiana, poniendo de relieve el dolor, la culpa, el mérito, la renuncia y la violencia, esto no obedece más que a una imposición de sentido, a una configuración momentánea de fuerzas que –se podría señalar tensionando aún más el argumento en la misma línea en que Kofman lee a Nietzsche– frente a la posibilidad de desaparecer junto con la muerte de los valores supremos análogamente a lo que ocurre con el pueblo judío, muta para persistir como lógica sacrificial a partir de una alianza con el neoliberalismo, movimiento que sustrae y trastoca los procesos de producción de subjetividades.

No obstante, hay al menos un anverso, dado por el hecho de que esta lógica sacrificial, operando desde su dimensión ritual y más allá de aquellas formas que mediante la violencia ponían a la muerte física como centro, se ha expresado también desde la risa, lo festivo, desde la exuberancia, los ritmos reiterativos, los cuerpos; lo que abre a otras posibles configuraciones de sentido. Mientras que el sacrificio o la lógica sacrificial que pone énfasis en el trance por sobre el intercambio, justamente no espera una reciprocidad, puesto que se trata de entregar, de entregar-se, de un don; es precisamente cuando emerge aquello que puede considerarse como sagrado, pero que en este punto vislumbramos ya

no se sostiene en la imagen del Dios, sino que más bien, en una especie de “hierofanía de la vida” donde lo que podría considerarse como sagrado se relaciona más con un vitalismo que con “un Dios” en particular.

La irrupción de un tiempo otro, distinto del tiempo redituable muestra una dimensión vital que está por fuera de la productividad y por ello va en contra del sacrificio interesado y de una lógica sacrificial como antes se ha descrito. Ese tiempo y espacio que posibilita la emergencia de lo sagrado en colectividad no es arbitrario aunque sí liberador: extrae su material de las profundidades del ser humano apelando a un saber que en el trance se expresa en su máxima intensidad, la exuberancia de la vida, la potencia de lo vital, a tal punto que el dolor se interioriza como una ganancia en ella, lo que en el caso de Nietzsche se relaciona con el sin sentido de la vida y la sabiduría del silencio, pero que conforme pasa el tiempo persiste y se muestra inagotable.

Lo sagrado que emerge no es el Dios, sino la capacidad dadora y expansiva de la vida, donde el ser humano se hace partícipe de lo sagrado, no porque tome contacto con el Dios, sino con esa sacralidad de la vida que en sus representaciones ha admitido la forma del Dios.

Considerado de este modo, el sacrificio inútil es transgresión de la estabilidad organizada desde el paradigma neoliberal, pero no solo de aquella. Muestra también lo precario de sus representaciones al poner en valor el tiempo improductivo, el don como dar sin intercambiar porque hay sobreabundancia de vida. Al quebrantar las jerarquías y mover el cerco que se instaura en la frontera, hay transgresión, pero la hay por sobre todo,

al afirmar la vida en su falta de sentido, al entregarse a la fiesta y a la risa, pese al dolor, ya que este se afirma en la exterioridad y en su colectivización cuando el sufrimiento se produce por sobreabundancia y no por empobrecimiento. Sería entonces factible afirmar que la ruptura contra la “máquina de fabricar culpabilidad”, de “multiplicar el dolor”, de promover relaciones basadas en el intercambio como transacción y de producir subjetivaciones sacrificiales conforme a todo aquello, es en cierta medida, transgredido generando aperturas hacia las alteridad(es).

El Dios autosacrificado y el sacrificio de sí

La idea de un Dios muerto era conocida por Nietzsche desde diversas perspectivas que le proveen de elementos para que pueda formar la propia. Desde una consideración mitológica, Dionisio, además de la multiplicidad de características que se le han atribuido anteriormente, reúne también la de ser un Dios despedazado nacido dos veces, por lo que una dimensión de su culto, se relaciona directamente con este aspecto sacrificial, desde la reiteración de este acto, señala Walter Otto:

lo que el mito cuenta del Dios, que, en forma de Zagreo, de «gran cazador», fue asaltado por los Titanes, se convierte en Tenedos en acto ritual. Y, así como en el mito fue reducido siendo niño y en forma de toro, así se le sacrifica aquí en forma de ternero disfrazado con coturnos. El sentido del mito es que el Dios padece en carne propia las monstruosidades que comete- Y lo que el mito narra, lo repite el culto en actos sacrificiales regulares (Otto, 2006, p. 81).

Esta historia es relevante porque muestra como el Dios muere y cómo la simulación de ese acto sacrificial del propio Dios por parte de una colectividad, posibilita un punto de contacto con la trascendencia.

En un sentido inverso, se podría aludir a la muerte del Dios que retrata en su pensamiento Mainländer, quien considera dicha muerte del Dios como un acto fundacional realizado según su voluntad, señala: “Esta unidad simple ha sido, pero ya no existe más. Ha transformado su esencia y se ha quebrantado por completo en un mundo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer, 2021, p. 108). Desde la propuesta del autor en la perspectiva de una filosofía de la redención, la muerte de Dios tendría relación con la voluntad de transitar hacia la nada donde en el momento de materializar el acto, produce una fragmentación a partir de la cual emerge el mundo individuado en una especie de movimiento entrópico.

En esta idea hay dos aspectos relevantes que se pueden considerar para este apartado. En primer lugar el “movimiento inverso” en que una trascendencia como súper-ser, a partir de su aniquilación se fragmenta para transitar a una inmanencia, creando el mundo; contrariamente a lo que habitualmente se consideraba como rito sacrificial en donde el ser humano quien desde su diferencia y condición de inmanencia, busca el contacto con la trascendencia.

Por otra parte, resulta relevante considerar la idea de sacrificio al modo como lo plantea Mainländer, como ligada a un origen fundante de mundo y sentido. Si bien para Mainländer la muerte de Dios instauro todo un orden, ella ocurre por un acto de libertad

del propio Dios quien en autoconciencia opta por el autosacrificio, no por una voluntad de nada sino que más bien por una voluntad de no ser, quien en soledad decide pasar de súper-ser al no ser. Lo que aquí está en juego es el sacrificio o muerte como una expresión de soberanía de sí que a nivel ontológico reúne en una misma entidad, la figura de sacrificante y sacrificado, la que tiene por consecuencia una auto cadaverización del mundo, que luego de la auto aniquilación, constituye un mundo en lucha (Baquedano, 2021, p. 7). Estas dos ideas en conjunción, la del “movimiento inverso” y la del “autosacrificio como expresión de soberanía de sí”, podría explicar la prolongación de una lógica sacrificial transitiva desde la trascendencia hacia la inmanencia del mundo, luego de la muerte de Dios en el sentido de Mainländer, no tanto como un “atravesar” por parte del gesto sacrificial, si no que más bien como una constatación del sacrificio como pérdida, en el sentido de una progresiva y creciente constatación de una relación abismada respecto de la trascendencia, que al configurarse con una de las partes destruidas –la trascendencia– la anhela y busca de manera constante y modos diversos, desde la inmanencia, en una especie de diversificación entrópica de actos sacrificiales que reúnen en sí la figura del sacrificante- sacrificado. Es decir, que lo que se vuelve transitivo es el autosacrificio, propiciando un modo en que los comportamientos autosacrificiales, según la lógica antes identificada, se reitera constantemente.

Ahora bien, la posibilidad de pensar en el sacrificio como autosacrificio es un importante elemento para considerar la posibilidad de la lógica sacrificial como ruptura y transgresión, no en el sentido de generar una rotura respecto del mundo, el tiempo o un orden hegemónico normativo; más bien, propiciando una discontinuidad en la idea que lo

dota de sentido desde la trascendencia, para situarlo cada vez y de manera progresiva, con mayor proximidad al ser humano.

La muerte del Dios es sus diversas manifestaciones, como sacrificado o auto sacrificado, es un elemento que puede considerarse como un fenómeno múltiple en cuanto admite pluralidad de modos, sentidos y significaciones. Más allá de pretender situarlo como un elemento de orden ontológico, lo que esta constatación de su multiplicidad pone de manifiesto es justamente su mutabilidad, la que a partir de un sentido histórico podría tener alguna influencia en la perspectiva nietzscheana, quien justamente pretende elaborar una filosofía “de la tierra”, que se desarrolle sin la necesidad de esa trascendencia al modo de un Dios.

Origen y jerarquía, lo que puede como posibilidad de subversión

Como se ha enunciado en reiteradas ocasiones en este texto, la lógica sacrificial necesita de la jerarquía para ponerse en operación. Mientras que muchos autores antes de Nietzsche elaboran su pensamiento a partir de un hecho originario, un elemento novedoso en el autor es que justamente, “no hay origen” o dicho en otros términos, al construirse o fundarse un origen, “la jerarquía es el hecho originario”. Retomando la lectura deleuziana (2013, 2019) acerca del pensamiento de Nietzsche, se puede explicar la teoría de las fuerzas, que señala que en el origen hay una diferencia en la cualidad de las fuerzas que pueden ser activas y reactivas, donde esta última es de cualidad negativa y se expresa

como fuerza dominada que obedece, pero que al obedecer, limita a la fuerza activa sin desafiarla.

Esto es lo que en Nietzsche se llama la inversión de la mirada estimativa y refiere a que la imagen interpretativa original, está invertida porque la fuerza reactiva, al limitar a la activa, se posiciona como afirmativa; al mismo tiempo que la fuerza afirmativa, al no desarrollar todo lo que puede porque es obedecida y por ello limitada, se configura como negativa. Con esto se establece una jerarquía dada por el triunfo de las fuerzas reactivas y su contagio expresado en la organización de la realidad que ellas articulan, por ejemplo, en la moral y la religión, que vendrían a ser teorías de la jerarquía en ese sentido reactivo. El problema que se desprende de esta inversión original de la mirada estimativa, sería el hecho de que finalmente todas las fuerzas se harían reactivas, por ejemplo, aquellas que configuran la lógica sacrificial.

Dado que la negación queda convertida en afirmación, la genealogía se constituye como el arte de interpretar la diferencia y esa jerarquía contenida en ella, pero para lograrlo y no quedar atrapado por las fuerzas reactivas que nos separan de lo que podemos hacer, habría que dirigir la mirada hacia la posibilidad de un nuevo poder en el sentido de potencia, que estaría dado por las afecciones de las que sería capaz el cuerpo y la fuerza activa.

A partir de esta consideración del origen, la jerarquía y la inversión de la mirada estimativa, se debe considerar en torno al sacrificio lo siguiente. En *Aurora*, se hace explícito un importante movimiento en el que la transgresión configura la posibilidad de

una subversión. Como señala Jaime Aspiunza, *Aurora* corresponde a uno de los libros de Nietzsche que menos atención ha recibido, no obstante es de carácter fundamental, puesto que aunque surge de permanentes tránsitos, plantea cuestiones de primer rango donde los principales temas a desarrollar corresponden a una crítica de la moral, a una nueva concepción del yo y a la pasión por el conocimiento. La imbricación de ellos posibilita ya articular la idea de una sensibilidad al poder, que posteriormente alcanzará una expresión mucho más elaborada en Nietzsche en la conceptualización de la voluntad de poder; y una mirada respecto de la moral, arraigada en la sensibilidad consiente para plantear una moralidad de la costumbre que operarían en el modo como nos relacionamos con la lógica sacrificial a partir de usos heredados del sacrificio, señala:

Por aquello de que durante miles de años se ha pensado que también las cosas (la naturaleza, las herramientas, cualquier clase de propiedad) estaban vivas y animadas, y tenían el poder de hacer daño y sustraerse a las intenciones humanas, la sensación de impotencia entre los hombres ha sido mucho mayor y mucho más habitual de lo que debiera haber sido: se hacía necesario asegurarse de las cosas de igual modo que los hombres y los animales, por medio de la fuerza, la coacción, el halago, los contratos o el sacrificio, – y ahí está el origen de la mayoría de los rituales supersticiosos, es decir, ¡de una parte considerable, *quizá preponderante* y no obstante despilfarrada e inútil de toda actividad desplegada por el hombre hasta ahora!– Mas como la sensación de impotencia y de temor era tan fuerte y ha estado durante tanto tiempo en estado casi permanente de excitación se ha desarrollado *una sensibilidad para el poder* de tal sutileza que en este punto puede contar ahora el hombre con la más delicada de las balanzas de orfebre. Se ha convertido en la más fuerte de sus pasiones; los medios que se han ido descubriendo para lograr dicha sensación constituyen prácticamente la historia de la cultura. (Nietzsche, 2014, OC III, §23, p. 502).

De este fragmento pueden extraerse varios elementos que sustentan lo que se señala.

En primer lugar, para Nietzsche efectivamente habría una sensibilidad ante el poder, que

surgiría de la sensación de desprotección y la necesidad de poner un contorno protector ante ella. Esta sensibilidad ante el poder que surge de aquella inseguridad o intemperie que experimenta el hombre se vale de numerosos recursos para su protección, los cuales al resultar efectivos se van reforzando y sutilizando hasta constituirse en medios “refinados” de aquella sensibilidad que en el transcurso histórico se expresa como voluntad de poder, por eso es que para el autor puede encontrarse un hilo conductor para relatar la cultura a través de aquella sensibilidad-voluntad, o de los medios que el ser humano ha utilizado para concretarla. Esto tiene como consecuencia que la reiteración en los usos de estos medios de los cuales se sirve esa sensibilidad-voluntad –como por ejemplo el sacrificio–, se internalizan por una praxis que se sitúa en el terreno de la moralidad, desde una “moralidad de la costumbre”.

Ni el sacrificio entonces, ni la lógica sacrificial que se está proponiendo, serían desde la óptica nietzscheana cuestiones ontológicas, sino que corresponderían a herramientas o medios para asegurarse ciertos fines, los que al ponerse en práctica desde miles de años, se han internalizado, para luego olvidar ese proceso de internalización. No hay necesariamente un origen sacrificial, pese a que muchas veces se en construido y fundado orígenes en lo sacrificial.

Ahora bien, si el sacrificio se arraiga en la reiteración de sus usos pese a sus mutaciones, y si este arraigo toma su fuerza de su consideración moral, alterar el orden del mundo mediante la transgresión de la moral, posibilitaría una subversión de la lógica sacrificial en tanto herramienta de dominio o control que ahoga o deprecia la vida, para posicionarse del lado de la potenciación de aquella, justamente para lograr esa alteración

signada por los impulsos vitales, justamente para recuperar el valor de lo vital, dice Nietzsche en el párrafo 374 de *Aurora*: “*El valor del sacrificio* –Cuanto más se desposea a los Estados y a los príncipes del derecho a sacrificar a los individuos (como en la administración de la justicia, el ejército, etc.) tanto más aumentará el valor del sacrificarse” (2014, OC III, p. 639).

De esta manera, aunque se reconoce que el sacrificio y su variación en la lógica sacrificial se han utilizado como una herramienta que persigue determinados fines, el foco está puesto no en el sacrificio como una institución social ni como un dispositivo, como se ha desarrollado con anterioridad; si no que contrariamente en su potencialidad de manifestación en cuanto experiencia y posibilidad de acción. Del mismo modo en que Nietzsche se relaciona con la libertad, no situándola como un valor alejado del mundo sino como un tránsito de permanentes liberaciones que se recorre y construye; en el caso del sacrificio y su constante alusión al hecho de sacrificarse, lo que emerge es la configuración del mismo como un elemento que contribuye a su visión experimental de la vida y de la filosofía en ella:

¡Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos!, ¡la propia humanidad puede hacerlo!, Aún no se han hecho los sacrificios más grandes en aras del conocimiento – y es que en otro tiempo solo el imaginar las ideas que ahora preceden a lo que hacemos hubiese supuesto una blasfemia, y renunciar de pleno a la salvación eterna (2014, OC III, p. 671).

No se trata entonces de rechazar el sacrificio y las lógicas sacrificiales, sino más bien de disputarlo y abordarlo desde la posibilidad, profundizándolo para explorar sus dimensiones creativas y hacer experimentos vitales respecto de aquel. Como señala Anne

Dufourmantelle, “El sacrificio es un evento a través del cual el ser humano puede poner en jaque una cierta fatalidad y el dominio que ella ejerce” por lo que se reconoce que efectivamente hay en las lógicas sacrificiales, un remanente de una dimensión espiritual que constituye este evento con la cual el ser humano puede interactuar a través de pruebas y cambios que admitan la creatividad y experimentación, sea como medio para un fin o como sacrificio inútil, sea para transgredir un orden o entregarse y permanecer en la experiencia transgresora.

Así el sujeto sacrificial que se relaciona con la lógica sacrificial desde un matiz experimental, pierde, pero también gana, porque pese a la disolución que dicha acción implica, todo acto sacrificial se relaciona con el problema del sentido y dentro de este ámbito, con la separación, con la posibilidad de establecimiento de un límite, que es al mismo tiempo la posibilidad que abre el campo de “la diferencia”, por eso, aunque que sea una experiencia singular, los actos sacrificiales siempre tienen un alcance colectivo, ya que siempre convocan. Lo experimental del sacrificio entonces, se relaciona con esa posibilidad de amplitud, con esa modulación de libertad que implica alteridad, puesto que es factible perder para ganar, sea para sí o para otro, la posibilidad de una vida otra. Sea una amplitud considerada como extensión, variedad, diversidad, hay en ella una fuerza del acontecimiento sacrificial que separa el tiempo en un antes y un después (Dufourmantelle, 2022, p. 52) a partir de nuevas configuraciones.

Esto tiene cabida en lo que se ha llamado filosofía experimental de Nietzsche, que como ha planteado Sommer en *Nietzsche un die Folgen* (2017), pese al trabajo intelectual

del autor, es relevante notar cómo el utiliza experimentos existenciales, sean experimentos de conversión y revalorización, donde lo experimental se revela como una práctica que permite comprender y “remodelar” el mundo. Plantear la relación de los humanos con la lógica sacrificial desde un plano experimental, va justamente en la línea de ganar espacios de apertura que posibiliten tensionar aquellas dimensiones otras en pos de cuidar y posibilitar la manifestación de la dimensión de alteridad(es) constitutivas de lo vital.

SEGUNDA PARTE

ALTERIDAD(ES)

5. Las alteridad(es) como potencia y pluralización de la vida: la provocación nietzscheana

No soy una naturalista ni una constructorista social. Ni uno ni lo otro. Esto no es una construcción social y no es determinismo biológico o tecno científico. No es naturaleza. No es cultura. En verdad, es un esfuerzo histórico serio por intentar llegar a otro lado.

*Donna Haraway
Promises of monsters. 2004*

Sostener una reflexión en torno a una lógica sacrificial y a su cristalización como un dispositivo presente en el mundo contemporáneo (2019, Esquivel, S; Eumir, G; Ibarra, J.), leído este último como un tiempo signado por el nihilismo, tiene por intención además de la crítica tensionar hacia la consideración de un componente subyacente y/o subyugado por esa lógica, que en adelante se abordará desde la nominación de *alteridad(es)*.

La alteridad, que en su etimología remite al latín *alter* y al griego *esteros*, en filosofía ha referido tradicionalmente a la relación con una otredad en la que siempre está complicada la existencia del yo, en el sentido de mismidad (Ruiz- DelaPresa, 2007), por lo que a partir de esta primera aproximación y de manera independiente de los matices que presenten los diversos abordajes filosóficos, habría que reconocer como un aspecto constitutivo y estructural de aquella, a esa *relación* que se entabla entre dos partes o elementos enlazados, que van afectándose y componiéndose entre sí; considerado este,

como un elemento fundamental que más allá de esa elaboración, viene a mostrarnos un límite en cuanto nos sitúa ante una zona de inaprehensibilidad que emerge en esa relación, que es dada por una imposibilidad de conocer, sistematizar, representar o dominar, desde una posición totalizante o absoluta. Al decir de Mónica Cragolini, la alteridad consideraría al otro desde un “res-guardo de la otredad que no puede ser apropiada” (2016, p. 8).

Es por eso que muchas veces las alteridad(es) parecen escapar o diluirse, para emerger en periodos, momentos o situaciones, en que el dolor o sufrimiento a causa de su omisión, negación, dominio o subalternación; ponen en evidencia la existencia de las alteridad(es) como un contenido latente o como la estimación positiva de un horizonte por alcanzar. Así, al considerar la perspectiva histórica lo que se encuentra es justamente, la iteración de su imposibilidad.

Reconstruir una trayectoria respecto de la lógica sacrificial como dispositivo de dominación del modo que aquí se ha presentado, es entonces un elemento que permite ir contra el borramiento o violencia que dicha lógica impone a la otredad, posibilitando la emergencia de sujetos y/o grupos alternos, inclusive historias y narrativas, que vienen a reponer las relaciones en el mundo, justamente en cuanto obligan a relacionarnos con esa dimensión inaprehensible de la vida que no admite dominación, considerando esa “alteridad de la vida”.

Las variadas expresiones conceptuales con que nos referimos a la alteridad, las alteridad(es), cuidan y conservan una importante dimensión de lo vital en tanto resguardan

la diversidad en el sentido de complejidad y riqueza, expresándose en nociones tales como “extranjería”, “aquello intratable”, “alteración”, “otredad radical”, “entridad”, “fantología”, “salida de la mismidad”, “diferencia”, etc.; lo que contrastado con su contenido proveniente de la carga histórica en los usos de la noción, nos muestra que al día de hoy y por más que existan numerosas perspectivas de pensamiento en torno a ellas, las alteridad(es) se posicionan como una importantísima categoría filosófica que se encuentra permanentemente en disputa, con posibilidades contundentes de contribuir en el desarrollo y profundización en sus dimensiones ético-políticas.

La idea central de este capítulo que pretende profundizar la noción de alteridad(es) para vincularla con la de lógica sacrificial, es de inspiración nietzscheana y se juega en la perspectiva más vitalista de su filosofía (Sánchez Meca, 2018; 2004). Se propone que desde una concepción de mundo basada en una teoría de las fuerzas (Marton 2017, 2007) que permite interpretar a “la voluntad de poder como continuo proceso de aglutinación y desestructuración” de aquellas (Cragolini, 2016, p. 46); se articulan diversas configuraciones de sentido, siendo las que cuidan y/o resguardan las alteridad(es), las que podrían generar cortes o discontinuidades respecto de una lógica sacrificial nihilista y depreciadora de vida, justamente a partir de la potenciación de vida mediante la plasticidad y la pluralización de sus formas, de su potencial creativo, todo esto en vistas de pensar relaciones respetuosas con lo vital y con los vivientes humanos y no humanos.

Se propone que las diversas perspectivas en torno a las alteridad(es) en el marco del pensamiento nietzscheano, pueden reconstruirse siguiendo un itinerario que considera

distintas manifestaciones de aquella, que van desde cuestiones temáticas, como por ejemplo la disolución del sujeto hacia una subjetividad plural, la filosofía animal y las referencias a lo dionisiaco; hasta los modos en que la *praxis* filosófica del autor también remite a alteridad(es), como ocurre en el estilo escritural y la cualidad de pensamiento que permanentemente se vale de la tensión y del tránsito, configurando un pensamiento del “entre”, donde el aglutinante es siempre una disposición de acogida de “la otredad”.

A partir de esto es posible reconocer una *filosofía de la alteridad nietzscheana* con base en una alteridad de la vida (Quintana en Lemm, 2014) que se expresa desde un temple afectivo de acogida y apertura hacia la otredad debido a la propia exuberancia de la vida, donde al mismo tiempo resulta factible reconocer que toda alteridad es imposible si se continúa sosteniendo una metafísica de la presencia de corte binarista-oposicional (Cragolini, 2017).

Si no se trabaja permanentemente en dismantelar las justificaciones teóricas que se han construido en torno al reconocimiento de que unas vidas valen más que otras, alentadas por la idea nihilista y la *praxis* capitalista de la reproductibilidad de la vida en un esquema de utilidad e intercambio en clave de lógica sacrificial, toda alteridad quedará negada, suprimida o construida desde perspectivas hegemónicas y utilitarias. Contrariamente, las diversas manifestaciones en que aparece la alteridad en el pensamiento nietzscheano, le permiten al autor imaginar la posibilidad de transitar hacia una nueva visión de mundo que reúne todas aquellas manifestaciones de la alteridad en esta disposición de acogida, para lo que habría que abandonar las estructuras opresivas

puestas en marcha con el paradigma humanista y tal como se ha considerado posteriormente a la filosofía de Nietzsche, transitar hacia una mirada poshumanista (Cragolini, 2012a), que en tanto composición de ideas a partir de diversas disciplinas, buscan superar la dicotomía entre lo natural y social, humano y no humano, lo ideal y material, etc. Tal como se habían planteado desde un ideal humanista.

Configuraciones e imaginarios para una filosofía de la alteridad nietzscheana:

Alteridad(es) como disposición de pensamiento: re-sistencia, tránsito, entridad

Existe un conjunto de elementos conceptuales, simbólicos y más aún, procedimentales en la obra de Nietzsche, que presentes de manera transversal a lo largo de sus escritos, permiten componer un imaginario de perspectivas filosóficas en torno a las alteridad(es) en el sentido de una provocación que llama y posibilita la emergencia de las mismas. No obstante y de manera contraria a lo que sucede con la noción del sacrificio, la nominación del concepto alteridad se encuentra latente, manifestándose en la forma de una cualidad de estilo y de pensamiento activo, que entendido como “acogida de la otredad”, se relaciona con ella sin subsumirla en una mismidad, lo que es factible de sostenerse en una particular fuerza del pensamiento nietzscheano, dada por su tensión y re-sistencia que configura una filosofía del “entre” (Cragolini, 2016).

Señala Mónica Cragolini que la recepción más tradicional del pensamiento de Nietzsche ha fluctuado entre interpretaciones omnicríticas y omniafirmativas posicionándose como contrarias, y que en la medida que cada una de ellas resta valor a la

otra, han propiciado reduccionismos que aquietan la fuerza de su pensamiento. Tomando distancia de aquellas lecturas, lo que se propone es interpretar el pensamiento nietzscheano en el marco de una filosofía de la tensión que implica una permanente actividad en la forma de “una fuerza que construye interpretaciones y las desarma y rearma según las circunstancias y necesidades” (Cragolini, 2016, p. 18) desde una racionalidad que se posiciona divergente respecto del filosofar moderno, en tanto este último pone el énfasis en el carácter resolutivo y totalizador de la razón, aspecto que Nietzsche critica fuertemente. Se trata entonces, de sostener la tensión como una herramienta estratégica en términos conceptuales, que posibilite un pensar del “entre” o la “entridad” considerada como una forma de racionalidad más próxima a una dimensión histórica que a una pretensión de absolutos. Señala la autora:

El “entre” deviene continua des-apropiación, en una configuración de la supuesta mismidad desde ese cruce de fuerzas con lo extraño, lo otro, que descubre que, de algún modo, eso extraño ya estaba siempre en uno, morando, de-morándose (Cragolini, 2016, p. 7).

Y luego agrega:

“Entre”: morada provisoria de lo extraño y de lo extraño (en uno); cruce de fuerzas que se forja como entre-cruzamiento que no espeja lo otro en lo mismo. El otro, el extraño, es otro-en-sí-mismo que conserva cierta opacidad (Cragolini, 2016, p. 8).

Finalmente, profundiza la categoría explicitando su carácter disolutivo:

El “entre” supone una continua desapropiación de sí, en tanto se acepta que no hay una “interioridad” que se relaciona con una “exterioridad”, sino fuerzas en constante transformación (2016, p. 47).

El “entre” considerado como *Zwischen*, corresponde al esfuerzo conceptual, por sostener el pensamiento en la interpretación de Cragolini –respecto de la filosofía nietzscheana–, una vez muerto el Dios y abandonado el sujeto en su concepción moderna ilustrada (Cragolini, 2012a), donde esta disolución y abandono de la subjetividad moderna traslada el foco desde el “yo” hacia la relación, por sobre un abordaje de carácter identitario, acogiendo aquello inaprehensible.

El “entre” no es la interpretación que se hace del otro ni de lo extraño que el otro hace notar en mí. Tampoco corresponde a una especie de “yo dominador”, puesto que al tratarse del entrecruzamiento de fuerzas, el yo no se constituye como tal, quedando descentrado. No es dominador de las propias fuerzas ni de las fuerzas de la otredad, no es interioridad ni tampoco pura remisión a la exterioridad; se relaciona más bien con la complejidad que surge en dicho espacio de entrecruzamiento y con la permanente transformación que contrario a la dominación, abre paso a la continua desapropiación de sí en la forma de un desasimiento. El “entre” como la relación y lugar que sostiene las diversas manifestaciones tensionales de lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo diferente, lo propio y lo común, se sustrae a la lógica de la conservación que fija, admitiendo o configurando un espacio que habilitaría la emergencia de las alteridad(es).

Si bien la noción de “entre” no es conceptualizada por Nietzsche, sino que es atribuida a su filosofía a partir de la recepción de Cragolini –mediada por las lecturas de Derrida y otras– la obra nietzscheana estaría atravesada por esta cualidad, y la alusión a la “entridad” se manifestaría desde sus escritos del periodo juvenil hasta sus escritos de

madurez, donde alcanza una gran potencia conceptual, por ejemplo, en las nociones de voluntad de poder y eterno retorno, las que además de admitir la complejidad del “entre” configuran importantes críticas respecto del tratamiento filosófico que se daba a las nociones articuladoras de sentido fuertemente arraigadas en el contexto de la escritura nietzscheana: esto es, una esencialidad trascendente y un tiempo lineal con implicancias teleológicas.

En la orgánica de la filosofía nietzscheana, van a apareciendo entonces, nociones que son factibles de situar como elementos o figuraciones “transitorias” de las alteridad(es). Es el caso entre otras, de la noción de “máscara” asociada en este contexto al juego del mostrar –más que ocultar–, entendida como una metáfora central en el devenir que aparece como una manifestación provisoria de la momentánea configuración de fuerzas, de la multiplicidad de fuerzas que implica el “entre” (Sabino, 2017, p. 15). En ese sentido, el pensamiento perspectivista de Nietzsche estaría atravesado por múltiples pliegues que configurarían diversas expresiones que se manifestarían en estas máscaras entendidas como aglutinación de las fuerzas, que posteriormente son abandonadas, pero igualmente revisten importancia en tanto rememoran un contenido profundo y latente, por una parte –“todo lo profundo ama la máscara” (Nietzsche, 2016, OC IV §40, p. 324) –; y constituyendo “ficciones regulativas” por otra. Estas ficciones regulativas se proponen en el sentido de la expresión de una “mayor densidad que adquieren las fuerzas que se entrecruzan en un momento dado” (Cragolini, 2016) y se han considerado también como “errores útiles”, entendidos como ““fundamentos” provisorios “sobre” el propio abismo”, en el sentido de “falsificaciones que funcionan como criterios de una determinada

interpretación de mundo que impiden la pérdida o el vagar sin fin” (Frezzatti J., 2001, p. 7).

Esta filosofía de la tensión constituye también una filosofía del tránsito, en el sentido de la permanente transformación de aquellas máscaras, ficciones regulativas o errores útiles, donde tanto su planteamiento más abstracto en el sentido de morar de-morándose, así como también su figuración más concreta, por ejemplo, mediante la alusión a los paisajes, animales o tipos humanos que van apareciendo en su escritura, configuran personajes conceptuales con un modo singular de ser o estar en el mundo (Ribeiro, 2010); y operan como constantes llamadas que dirigen hacia dicho tránsito y tensión, como posibilidad para las alteridad(es).

Particularmente visible en *Así habló Zaratustra un libro para todos y para ninguno* (Nietzsche, 2010), el relato remite a una considerable diversidad de figuraciones. En el caso de los paisajes, encontramos la montaña, el mercado, el desierto, la caverna, el interior de un árbol, etc., en los que no se trata de situarlos como algo anexo o como elementos puramente estéticos en función del relato, sino que deben considerarse como un recurso que conduce a reflexionar sobre la idea de morar en un sentido diferente del habitual, no como un lugar donde se permanece o reside habitualmente, sino que justamente, como un habitar en el sentido de demora, como el gesto de detenerse para luego continuar el tránsito. Cada uno de esos paisajes configura un escenario particular de significaciones que luego exige para Nietzsche, una relación de desapropiación respecto de ellos, sosteniendo una configuración específica de fuerzas en tensión, que luego serán

abandonadas para presentar un nuevo paisaje, y luego otro y otro, cada uno de ellos con nuevas configuraciones de fuerzas aglutinadas de diferente modo, las que ponen en operación nuevos sentidos, que posteriormente serán abandonados.

El tránsito se produce no por el hecho de tener una meta o un fin que alcanzar mediante el esbozo de una trayectoria particular, sino que, porque al no haber un fin o meta, el valor se descentra hacia el movimiento, el recorrido o trayectoria, y es puesto en la relación que se entabla *con* los paisajes, ya que en analogía, es factible afirmar que el transitar diferentes paisajes/relaciones, es lo que posibilita aprehender esa diversidad, profundizarla y profundizarse, por parte de quien los transita.

Considerando esto, y tal como señala Cragolini, la cualidad de “entridad”, ese “entre” que caracteriza a la filosofía nietzscheana, alcanza gran fuerza expresiva también en las figuras que enfatizan la pérdida, que para la autora se materializan en las figuraciones del caminante o viajero sin meta, del amigo como tensión de amor-odio y del *übermensch* como dación de sí (2016, p. 45), puesto que tales nociones son constituidas desde pequeños matices respecto de una crítica de la subjetividad: mientras que el nivel crítico va contra el lugar que ocupa el sujeto moderno luego de la muerte de Dios y por ello contra un sistema jerárquico que propicia la conversión de la “otredad” como algo dominable –una pérdida de la alteridad en sentido negativo–; las figuras del viajero, el amigo y el *übermensch* se concentran en la posibilidad de generar nuevos sentidos como metáforas de la identidad, constituidas por la tensión, donde la metáfora de la identidad tendría por función indicar una de las posibilidades de la identidad, que sitúa

momentáneamente el potencial de des-identificación. Así, la idea de metáfora en Nietzsche refiere a una metáfora posterior a la metáfora metafísica, y la identidad siempre tiene el carácter provisorio del “yo múltiple” que se constituye en la desidentificación de sí, en que la pérdida no representa un aspecto negativo.

Respecto de la amistad, es interesante considerar la polifonía de matices que introduce Nietzsche en lo que podría considerarse un concepto con un desarrollo dentro de la tradición filosófica. Señala Diana Aurenque que desde Aristóteles, y luego con Epicuro y los estoicos, la amistad reviste importancia principalmente dentro del ámbito moral y político considerada como “benevolencia recíproca entre dos seres humanos consientes de ella”, pero que posteriormente es cristianizada describiendo una “acción no egoísta” (Aurenque, 2018, p. 82). Es claro que Nietzsche se posicionará como crítico de esta noción de amistad así como de su romantización, propiciando con ello un desplazamiento de su sentido habitual por una parte, hacia una perspectiva fisiológica de la misma, donde su consideración cumpliría un rol de expansión vital en que la jovialidad y la risa son condiciones que afirman la vida desde el centro aglutinador de fuerzas de la voluntad de poder; y por otra, desmarcándose de un supuesto objetivo benevolente de la amistad, para poner foco en la *relación* entre los amigos, dando lugar a la aparición del enemigo.

Más allá de un acto benevolente o de una acción no egoísta hacia una otredad, la amistad correspondería a la relación de fuerzas en tensión que constituye un espacio de encuentros y desencuentros, que dan forma a la propia singularidad a partir de una otredad que puede presentarse como amigo o enemigo, puesto que lo fundamental no es una

estimación valorativa, sino que la distancia radical de ambas singularidades que desde la plasticidad pueden modificarse y fortalecerse, siendo aquella posibilidad lo que opera como elemento cohesionador en esa relación de amistad.

Poner el foco en el contacto tensional o en la entridad que implica una relación de amistad en estos términos, admite pluralidad de formas, liberadas de una evaluación moral, de un molde normativo o de su reducción a utilidad para un proyecto político o social determinado, puesto que su consideración moral es una consecuencia de la concepción que se tenga de ella.

Para Cragolini:

la amistad se halla signada por la desposesión. Lo maravilloso del amigo es no poseerlo nunca, porque lo que se posee se petrifica, se transforma en algo acotable y encerrable, aunque más no fuera en los límites de nuestros discursos y caracteres institucionales.

El amigo es, desde una perspectiva nietzscheana, la figura privilegiada del paisaje y punto de encuentro que son los otros-nos-otros (2016, p. 177).

La amistad en sentido nietzscheano, es una relación que escapa a la posesión y solo está presente cuando se cuida la distancia que admite la alteridad en tal relación. Es establecer vínculo con una otredad reconociéndola diversa, diferente, desigual, reconociendo que su “única igualdad es el diferir mismo” (Cragolini, 2016, p. 179), por lo que para Cragolini, la amistad podría considerarse como “la alteridad en uno mismo” (2016, p. 181), en el sentido de que el uno mismo se constituiría gracias a las posibilidades que el juego entre alejamiento y acercamiento de la otredad le ofrece, y más aún porque

desde la óptica de la voluntad de poder “la pluralidad de quanta de poder” (2016, p. 183) deviene constantemente, sosteniendo una relación que transita y que impide fijación.

Alteridad(es) como subjetividad: El sujeto plural

La filosofía del entre, del tránsito y las figuras de la pérdida, muestran como Nietzsche posiciona a la subjetividad en un registro distinto al que se construyó en la modernidad, puesto que esa entridad que opera con el pensar tensionante y del tránsito, produce un continuo descentramiento que admite la emergencia de diversas alteridad(es).

En su filosofía hay una crítica a la constitución moderna del sujeto en tanto aquel queda definido bajo las cualidades de “unidad”, “identidad” y “permanencia”, inclusive como un sujeto “soberano”. Contrariamente para Nietzsche, el sujeto es di-viduo, es múltiple, un devenir de configuraciones de fuerzas, un conglomerado de voluntades de poder que en su capacidad de ser afectadas, se caracterizan más bien por el cambio; por lo que nociones como las de “identidad” y “soberanía” antes entendida como absoluto dominio de sí, se complejizan en cuanto se reconoce que por ejemplo, la libertad no corresponde únicamente al ejercicio de acciones conforme a una supuesta voluntad, si no que más bien, corresponde a una tarea que debe elaborarse a lo largo de la experiencia vital de ese sujeto plural, que debe ganarse (Sánchez Meca, 1989).

Para Nietzsche, la crítica del sujeto es tributaria de la crítica a la metafísica (Marton, 2009) en cuanto éste queda constituido por aquella, pero mientras que la metafísica se revela como una completa ficción que hace devenir al mundo en fábula y debe

abandonarse, en el caso del sujeto hay una disolución, aunque no un abandono total. Marques (2013) propone que aún puede “mapearse” un sujeto en la filosofía de Nietzsche en un nuevo sentido, principalmente dado por la distinción entre el *ich* (yo) y el *selbs* (sí mismo), que permitiría afirmar que el primero es instrumento del segundo estableciendo esta relación desde un carácter instrumental.

En este punto es donde deben comprenderse algunas sutilezas respecto de la crítica al sujeto moderno que Nietzsche realiza y que según Marques resulta posible debido a la agudeza de observación introspectiva del autor, el que contaría con un refinado “dispositivo de auto observación” (2013).

En primer lugar hay que reconocer que “yo” no es lo mismo que “sujeto” ni puede reducirse a éste. En segundo lugar, hay que constatar que cada vez que Nietzsche habla del “yo” es para asignarle una función, por consiguiente no se trata de que el “yo” ni el sujeto, se reduzcan a “nada” ni de que se diluyan completamente el uno en el otro en una especie de “yo” o subjetividad conformada desde una identidad caótica. Más bien, el “yo” en el sentido de “metáfora de la identidad” antes aludido –como aglutinante de la voluntad de poder en un momento dado– es un instrumento a disposición del “sí mismo”, quien operando como “gran razón” realiza introspección y se posiciona como aquel “dispositivo de autoobservación” que posibilita una relación con el mundo. Así, el “yo” es instrumento del “sí mismo”, que finalmente no está completamente separado de aquel. Señala Nietzsche que “yo” y “sí mismo” serían también cuerpo y razón:

El cuerpo es una gran razón una multiplicidad con una sola dirección, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. El instrumento de tu cuerpo es

también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu” pequeño instrumento y juguete de tu gran razón (Nietzsche, 2016, *De los despreciadores del cuerpo*, p.88).

Más allá de la relación instrumental entre “yo” y “sí mismo”, es importante la constitución nietzscheana del sujeto en tanto corresponde a “una pluralidad de voluntades de poder, una multiplicidad que se ha construido una unidad imaginaria” (Sánchez Meca, 1989, p. 152). Al mismo tiempo, la relación que dicho sujeto entabla con el mundo no es una relación sujeto-objeto, lo que implica a su vez, que el sujeto no puede ser el fundamento de la universalidad, la verdad o del conocimiento, ya que es más bien “un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerzas que constituye el devenir del mundo y la existencia de los demás individuos (Sánchez Meca, 1989, p. 154). Es por ello que a partir del descubrimiento de ese carácter ficticio del sujeto, la genealogía debe mostrar las consecuencias de aquella ficción, a modo de liberar al individuo para que este pueda abrirse a diversas vidas, ideales, modos de ser, a una plenitud de experimentación continua de la otredad (Sánchez Meca, 1989, p. 160). En otras palabras, este sujeto plural es apertura de una subjetividad como disposición favorable hacia la acogida de las alteridades(es).

No hay que olvidar que ese sujeto nietzscheano tiene a la base una constitución fisiológica, que opera como “densidad”, como “aglutinación en relación con el cuerpo”, como una especie de *tópos* o lugar de “convergencia de fuerzas que actúan y resisten unas en relación con otras” (Marton, 2009) radicado aquí la relevancia de proponer el cuerpo

como centro de gravedad de un sujeto múltiple que acontece en la forma de una diversidad de impulsos, debido a la pluralidad de afectos que es capaz de generar.

Esta idea del sujeto plural, se deja ver en expresiones como “siempre eres otro” (Quintana, 2014) o “yo es otros” (Alonso, 2019) que diversos autores, con o sin referencia al pensamiento nietzscheano, han puesto en operación. Es interesante en este punto, considerar el desarrollo escritural de Fernando Pessoa, quien podría afirmarse, encarna e intensifica esta idea nietzscheana del sujeto plural.

Mientras que algunos investigadores como Pablo Pérez sitúan a Pessoa como un “nietzscheano involuntario” (2009), otros como Claudia Franco (2015) señalan que hay cierta influencia debido a que Pessoa habría conocido y leído la obra de Nietzsche aprobando y tomando elementos para su propia obra, aunque su lectura, según plantea Nuno en *Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento da pluralidade*, fuese mediada por otros autores como Nordeau (Franco, 2015), es decir, no una lectura directa.

Si bien, estas son cuestiones que no se pueden determinar tan fácilmente hasta no contar con mayores antecedentes de la biografía del pensamiento de Pessoa, muchos lectores de ambos autores reconocen puntos afines en torno a lo que podría llamarse un pensamiento pluralista en el sentido de una disposición de aceptación a una diversidad de “modos de expresión de contenidos y formas” relacionados con la experiencia del vivir. Esto, particularmente considerando el perspectivismo nietzscheano y lo que Ribeiro ha llamado “dispositivo de heteronimia” en la obra de Pessoa, específicamente a partir de la constitución de un espacio literario que estaría presente en ambos autores, pero en sentidos

diferentes, que se mostraría pletórico en diversidad de personajes, en multiplicidad de estilos escriturales, en la aceptación de una diversidad de disciplinas que son expresión vital, inclusive, en sus aproximaciones a la idea de paganismo (Pessoa, 2015). Mientras que en Nietzsche, lo literario en su obra sería una gestualidad que resulta de la necesidad de comunicar contenidos específicos, en el caso de Pessoa, lo literario es el punto de partida.

Para profundizar el paralelo, se puede recurrir a figuras como las del sobrehumano, el último papa y los predicadores de la muerte en el *Zaratustra* de Nietzsche (2010), o el amo y esclavo, el asceta, el sacerdote y el filósofo, a los que recurre en la *Genealogía de la moral* (2013); los que constituirían personajes representativos de modos de ser específicos, establecido relaciones específicas y comunicado ideas particulares, tal como ocurre con los heterónimos y semiheterónimos de Pessoa, dentro de los cuales los más relevantes en su estructura son Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares y el Barón de Teive, todos ellos con un desarrollo de sus características físicas, emocionales y con una producción filosófico literaria, y en ocasiones poética.

Si bien, podríamos afirmar que ambos autores parten de la concepción de un sujeto plural, dado por la interacción de fuerzas que ocurre en el sujeto expresadas en el cuerpo, donde aquellas cambian en la medida que cambia el centro justamente porque no existe lugar central en el cuerpo, reconfigurando este movimiento constantemente en formas caleidoscópicas donde cada nueva jerarquía configura una nueva perspectiva (Ribeiro, 2010); habría una diferencia. Mientras que en Nietzsche “el terreno sobre el que se levanta

la multiplicidad de estilos es la multiplicidad de estados interiores del sujeto” a partir de la tensión interior del afecto (Ribeiro, 2010, p. 166), Pessoa es influenciado por el movimiento literario experimental sensacionista, que señala que “todo incluido nosotros mismos –es sensación. “No hay nada, ninguna realidad más allá de la sensación” dice Pessoa en uno de sus escritos sensacionalistas” (Ribeiro, 2010, p. 169). Entonces, para Pessoa, el origen de esta multiplicidad móvil del yo plural estaría dada por lo que resulta de la relación con el mundo, ya que establece una diferencia entre sensaciones objetivas y subjetivas, las que se expresan a su vez, en tres modos distintos cada una, configurando lo que el autor llamó “el cubo de la sensación” en alusión a sus seis caras. En este punto no concuerdo del todo con Ribeiro, ya que si bien, los orígenes de la multiplicidad y el yo plural obedecen a intenciones distintas, en el caso de Nietzsche pese a la conservación de una subjetividad, el “afuera” tiende a desdibujarse y volverse un espacio de configuración transitoria, justamente por el potencial de afectarse de la subjetividad, entonces no se trata de que el yo plural se transfiera de “adentro” hacia el “afuera”, no es una mera transitoriedad, sino que justamente se trata de cómo la frontera entre ellos se reconfigura permanentemente como entidad.

Más allá de las semejanzas y divergencias que podría reconocerse en las profundas y bellas escrituras de cada uno de los autores, lo que me interesa es poner en evidencia dos cuestiones: una ligada a datos históricos vinculados a la recepción de ambos en América Latina que se manifiesta en la investigación bibliográfica, y otra, vinculada nuevamente a la dimensión “secreta e inaprensible de la vida” a la cual ambos escritores se aproximan a

partir del reconocimiento de lo múltiple y del sujeto plural, ámbito en el cual creo se juegan las alteridad(es) en su mayor profundidad.

Cuando Pessoa murió en 1935, había publicado un único libro de poesía *Mensaje* (1934), el que junto con *El barquero Anarquista* publicado póstumamente, podrían considerarse como los únicos ordenados por el autor en vida. Fuera de eso, al momento de su muerte, sus escritos se encontraban dispersos en revistas, diarios y documentos inéditos; tanto su obra poética, como también su existencia y la de sus heterónimos. Esta inmensidad de textos comenzaría a ser compilada, organizada y traducida, desde miles de posibilidades que quedaban en manos de quienes se interesaban por el autor, constituyendo lo que el estudioso de la obra de Pessoa, Rodolfo Alonso llama “caso Pessoa” y el “*affaire* Pessoa” en vistas de la comercialización de su obra (Alonso, 2019). Pero al relatar todos estos elementos a considerar, hay una particularidad que señala Alonso:

Los argentinos (los sudamericanos) bien podríamos preciarnos de haberlo descubierto. O, al menos, de haber sido de los primeros en hacerlo. Mucho antes de que empezara su consagración, cuando hasta en Portugal era casi desconocido, en 1961, Fabril Editora publica en Buenos Aires la primera traducción de Fernando Pessoa (1888- 1935) en América Latina (Alonso, 2019, p. 17).

Se trata de la primera publicación en castellano que posteriormente fue reconocida en Portugal, luego señala:

Pero lo relevante de esa primicia argentina (primera en castellano con todos los heterónimos, primera en América Latina) no se limita a su concreción, de hecho pionera, sino también a la intensidad con que fue recibida en todo el ámbito de nuestra lengua. La aceptación de los lectores resultó tan inmediata

que en contado plazo, sin publicidad alguna, exigió sucesivas reediciones anticipando lo ahora evidente: Pessoa conquista a sus admiradores de a uno, de persona a persona, por la propia potencialidad de sus poemas sin que se trate de un éxito programado, superficial... (Alonso, 2019, pp. 17-18).

Sin duda pueden existir numerosas razones por las que una obra es recepcionada y valorada en alguna región del mundo, están en juego aquellos elementos que conocemos y aquellos que se configuran como no-vistos o no-relatados, como ya se ha señalado antes, en el sentido de una no-historia respecto de su publicación y recepción, pero en este punto me gustaría comenzar a instalar la posibilidad de una hipótesis que encuentra sus raíces en la relevancia que el “yo plural” como expresión de un pensamiento de la multiplicidad, reportaría en dicho contexto histórico para América Latina, operando un particular “*ethos*” de ese tiempo que posibilitaría la configuración de “otro Nietzsche” (Frey, 2007), *ethos* que se encontraría profundamente arraigado en la historia de la región en términos geopolíticos, fundada en una memoria sacrificial dada por la herida colonial y una búsqueda permanente. En otras palabras, podría afirmarse que la obra de Pessoa es acogida como una llamada o gesto convocante para considerar otros modos de vivir, de expresarse y ser, en el sentido que este “yo plural” permite articular como apertura de alteridad(es), así como también, lo será la obra de Nietzsche en su recepción latinoamericana.

Así, la principal relación que se establece entre la filosofía perspectivista de Nietzsche y la obra heteronímica de Pessoa, pone de relieve esta dimensión otra a la que ambas aluden, en primer lugar a través de sus personajes, pero que más allá de ellos obedecen a un modo diverso de mirar el mundo, señala Scarlett Marton sobre Nietzsche y Pessoa:

Si Zaratustra es el alter ego del filósofo, Nietzsche también tiene otros nombres. “El anticristo”, “César Nietzsche”, “Dionisio”, “El crucificado” – Así es como firma las cartas y postales enviadas desde Turín en los primeros días de 1889. Se trataba de múltiples heterónimos, como los de Fernando Pessoa, que sabía que había muchos en él” (Marton, 2009, p. 70).

La relación entre Nietzsche y Pessoa, abordada principalmente desde sus puntos de convergencia que aquí se propone se relacionan con las alteridad(es) dentro de una subjetividad plural, es profundizada y se constituye como tema de interés para los integrantes del grupo GEN en Brasil (Marton, 2009; Ribeiro, 2010; Franco, 2015), donde más allá de los autores propiamente tal, el indicador de esta escucha y búsqueda de alteridad(es), estaría dada por las recepciones y modo en que resuenan sus obras.

Sobre la recepción latinoamericana de Nietzsche podemos señalar por ahora que se ha reconocido una primera etapa coincidente con la llamada recepción “modernista” ocurrida a fines del siglo XIX e inicios del XX, “bajo la doble presión de la dependencia de la cultura de Europa y del expansionismo imperialista de los Estados Unidos” (Sánchez, 2020); que se caracteriza por ser de corte literario, extra académica, y fuertemente influenciada por el pensamiento francés, donde el primer registro de escritura sobre Nietzsche corresponde al nicaragüense Rubén Darío, publicada en el diario argentino *La Nación* (Sánchez, 2020).

Como antecedentes sobre la recepción en Uruguay, Pablo Drews señala que se puede reconstruir la recepción de Nietzsche en aquel país, a partir de la recepción hispana en Sobejano, pero también con a partir de números de revistas monográficos (Cragolini en *Instantes* y *Azares I y II*), donde se pone en valor la propuesta disidente de Nietzsche que a partir de un rescate de la dimensión vitalista a partir del Zaratustra, propicia a una

apertura hacia ideas distintas de las predominantes. Aquí las revistas literarias juegan un rol fundamental, entre 1895 y 1897, Rodó y Pérez Petit, dirigen la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias sociales*, que publicada en 60 números sirve de plataforma para hablar por primera vez sobre Nietzsche en Montevideo, donde se publica temáticas de artistas y pensadores de Europa catalogados como “revolucionarios” de la época, como Tolstoi, Mallarmé y Nietzsche. Posteriormente entre 1899 y 1900 Julio Herrera dirige *A Revista*, donde publica María Eugenia Vaz y la poesía de Carlos Reyles, quien fuera el mayor conocedor de la obra de Nietzsche en Uruguay, en su tiempo. Finalmente la revista *Bohemia* que publica un texto sobre Zaratustra –del cual no se precisa si es la traducción de un fragmento o un comentario ya que el investigador solo logró acceder al índice del número– el 15 de junio de 1909 (Drews, 2014).

Sergio Sánchez habla de la recepción rioplatense tanto en Uruguay como en Argentina, donde el denominador común sería un uso político que permitía rescatar “un carácter transformador de la vida en todas sus manifestaciones” luego de las guerras mundiales donde destacan figuras como Carlos Reyles, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira y Luis Gil Sal Guerrero, por parte uruguaya; y Leopoldo Lugones, Mariano Barrenechea, Ezequiel Martínez Estrada y Jorge Luis Borges por parte argentina, este último concentrándose en mostrar la imagen “construida” de un Nietzsche nacionalsocialista en base a omisiones y/o simplificaciones, proponiendo una lectura compleja y mesurada respecto del posicionamiento que los intelectuales deben adoptar ante los totalitarismos (Sánchez, 2013).

De esta especie de cartografía sobre la recepción de la obra de Nietzsche, Sergio Sánchez rescata un matiz. Mientras que los primeros lectores en Uruguay intentaban apropiarse de segmentos de su obra para utilizarlos como material de su propia producción literaria, el caso de Borges es diferente en tanto que realiza una lectura restrictiva de algunas de sus obras, lectura que aunque crítica y parcial, le permite conservar la diversidad de estilos y riqueza de la obra nietzscheana a diferencia de la apropiación inicial uruguaya, que atenuaría su cualidad de “alteridad” y aperturas en tramas posibles⁴ (Sánchez, 2013, p. 87).

A esta primera recepción, le sobrevienen diversas constelaciones de lecturas, apropiaciones y por sobre todo aplicaciones del pensamiento nietzscheano que posibilitan nuevas aperturas, las que progresivamente se presentaran como más centradas en la filosofía y que parecen tener una mayor autonomía respecto de lecturas previas. En este punto, la recepción latinoamericana transita por abordajes culturalistas, marxistas, existencialistas e historicistas (Cortez, 2019), para en los 80` y 90` aproximadamente, caracterizar un “uso” complejo de Nietzsche, que va configurando una recepción original del autor, liberada de influencias europeas y norteamericanas, que poco a poco tensionaría hacia una interpretación acorde con la realidad del territorio.

Propongo que desde la década de los 90` comienza a gestarse una nueva configuración que resulta particularmente relevante para la proliferación de saberes relacionados con la filosofía de Nietzsche en el contexto latinoamericano. En 1992 en

⁴ La traducción es propia, el texto original señala “resulta que os textos de Nietzsche vejiam consideravelmente diminuída sua alteridade e, os fios de suas ideias correm o risco de desaparecer na nova trama no qual se entrelaçados”

Argentina, se publica el primer número de la Revista *Perspectivas Nietzscheanas*, a la fecha conocida como *Instantes y Azares* y en Brasil, hacia 1996 se constituye el *Grupo GEN* al mismo tiempo que la primera publicación de *Cadernos Nietzsche* ve la luz. Al desarrollo de estas iniciativas colectivas, podríamos integrar además, trabajos de diversos autores que desarrollan su filosofía considerando perspectivas nietzscheanas desde un abordaje singular y/o nacional (Cortez, 2019): en Chile José Jara y el cuerpo como centro de gravedad, Martín Hopenhayn con un Nietzsche experimental y liberador que radicaliza procesos de secularización (Cortez, 2019), Eduardo Carrasco, Ana Escribano, etc. y Dussel en México, además de Herbert Frey.

Actualmente constituyen una constelación de autores que diversifican las lecturas nietzscheanas, otros como Kathia Hanza en Perú más centrada en la filología (como antes Rafael Gutiérrez Girardot en Colombia en la década de los 60'), Andrés Padilla y Laura Quintana en Colombia, David Cortez en Ecuador y la reciente conformación de la Red Intempestiva en Chile el 2021, los que dan cuenta de la relevancia del pensamiento del autor para la región, entre muchos otras autoras y autores, que en su conjunto y sin ánimos de realizar una homologación en sus interpretaciones, tienen potencial de configurar una nueva perspectiva en torno a otras recepciones de Nietzsche, la cual podría caracterizarse por una marcada apertura a diversidad de temáticas en clave de alteridad, como por ejemplo la animalidad, las heteronimias, la posibilidad de una filosofía vegetal (Lemm, 2016), la crítica decolonial, los feminismos, etc.

En ese sentido es que propongo que la filosofía de Nietzsche, más allá de tematizar la alteridad, lo que hace es poner en operación diversas experiencias de alteridad(es),

dentro de las cuales se puede reconocer alteridad(es) en el sentido de otredad, alteridad(es) como alteración, alteridad(es) como cambiar la perspectiva, alteridad(es) en sentido trágico, alteridad(es) como heterónimo y “alteridad(es) de la vida”, sin fijar un cierre a otras alteridad(es) posibles. La experiencia de alteridad(es) en la filosofía de Nietzsche constituiría así una provocación que el autor realiza, una especie de llamada o invitación para quienes puedan oír y en un gesto como el que se propone en el Zarathustra, donde el maestro invita a los discípulos a separarse de aquel para “encontrarse a sí mismos”, se requiere de la emergencia de numerosas historias *absconditas*, de numerosas perspectivas y recepciones, para poner en valor que el gesto nietzscheano, en un sentido vitalista, pone de relieve la pluralidad de la vida fluyente que no se detiene, en la forma de una alteridad de la vida, interpretación que es acogida en esta posible recepción Latinoamérica que se comienza a materializar desde la década de los 90` y que se vincula con esa sensibilidad para esa dimensión inaprensible de la vida antes mencionada.

Proponer una diferencia o hito respecto de la recepción de Nietzsche para la región latinoamericana, no pretende fijar un punto en la trayectoria de las recepciones del autor, puesto que más allá de intentar responder a la pregunta ¿Cuántas lecturas admite la filosofía de Nietzsche? se trata más bien de disputar sentidos que permitan aperturas y que pongan en operación la potencialidad de un pensamiento situado. De manera que configurar una posible cartografía de la recepción nietzscheana que tenga como aglutinante la noción de alteridad(es), constituye un ejercicio en la disputa de sentidos filosóficos asociados a la obra del autor, una apertura de carácter ético político que podría resultar provechosa para el pensamiento en la región latinoamericana.

Excurso: provocación Nietzsche o de las posibilidades de una filosofía menor para la emergencia de alteridad(es)

Siguiendo el texto de Guilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor* (2008), resultaría posible tensionar algunos puntos de conexión con el desarrollo de la obra de Nietzsche, particularmente en su recepción latinoamericana y considerando el componente de las alteridad(es). Para los autores, una literatura menor consiste en una literatura que se configura como una minoría dentro de una literatura mayor, utilizando puntos de referencia marcadamente disidentes respecto de esta última, donde el apelativo “menor” no alude a jerarquía, más bien, a la posibilidad de fuga respecto de una hegemonía.

Para caracterizar esta literatura menor, consideran en primer lugar, el hecho de que el idioma se ve afectado por un fuerte componente de desterritorialización de la lengua, esto significa que o bien hay desplazamientos en el uso tradicionalmente asociado a ella o se utiliza un idioma distinto que expresa un cierto desencaje respecto de ella. En segundo lugar, hay que considerar para los autores que, todo lo que se pone en juego en dicha expresión minoritaria es político, esto es, que en la literatura menor y su espacio reducido, lo que ocurre es que cada problema individual conecta con la política, con lo que el problema del individuo es indispensable y conduce las elaboraciones como lo más relevante de un modo tal, que en la articulación de lo individual se da inmediatamente lo político. Finalmente, los autores consideran que en el marco de una literatura menor todo adquiere un valor colectivo –hay una permanente remisión a la otredad, podríamos decir

alteridad— donde dicha creación literaria se transforma en una especie de solidaridad que se pone en juego a pesar del escepticismo que este devenir menor pudiese generar.

A partir de estos puntos de referencia, resultaría factible generar medios para producir una línea o frontera distinta de la habitual, así como también la posibilidad de transitar hacia un movimiento fuera como posibilidad de traspasar el umbral. Por lo tanto esta literatura, más que remitir a sujetos minoritarios y a contenidos identitarios, opera como un dispositivo de enunciación, transitorio, podríamos decir con Nietzsche, que es marginal. Pero que no obstante, sólo resultan posibles como un movimiento que se realiza a partir de un contexto situado y específico —en este caso una lengua mayor—.

Para Deleuze y Guattari, la obra de Kafka dentro de sus posibles interpretaciones, admite la posibilidad de configurarse como una máquina literaria, que en tanto trabaja desde las consideraciones anteriores, es capaz de producir lingüística y literariamente, un territorio existencial nuevo, respecto de su contexto macro, el cual se le presentaba como un territorio lleno de imposibilidades afectivas para él en tanto escritor (Guattari, 1998 p. 123).

En ese sentido estamos ante un dispositivo de enunciación que al valerse de tales características y agenciarse las condiciones de escritura, es una posibilidad colectiva de expresión que “forma una secuencia de estados intensivos para tender a sus extremos o límites” (Deleuze y Guattari, 2008), en una suerte de “estar en su propia lengua como un extranjero” (Deleuze y Guattari, 2008), de un modo tal que es posible traspasar un límite. Lo que hace Kafka en su recámara cuando escribe para Deleuze y Guattari, es devenir

animal en el sentido de componer “un mapa de intensidades, en un conjunto de estados diferentes entre sí, injertados en el hombre en la medida que este busca una salida. Es una línea de fuga creadora que no quiere decir nada que no sea ella misma” (Deleuze y Guattari, 2008, p. 56), puesto que en la literatura menor, la expresión rebasa a los contenidos.

Considerando esto, ¿es posible trasponer esta estrategia de escritura menor y hablar de una filosofía minoritaria, como podría ser el caso de Nietzsche? Señala Félix Guattari:

Este mecanismo puede hallarse en cualquier gran escritor o poeta y consiste en decir algo y simultáneamente aprehender varios universos de referencia, hacer una composición singular de universos de referencia heterogéneos y darles una especie de potencia autopoietica, de potencia de autoafirmación. Esto es perfectamente aplicable a Kafka puesto que cuando decimos que algo es <<kafkiano>> estamos desprendiendo el apellido para operar en el campo lingüístico, social (Guattari, 1998, p. 123).

Es cierto que la filosofía de Nietzsche, sobre todo aquellas lecturas políticas, pueden considerarse una defensa del sujeto en el sentido de individuo, pero ya se ha dicho antes que esto refiere a un sujeto plural y no a un individuo para resaltar su dimensión individualista. La crítica se dirige más bien hacia ese individuo que concibiéndose como tal “renuncia a la propia voluntad por la aceptación inconsciente del poder de lo universal; a la represión de las capacidades humanas por una determinada forma absurda de predominio del término medio” (Sánchez Meca, 1989, p. 14), esto es, aquel individuo que se entrega a la voluntad de rebaño donde su potencia se agota. En Nietzsche no puede olvidarse que lo “unívoco es pluridimensional” (Sánchez-Meca, 1989, p. 16) por ello, el autor se sitúa más allá del problema de la relación entre individuo-sociedad, sociedad-

humanidad, humanidad-naturaleza. Considerar esto es relevante porque más allá de posicionar a Nietzsche como un escritor menor, lo que se pretende es considerar las aperturas que el autor logra respecto de un tratamiento filosófico, con el cual logra crear “universos semióticos heterogéneos” propiciando un territorio de apertura hacia nuevas ideas y prácticas filosóficas, como por ejemplo la biopolítica, la filosofía animal, la consideración del poder como potencia, el deseo, etc.

6. Alteridad como otredad negada: la potencia de los estudios críticos de animalidad y el pensar decolonial

*No hay identidad que me haya ofrecido refugio
ni acogida, porque no hay identidad que me
haya considerado, en última instancia, pura y
digna de pertenencia. Por eso asumo
dichosamente la perspectiva del “afuera”.
Huyo fuera,
al afuera,
a la intemperie,
a la calle,
a la vulnerabilidad completa.*

*María Galindo,
Feminismo Bastardo 2022*

Hablar filosóficamente de las alteridad(es), interpela nuestra honestidad intelectual exigiendo reconocer las dificultades que la tarea implica, principalmente porque al trabajar la filosofía con conceptos, se encuentra muy próxima a la pretensión de conceptualización cuando justamente la alteridad se constituye cada vez que se sustrae a dicha pretensión; pero también, se ha de considerar que hay una dificultad dada porque las experiencias de alteridad(es) ocurren de una manera inédita, donde su manifestación sucede como una resistencia o respuesta a una situación de subalternización, configurada como alteridad negada. En ese sentido, pese a los avances y numerosas críticas en torno a las opresiones y dispositivos que avasallan las posibilidades de las alteridad(es), ellas se constituyen aún, como un desafío en el ámbito del pensamiento, al mismo tiempo que como posibilidad de

trastocar la frontera que hasta ahora ha dibujado esquemas hostiles en la configuración de relaciones con la otredad y toda expresión de lo vital.

Alteridad es justamente aquello que no puede conceptualizarse, no al menos en términos identitarios en el sentido de elaborar un concepto con pretensiones de fundamentación. Sería contraproducente por ejemplo, el intento de definir márgenes que encuadren nociones de alteridad(es) o quiénes son los sujetos subalternos, porque en ese mismo ejercicio reflexivo de expresión nominal, corremos el riesgo de promover una subalternización. En ese sentido, preguntas como las de Gayatri Spivak *¿Pueden hablar los subalternos?* (2009) o la de Derrida *¿puede hablar, más aun responder el animal?* (2008) encarnan el problema desde una profundidad particular para una consideración metodológica, en cuanto no pretenden definir sujetos ni fijar identidades, sino que profundizar “lo que pueden” tales “sujetos”, resaltando su potencial, desde un contexto estructural, relacional y agencial, que dicho en palabras de Spivak, considera “su lugar de enunciación” (2009).

Más que trazar un recorrido específico para pensar las alteridad(es), la pretensión en este apartado es profundizar la noción desde diversos puntos de referencia (Arellano-Escudero y Castro-Serrano, 2022) que permitan articular una reflexión poniendo en evidencia la potencialidad de emergencia de las alteridad(es), cuando son consideradas desde perspectivas situadas e interseccionadas, teniendo en consideración que las alteridad(es) pueden materializarse en cualquier ámbito de la realidad, por lo que en ocasiones se presentarán como una disposición de acogida que se manifiesta en ciertos

sentidos de “hospitalidad” o de “comunidad” radicales, pero también en un modo de relacionarse, desde un potencial de fuga respecto de un sistema normativo hegemónico. En ese sentido, en cuanto ruptura con la mismidad, alteridad(es) son apertura a una mayor riqueza.

Pese a lo extraño que pueda parecer en filosofía, no se pretende abordar aquí las alteridades(es) como concepto universal, sino que considerarlas a partir de sus derivas y de los intersticios que la hacen posible; no como valor trascendente, sino que como acontecimiento que emerge o no, en un determinado contexto y en un campo de acciones, con la finalidad de profundizar dicha noción, aunque considerando que las alteridad(es) no se reducen únicamente a su manifestación y siempre remiten a relaciones.

Un primer desafío, se constituye por pensar desde una posición que permita dar lugar al “otro en tanto que otro” y no como una homogenización de sí mismo o como una incorporación que se realiza instrumentalmente para la propia definición y posicionamiento como centro en la lógica “del Uno”, esto porque a partir de ahí podrá reconocerse las otras lógicas que imbricadas propician y sostienen dicha incorporación.

Contrariamente, se trata de sostener la diferencia, no para inventar nuevas categorías que vuelvan a capturarla, como ocurre por ejemplo con la noción de diversidad, puesto que como señala Galindo: “Critico a su vez la categoría de diversidad como lugar de afirmación de la diferencia porque el “diverso” es siempre el “otro”. La lógica y la categoría de la diversidad no rompen con la hegemonía colonial de lo universal; mantienen el juego de poder de la universalidad versus la diversidad” (2022, p. 33); de modo que

nociones como estas, quedan cooptadas, sosteniendo un orden estructural mayor. Situación que puede reconocerse también, en los discursos sobre multiculturalidad respecto de los pueblos originarios como el llamado “multiculturalismo ornamental” por Lugones (Bidaseca, 2014), del migrante como *xénos* y extraño (Penchaszadeh, 2011, Bauman, 2016), en los casos en que se ha planteado un feminismo institucional (Galindo, 2022; Hoocks, 2004; Levins, 2004; Brah, 2004) y en toda la trama conceptual occidental que desde la filosofía configura al animal como sacrificable a disposición del humano (Derrida, 2008; Cragolini, 2012b, 2015, 2021; González, 2019, 2021; Giorgi, 2014), etc. Así, la conceptualización que se utiliza en una trama institucional, siempre representa un peligro para nociones que intentan resguardar un ámbito “otro”, respecto de dicha institucionalización o de miradas hegemónicas y universales.

Visibilizar las alteridades(es) como otredad negada para favorecer una otredad radical, implica reconocer las inclusiones-excluyentes que operan como lógica presente en nuestra sociedad en una especie de “pertenecer no perteneciendo”. Al mismo tiempo, dicho reconocimiento opera como un gesto en contra de la violencia o del borramiento implícito en ese supuesto reconocimiento de otredad, por lo que por una parte, constituye una condición de posibilidad para pensar nuevas relaciones en el sentido de “entridades” habilitantes que podrían ocurrir en las dinámicas comunidad-singular; pero también, se configura como potencial que opera como fisura del modelo humanista, que aunque de muchas maneras ha mostrado su insostenibilidad, no termina de agotarse. En ese sentido, un primer gesto que debe continuar afianzándose, es reconocer que en la distinción adentro-afuera, interior-exterior, ha habido una exterioridad negada que continuamente se

produce y reproduce, y por consiguiente genera un escenario en el que las alteridad(es) no terminan de emerger, porque justamente en el intento de configurarlas como otredad, aquella se retira, para venir a superficie únicamente cuando se configuran como permanente producción de resistencia.

La construcción de una “alteridad” en el sentido de “otredad”, se ha develado entonces, como una inclusión negadora que configurada a partir de la lógica de la excepción y del “Uno”, así como también de la lógica sacrificial, juegan un papel fundamental en el proceso que produce identidades a partir de la diferencia, por eso, “el otro, como radicalmente otro, solo aparece desapareciendo y resistiéndose a la incorporación en tanto que otro” (Penchaszadeh, 2011, p. 37), no obstante es requerido para dicha construcción identitaria.

A continuación se expondrá una reflexión que considerando el contexto de producción de identidades a partir de la diferencia en esta lógica de inclusión-excluyente, permita cristalizar la presencia y rol de la lógica sacrificial, así como también el juego entre las alteridad(es) operando como otredad negada y como posibilidad habilitante para la emergencia de una otredad radical. Esto se desarrollará a partir de dos ideas, la primera tomada del desarrollo de los Estudios Críticos de Animalidad (en adelante ECA), y la otra, del pensamiento decolonial.

***Animot* es plural, variaciones en el límite y fronteras entre animales humanos y no-humanos**

De un modo similar al planteamiento del sujeto plural de Nietzsche, Derrida intercede por un desplazamiento de la concepción tradicional que la filosofía venía realizando respecto del tratamiento que conceptualmente daba a “el animal”, desde una categoría universal, masculina y singular; desmontando la estructura sacrificial que lo sostenía como objeto a disposición del humano, y como un operador o marca que permitía un posicionamiento especista⁵ por parte del mismo, en un régimen carnofalocentrista (Derrida, 2008), el cual tendría derivas en el ámbito político y jurídico, pero también en la dimensión moral y ética que articulan nuestras sociedades, constituyendo una cultura sacrificial (Cragolini, 2012a). Como buen nietzscheano, el gesto que realiza Derrida, es por una parte, visibilizar la diversidad oculta y capturada bajo la categoría universal “el animal” en contraposición a la multiplicidad del “*animot*”; y por otra, deconstruir la arquitectura teórica del concepto.

La deconstrucción es el método que utiliza Derrida para hacer patentes las fisuras de los sistemas de pensamiento binaristas-oposicionales provenientes de la metafísica de la presencia que según el autor, configuran políticas de la mismidad. A esto, el autor contrapone un pensamiento de la “hospitalidad” que acoja la alteridad en un sentido

⁵ Concepto acuñado por Richard Rider y popularizado por Peter Singer que refiere... En palabras de Silvina Pezzetta “El especismo, siguiendo la definición de Horta (2010), es la discriminación o trato desventajoso e injustificado hacia aquellos que pertenecen a una o más especie/s determinada/s.” En Pezzetta, Silvina (2008). *Anima Animalia: El animalismo o el coraje de devenir otro*. Editorial Latinoamericana en Estudios críticos animales.

radical, considerada como lo “otro” desde lo “espectral” y lo “fantasmal”. Por eso para Derrida, toda alteridad radical debe entenderse como una especie de “ontología asediada por fantasmas” que aparecen y reaparecen, puesto que la alteridad se da como acontecimiento y todo acontecimiento ocurre en una especie de “entre”, como “entridad” (Cragolini, 2022).

El *animot* entonces, presenta matices, puesto que se configura como un *alter* respecto del humano en sentido genuino, como un “otro” con el cual es factible relacionarse en el acontecimiento de ser-con, dado en esa condición espectral que rescata su multiplicidad de modos y formas vitales existentes en los animales. Esta perspectiva que desarrolla Derrida, es relevante en cuanto permite ir contra la violencia impuesta a la heterogeneidad de los animales, que ha quedado encriptada en la noción “el animal” y que finalmente lo construye como otro radical, no con la finalidad de cuidar su diferencia, si no que estableciendo un límite con todo aquello que se definirá como humano. Es decir, que se hace un uso de la diferencia “el animal” respecto del humano, en beneficio de este último. Así, mientras que se establece que el animal no puede hablar, ni responder, el humano posee potencial de autodeterminación para hablar y responder; mientras que el animal es irracional, el humano es racional por excelencia y por consiguiente superior; mientras que el animal actuaría por condicionamientos conductuales, el ser humano sería capaz de desarrollar creatividad y lenguaje, así como también, comportamientos morales.

Este estado de cosas respondería entonces, a lo que Derrida ha señalado como una arquitectura filosófica que sostiene la sujeción del animal, la cual ha sido débil o

nulamente cuestionada por la filosofía. En una progresión, se podría comenzar por mencionar la definición aristotélica del hombre como animal racional y la distinción entre *bíos* y *zoé*, para posteriormente referir al cristianismo y la *bête machine* de Descartes, como enclaves teóricos que articulan tal configuración –como señala Cragolini, posibilitando que el alma animal pierda espesor hasta ser competencia específicamente del humano (Cragolini, 2015)–, todo esto evidenciando cómo el humano necesita del animal no solo para usos cotidianos, sino que también para definirse a sí mismo en una construcción identitaria que se vale de la lógica inclusión-exclusión, afianzando el modelo humanista del mundo.

Gracias a la profundización y perspectivas críticas que han logrado los ECA (ILECA, 2017; 2017a, 2018; Ávila Gaitán, 2017, Giorgi, 2014; González, 2019, 2021), hoy sabemos que no se trata de *un* límite operando en la definición de categorías entre animal y humano. Podríamos señalar como una extensión del *animot* plural planteado por Derrida, que no sólo “el animal” es heterogéneo, sino que los límites con el humano configurados a partir de aquel, también son plurales y potencialmente infinitos en cuanto tienen a la base una determinada interpretación de sentido que prevalece por sobre otras, y que el hecho de establecerse en los términos antes atribuidos a “el animal”, obedece a una voluntad que pone en operación la “animalidad” como dispositivo de frontera, con lo que el problema no puede reducirse únicamente a la cuestión de el “animal” o la “animalidad”, sino que también a la “animalización” y a sus usos como objetos sacrificables en un esquema específico de reproductibilidad de la vida.

Si antes se utilizó la razón como límite entre animal y humano, actualmente, se ha mostrado que “La razón” no es argumento o “razón suficiente” para tratos abusivos sobre el animal, como los que ocurren en granjas, zoológicos, mataderos y bioterios (González, 2021; ILECA, 2017; ILECA, 2017a), contrariamente, hoy se habla de sintiencia como un criterio contra el especismo; si antes se utilizó el argumento de la ausencia de derechos del animal debido a una supuesta ausencia de deberes respecto de los derechos del humano como un límite entre ambos modos de vida, hoy se ha mostrado que existen diversos mecanismos que podrían configurar escenarios posibles para un derecho animal.

Para profundizar este último punto, remito al escrito *¿Pueden los animales tener derechos si no pueden contraer obligaciones? Animales, sujetos y ciudadanos*, donde Silvina Pezzetta (2023) analiza uno de los argumentos que se han considerado habituales para refutar el hecho de que los animales tengan derechos, que es precisamente la idea de que ellos no pueden contraer obligaciones. Ante esta afirmación, hay al menos dos respuestas que son las comúnmente conocidas. Por una parte se alude a una “superposición de especies” y en segundo lugar, a una especie de “superioridad moral”. A estos argumentos, se responde que existen humanos que por diversos motivos no cuentan con la capacidad de asumir obligaciones y pese a ello continúan siendo sujetos de derechos y que la supuesta superioridad moral, no responde finalmente a una característica que esté en directa relación con la necesidad de contar con un estatus de protección de derechos. Entonces se argumenta que a nivel jurídico, la incapacidad de contraer obligaciones no se relaciona de manera necesaria con la constitución de la figura de un sujeto de derechos,

es decir, no es una limitante en los casos humanos, lo que se piensa podría ser extensivo a casos de animales.

Dado que jurídicamente es diferente, ser sujeto de derechos y tener capacidad moral, Silvina señala que el argumento de las obligaciones se relaciona más con la teoría política que con la teoría jurídica, por lo que nuestra relación y trato con los animales en términos de derecho, se desenvuelve en marcos de significaciones más complejos y amplios que el límite jurídico en torno al animal. Una estrategia para constatar tal situación para la autora, es considerar el uso que se ha dado para intentar aplicar el *habeas corpus* a casos de animales. En un sentido laxo y para comprender la idea que se presenta, *habeas corpus* corresponde a un derecho que protege a cualquier ciudadano ante arrestos y detenciones arbitrarias, dice la autora: “Así, el más notable es el caso de Estrellita,⁶ una sentencia de la Corte Constitucional de Ecuador que reconoce que el *habeas corpus* es un procedimiento aceptable en el caso animal⁷”. Casos como este, sumado a numerosos ejemplos que la autora proporciona en su escrito, dan cuenta de una flexibilidad en términos jurídicos respecto de la consideración de la situación de los animales.

La idea de que los animales tienen derechos al menos en Ecuador, es relevante ya que se relaciona con la idea que señala que aquellos surgen de los derechos de la naturaleza, cuestión que casi se logra en Chile con la primera propuesta de borrador para una nueva Constitución (2022), donde los animales se consideraban como sujetos de derechos. Si bien, en la Constitución de Ecuador no se trata necesariamente de derechos propios de los

⁶ Corte Constitucional de Ecuador, Sentencia 253-20-JH/22.

⁷ Aunque no lo aplica al caso porque al momento de la sentencia Estrellita había fallecido.

animales, sino que de ellos como parte de la naturaleza, se observa un punto de inflexión dado por una visión de mundo que les reconoce de un modo diferente al de “animal sacrificable”.

A partir de esto, Silvina traslada entonces la pregunta por los derechos, hacia la pregunta por el estatuto del animal, recogiendo el hecho de que “los animales ya viven entre nosotros”. Tomado esta idea del libro *Zoópolis una revolución animalista*, explora la idea de que los animales puedan ser sujetos y/o ciudadanos a partir de esa relación que entablan particularmente en las ciudades, donde manifiestan preferencias y sintiencia evidenciando una cierto agenciamiento, y donde al menos los animales domésticos y los animales liminares ya co-existen con humanos (ILECA, 2012; 2017a).

Como señala Silvina, es relevante pensar en el estatuto de los animales, inclusive en qué les debemos a los animales (Pezzetta, 2020; 2018), pero en dicho contexto el argumento de las obligaciones antes enunciado se evidencia débil, primero porque no es exclusivamente jurídico y luego, porque encuentra su raíz en un modo de contractualismo como teoría política orientada a explicar poderes más que derechos, por lo que habría que trasladar la discusión a otro foco que considere la relación que ocurre entre humano y animal.

Así como en el ámbito jurídico, los avances en diversos campos del conocimiento han permitido configurar nuevas proximidades entre animal y humano, que trastocan la idea que antiguamente constituía el animal como un revés del humano, y a quien se atribuía las cualidades de salvaje, bárbaro, irracional, configurando una objetualidad contrapuesta a

la humanidad y situándolo a disposición de aquella. Con los estudios de etología, con las miradas transdisciplinarias (Cragolini, 2012a) y con la tendencia pos humanista, se constituye un giro animal de raigambre ética (Pezzetta, 2020) que se extrapola a otras dimensiones y que poco a poco va desplazando el lugar del animal como exclusivamente situado en la biología, hasta configurarlo como un *continuum* orgánico, afectivo, material y político, respecto de su relación con lo humano (Giorgi, 2014). Aquí se puede constatar que el límite animal-humano antes trazado, aunque rígido, siempre fue difuso, puesto que su origen y fundamento se constituyó debido a una particular voluntad de dominio que construyó un modelo relacional humanista, provocando que en ocasiones el animal fuese efectivamente una otredad radical, pero en otros casos, un punto de coincidencia en el trato que han recibido y reciben ciertos humanos animalizados en la cultura sacrificial antes enunciada. Entonces, de posicionarse como una categoría rígida y operar como un marcador que construye idearios sobre qué cuerpos importan y cuáles no (González, 2021) o en palabras de Agamben “un mecanismo biopolítico de separación” (2002); el animal pasa a constituir una categoría expansiva que posibilita nuevos reordenamientos y desestabilizaciones para el ideal de lo humano, posicionándose como “signo de alteridad heterogénea, de un afuera inasimilable” (Giorgi, 2014).

En ese sentido, es interesante la reflexión entre la dicotomía adentro-afuera, que Gabriel Giorgi desarrolla en términos de interioridad-exterioridad respecto del animal, donde comenzando desde el campo de la estética y específicamente la literatura, identifica que desde los 60` la distinción animal-humano se ha ido tornando cada vez más precaria y menos sostenible, volviéndose ambigua y sin una forma precisa respecto del lugar que

antes había ocupado el animal (Giorgi, 2014). Un indicador de ese desplazamiento se encuentra en el lenguaje que muestra cómo se transforman las lógicas con que el animal se inscribe en la cultura, puesto que de ser comprendido con un contorno fijo y nítido, pasa luego a una progresiva abstracción en la cual se le considera como un cuerpo no figurativo ni figurable, más bien, como una cualidad o condición que finalmente se plantea como vida, viviente, dimensión vital, que se expresa en categorías como las de *nuda vida* (Agamben, 2006), vidas lloradas (Butler, 2010), o en la inmanencia y devenir animal en el sentido que usan Deleuze y Guattari (1994), para caracterizar que esta vida a la que se alude nunca es individual, sino que implica anudamiento de fuerzas, de una trama vital. Así vida es una zona de indistinguibilidad entre *bíos* y *zoé*, y lo viviente no es propiedad del humano sino que se transforma en línea de agenciamiento como umbral con potencial de creación y amplitud de modos de lo común, que posibilita esbozar un devenir como reconfiguración de eso común (Giorgi, 2014).

Para Giorgi, se trata además de constatar cómo el animal *se vuelve interior*, dislocando ese límite anterior para situarse ahora como próximo, contiguo, generando una instancia de cercanía para la cual no hay un lugar preciso. Señala el autor “el animal ilumina un territorio clave para pensar esas distribuciones y esas categorías en la medida que condensa la vida eliminable o sacrificable” (Giorgi, 2014), donde tales categorías corresponden a la relación animal-mercancía, a la relación viviente-capitalización, a la muerte del animal, etc. que se sostienen en la distinción humano-animal, presentando un potencial político que se desmarca de lo macro y revaloriza lo micro, en una especie de

potencial infrapolítico que justamente permite ese abandono de la estructura sacrificial (Moreiras; 2020).

El movimiento consiste entonces en abandonar la idea de animal como “otro” para aproximarse a la alianza humano-animal, donde señala el autor “ante la nueva captura generalizada de los cuerpos, el animal es potencia de indisciplina” estableciendo focos de resistencia para sustraerse a la normalización del esquema y violencia sacrificial que le es impuesta al configurarlo como exterioridad. En ese sentido es que el animal se vuelve interior, en la medida que no es un límite que surge del exterior, sino un acontecimiento interno que en palabras del autor: “se volverá íntimo, domestico, emergerá desde los confines de lo propio y la propiedad, y traerá desde allá, nuevas coordenadas de alteridad y nuevos horizontes de interrogación” (Giorgi, 2014). Para Giorgi, el animal es un vértice, una línea de sombra que no emerge de la naturaleza o de lo otro exterior, sino que de las pulsiones, fuerzas, malestares y materialidades que componen “mi cuerpo”, donde la nueva topología que traza el animal comienza con la experiencia dislocada del mundo. Aunque para ser consecuente con lo antes planteado acerca de la animalidad como un recurso para pensar relaciones de alteridad(es) desde la “entridad”, habría que reconocer que si bien, hay una ganancia con esta interiorización del animal planteada por Giorgi, esta sería dinámica y se reconfiguraría de modo permanente al habitar o transitar dicha entridad, es decir, que la interiorización del animal sería un modo de habitar la pluralidad de límites entre animal –en el sentido de *animot*– y humano.

Los estudios en torno a lo animal posibilitan entonces, lo que Cragolini ha llamado “cuarta herida narcisista del humano” que luego de las ideas de Copérnico, Darwin y Freud, muestran “que aquellos caracteres que constituían al existente humano como el que tiene derecho sobre toda la naturaleza, hoy en día están cuestionados en su carácter de “propriadamente humanos” (Cragolini, 2012a p. 109); por eso, los ECA tienen potencial de producir contenidos capaces de posicionarse como línea de agenciamiento, en la medida que el límite de la racionalidad, el límite de la sintiencia, el límite del derecho, el límite de la comunicación, de lo interior y exterior; se alteran y entremezclan para configurar un nuevo escenario donde toda nueva frontera entre humano-animal, ya no está dada por *un* límite, sino por la heterogeneidad de las distancias y los puntos de contactos posibles entre ellos como nuevas y diversas fronteras, abriendo la posibilidad de una experiencia infrapolítica que es agencial, respecto de la imposición de una cultura colmada de dispositivos sacrificales.

En perspectiva crítica, los ECA han develado cómo la animalización corresponde a una práctica política justificadora de múltiples violencias –con la violencia sacrificial por la delantera–, donde es necesario cuestionar si lo humano es condición necesaria para no ser excluido y/o violentado, o nos encontramos más bien ante un artificio que promueve la superioridad de un tipo humano específico (González, 2021). Puesto que lo humano se ha construido como una categoría atravesada por jerarquías de subordinación, se constata a su vez, que lo animal se ha configurado como una categoría para subalternizar, todo esto, puesto en marcha en la complejidad de una trama histórica.

Finalmente, quisiera explicitar una cuestión sobre la animalidad y el lugar de los ECA. Siguiendo a Vanesa Lemm es posible reconocer un matiz en el abordaje de la animalidad desde los trabajos asociados a una mirada continental y la tradición anglo norteamericana. Mientras que los primeros abordan la vida del viviente animal principalmente desde los estatutos de la animalidad del ser humano y por ello dirigen la reflexión hacia elementos implicados en las relaciones políticas y biopolíticas dadas en las interacciones entre *bios* y *zoé*; la tradición anglo norteamericana aborda la vida animal fundamentalmente desde los estatutos éticos de los animales no humanos, dirigiendo la reflexión hacia el trato y el derecho del animal (Lemm, 2013, p. 171). Los ECA, vendrían a posicionarse en un lugar distinto, que si bien considera desde diversas perspectivas y en diversos sentidos ambos abordajes, se concentra en un lugar de complejidad asociada a la “entridad” antes enunciada. Puesto que el Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales se concibe como un proyecto decolonial, que en inserto en una trama internacional surge con el objetivo de promover los estudios críticos animales desde su potencial político-epistémico de ruptura; pone un marcado énfasis en la geopolítica y en la transdisciplinariedad como resistencia a los abordajes con tendencia academicistas que en el momento de su surgimiento, aminoraban el potencial político de los mismos. Señala Ávila:

Los *animal studies*, lo reconozcan o no, se sitúan en un entramado material puntual, en donde, a su vez, hay fuerzas en pugna que inevitablemente resuenan en la teoría producida. Fuerzas que no se reducen a la vieja «lucha de clases», ni siquiera a la lucha de movimientos, para incluir en este caso los movimientos y prácticas animalistas, sino que remiten a esa compleja trama microfísica, «espectral», donde también resisten los animales e intentan re/configurar mundos diariamente (2017, p. 343).

Con los ECA y su impulso crítico desde el ILECA como nodo articulador latinoamericano, se tornan relevantes nociones como las de interseccionalidad, que además de considerar el cruce de diversidad de opresiones, ponen en evidencia la relevancia de un conocimiento y experiencia situados, desde un lugar geopolíticamente definido, que nuevamente transparenta la negación de las otredades como una inclusión-excluyente para la conformación de identidades en medio de relaciones donde las lógicas sacrificiales emergen como consideraciones fundamentales cada vez que posibilita tomar conciencia de la violencia estructural que en la región, debido a otras lógicas como las de extractivismo y colonización, se intersectan con lógicas sacrificiales.

Como señala Giorgi y muchos otros autores, activistas, militantes y pensadores que se inscriben en esta línea, es fundamental desde ese *locus* situado, resistir a la máquina antropogénica que segrega vidas significantes e insignificantes, sacrificables o no, explicitando que dicha distinción es política y no ontológica. Por eso los ECA aportan entre muchas otras perspectivas, poniendo sobre la mesa la idea de que el animal no naturaliza sino que politiza “es un signo político que pone entredicho las evidencias de lo humano haciendo de los cuerpos una realidad en disputa” (Giorgi, 2014), permitiendo visualizar que así como la raza y el género operan como marcas o categorías jerárquicas que ordenan las relaciones entre vivientes de un modo particular desde la modernidad, el especismo y la “animalidad” también corresponden a categorías que conjuntamente deben tensionar el sistema moderno que se ha sostenido en función del saqueo y depredación de la región de Latinoamérica.

Pensamiento decolonial como *locus* fracturado

Otra deriva crítica de pensamiento que se desarrolla desde Latinoamérica como lugar de enunciación y en la que también podría descubrirse la relevancia de una matriz sacrificial contraria a las alteridad(es) como una cuestión latente, es factible de encontrarse en lo que se ha nominado pensamiento decolonial. Sin afán de realizar una presentación exhaustiva sobre el desarrollo del pensar decolonial, se pretende mostrar cómo la idea que propone el pensamiento de frontera como *locus* desde el cual operar, sentir, actuar, pensar, relacionarse; abre y particularmente complejiza un escenario propicio para la presencia de alteridad(es) considerando la “herida colonial” como un hito sacrificial que inscrito en una memoria sacrificial, configura saberes desde una zona que podríamos señalar de “vulnerabilidad”, respecto de la cual se construye un posicionamiento político (Palacio, 2019).

Como punto de partida se rescatará la idea que señala la necesidad de el paso de una “colonialidad del poder” a la posibilidad de una “decolonialidad”. Esta idea corresponde a un planteamiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano propuesto en la década de los 90, y que a partir del reconocimiento de una matriz colonial vislumbra una colonialidad del poder expresada en distintos ejes, que en su conjunto se entienden como un “patrón mundial de poder capitalista” en el marco del mundo globalizado, dice Quijano sobre la colonialidad del poder:

Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder. (Quijano, 2020, pp. 325-326).

Desde esta línea de pensamiento se ha planteado que modernidad y colonialidad son categorías que no se pueden separar, constituyendo un binomio donde esta última se posiciona como el lado oscuro de la modernidad y el pensamiento de frontera como una posibilidad de escapar al binarismo constitutivo de la modernidad y su lógica colonial. Ahora bien, entender la relación modernidad-colonialidad implica reconocer que aunque la colonización ya no opera como un dispositivo de expansión e incorporación territorial, el mundo ha sido colonizado en su totalidad por la colonialidad del poder, pese a los intentos por su descolonización.

Señalan Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) que a la primera descolonización llevada a cabo el siglo XIX por colonias españolas y a las siguientes en el siglo XX por colonias inglesas y francesas, ha quedado un remanente dado por la colonialidad traspuesta al poder, que mermó la completitud de estas acciones decoloniales en tanto se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias, pero sosteniendo la sujeción de la colonialidad en los ejes enunciados por Quijano. Así desde los años 90´ y desde la conformación del grupo modernidad/colonialidad, proyecto que surge en los EEUU –recogiendo ideas como la de literatura menor entendida como posibilidad para

los discursos minoritarios– el pensamiento decolonial se vincula con Sudamérica y Asia del sur, en resonancia con los estudios de subalternidad. Así, esta idea de colonialidad del poder complementada con la anterior propuesta de Wallerstein y su análisis del sistema mundo es considerada por diversos pensadores y grupos de estudio que con numerosos matices y diferencias se aglutinan en torno a la idea de un posicionamiento marginal o periférico conformado por la racionalidad moderna-colonial, para buscar y proponer otras vías de pensamiento (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

La decolonialidad entonces, es un concepto que se escoge por sobre la idea de poscolonialidad, en tanto el prefijo “de” distinto de “post”, pone de relieve que no se trata de que vivamos en un mundo descolonizado y posterior al mundo colonial, lo que podría generar una falsa desvinculación de lo colonial. Más bien se trata de la aceptación del hecho de que si bien, han ocurrido diversas transformaciones en los límites que articulan centro y periferia, adentro y afuera, interior y exterior; la colonialidad del mundo sigue operando en términos de jerarquizaciones étnico raciales –entre otras– que hacen necesario trabajar por un nuevo proceso de descolonización, pese al fin del colonialismo como dispositivo de dominación de un Estado por otro. Desde ahí, el pensamiento decolonial reconoce la “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” que resulta posible mediante diversos dispositivos de administración global que mantienen una periferia en posición subordinada, como por ejemplo FMI, BM, OTAN (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), pero también por el uso ideológico de miradas nihilistas, donde se intenta construir otras perspectivas de posicionamiento.

Este pensamiento ha de considerarse con sus matices y complejidades, mientras algunos autores y militantes se centran en las críticas al sistema mundo y la acumulación del capital con énfasis en la estructura económica como Wallerstein, hay otros autores (principalmente en la literatura anglo poscolonial) que se centran en la dimensión discursiva del relato colonial enfatizando la agencia cultural de los sujetos, como el caso de Spivak, aunque ambos transitan hacia la perspectiva contraria y tienen en común la oposición a la mirada desarrollista y a las formas eurocéntricas de conocimiento que sustentan un estado de desigualdad generalizada, fundada y sostenida por el despliegue del dispositivo colonial moderno, de modo que como señala Young:

tanto Europa como los países descolonizados todavía están tratando de comprender la larga historia del colonialismo, que podría decirse comenzó hace quinientos seis años, en 1492: una historia que incluye historias de esclavitud, de innumerables e innumbrables muertes por opresión o negligencia, de migración impuesta y diáspora de millones de personas, de la apropiación de territorios y de tierra, de la institucionalización del racismo, de la destrucción de culturas y la imposición de otras culturas (2010, p. 282).

Considerando estos elementos, es factible afirmar que la crítica poscolonial consiste en “la actividad general de la reconsideración de esta historia, particularmente desde la perspectiva de los que sufrieron sus efectos” (Young, 2010) desde un proyecto que implica como primera acción la descolonización respecto del conocimiento occidental, para trabajar por la construcción de las propias perspectivas y maneras de entender el problema, desde la propia situación, rescatando la propia experiencia y saberes, para deshacer la herencia ideológica y posibilitar la emergencia de lo propio gestado desde el “interior”.

En tal contexto decolonial, se pondrá de relieve desde las perspectivas de Lugones (2008, 2010, 2021a, 2021b), Anzaldúa (1990, 1988, 2016) y Palacio (2019, 2020), la emergencia y posibilidades de un pensamiento fronterizo que dé cuenta de diversos proyectos y experiencias decoloniales, que se despliegan en la necesidad de ver el mundo según perspectivas que han quedado por fuera de la universalización y el establecimiento de un pensamiento hegemónico. En tal contexto, lo fronterizo, correspondería a aquella cualidad que aceptando el establecimiento de una fractura, reconoce justamente las periferias asociadas a ella, tanto en su ubicación geopolítica, como en el carácter cosmopolita del pensamiento, donde la frontera se comprende como:

Un espacio defensivo, ideológico, una delimitación administrativa que sin embargo configura modos de socialización. La frontera es un espacio de conflicto, de tránsito, de negociación y de intercambio de mercancías y también de valores simbólicos (Palacio, 2019, p. 106).

Y que tal como señala Anzaldúa, en un contraste, la frontera constituye también un lugar desde el cual se habita, de modo que el pensamiento de frontera que nace directamente de la experiencia vital de habitar y vivir en la frontera, reconoce el límite entre lo propio y lo ajeno de manera articulada y móvil, en dicha forma de morar, donde esa frontera opera como una membrana porosa a través de la cual se permean personas, mercancías, significados, lenguajes, etc. Donde justamente por ser la conexión entre dos dimensiones de una fractura, todo se vuelve constitutivo de aquella. Se trata entonces de “acentuar la idea de frontera geopolítica como condición de posibilidad de una forma de vida, hacer del cruce fronterizo la opción para articular solidaridades” (Palacio, 2020), en el sentido de un puente por el que transitan historias compartidas y donde el habitante

logra a partir de su experiencia escindida, generar un conocimiento acerca de quién es y de su visión de mundo, que contiene elementos que transitan y se configuran dependiendo de si quien habita, se sitúa momentáneamente en un lado o en otro, en ese transitar.

El pensamiento de frontera entonces, se posiciona con potencial de agenciamiento en cuanto reconoce que la frontera como punto de partida, se produce como “efecto de un territorio en disputa que ha devenido conflicto social permanente: separar poblaciones, desconocer la pertenencia social de ser habitantes, instalar desigualdad por motivos de raza, etc.” (Palacio, 2020), y ante esta división, el pensamiento de frontera busca trazar un nuevo mapa que haga justicia a la realidad territorial asimilando el conflicto, que si bien, consiste en la producción de una nueva frontera, se revela más honesta en cuanto aporta mayor transparencia respecto de ese lugar, entendido como:

locus de enunciación que revela la asimetría en el acceso a los medios de interpretación y comunicación, para definir lo que otros ven como una línea roja que delimita el terreno, pero que bien sé, que es la herida colonial que me habita y constituye mi morada (Palacio, 2020).

Lo que exige el pensamiento de frontera es justamente esa cualidad necesaria para transitar el “entre” que se ha ido profundizando en esta escritura. Es preciso fluctuar, moverse de un lado a otro, “usar” la dicotomía adentro-afuera, donde esta cualidad es la que posibilitaría articular puntos de conexión al modo de un puente como lugar desde el cual suspender la imposición colonial, para poder redefinir y resignificar la experiencia que proporciona la frontera como lugar del “entre”, como morada que habilita un *locus* de enunciación en la producción de conocimiento situado, configurando una ubicación

geopolítica, pero también epistémica (Lugones, 2021) de resistencia a la imposición colonial.

Resistencia entendida como la posibilidad de convertir el oprobio en un lugar de autoafirmación social que ocurre en el ejercicio de negar sentidos hegemónicos, para redefinir y resignificar en un proceso de permanente tensión, como una acción contra la violencia que genera la frontera en la forma de una borradura que desde afuera, se interioriza en procesos de subjetivación y producción de subjetividades.

Una propuesta interesante es la de María Lugones, quien profundiza e intensifica las ideas de Quijano, para adentrarse en el problema modernidad-colonialidad, pero desde la colonialidad del género, con la intención de conformar una coalición compleja que permita teorizar e intercambiar experiencias en vistas de constituir un feminismo decolonial (Lugones, 2021b) que desde el giro decolonial, específicamente considerando la diferencia colonial, opere como resistencia desde una epistemología de frontera, señala la autora:

Estas reflexiones sobre el “adentro” y el “afuera” son fundamentales para la posibilidad de congregar coaliciones complejas que actúen en el interior, el exterior y los linderos, entendidos siempre como espacios fluidos, dinámicos y peligrosos. Porque las coaliciones se forman siempre desde los “adentros” donde se han internalizado aspectos fundamentalmente perniciosos de los “afueras” coloniales (Lugones, 2021, p.79).

Y luego agrega:

Este énfasis está puesto en la producción desde abajo y en la atención dirigida a esos momentos desmitificadores en que aprendemos a leer los mapas de nuestra propia situación porque hay algo que no cabe; ese es el momento clave para la educación popular. La producción de conocimiento ligada a la práctica de lucha comunal contra el neoliberalismo, la colonialidad y la modernidad, que nace en el seno de movimientos indígenas, afro o de luchas específicas

avaladas por esos movimientos, nos muestra muy claramente la dirección a tomar de una manera de pensar decolonial (Lugones, 2021, p. 80).

Esta diferencia colonial que se estableció a partir de la introducción de diversos elementos, donde por una parte Lugones identifica a la categoría instrumental de la naturaleza que la dispone como utilizable y explotable, pero por otro, categorías diferenciadoras como la del género y – la que vendría a ser la más relevante para Lugones– aquella que separa lo humano de lo no humano en una especie de animalización, que Nelson Maldonado ha nominado como deshumanización constitutiva de la colonialidad. Estas dicotomías de carácter jerárquico se caracterizan por ser excluyentes, por lo que en la propia episteme colonial, para constituir identidades genera esa diferencia que excluye. Contrariamente lo que se propone es una epistemología móvil, nómada, de peregrinajes, que también utilice las dicotomías adentro-afuera con énfasis en el carácter político de ese movimiento. Por eso es relevante para Lugones, la necesidad de establecer herramientas metodológicas que permitan lidiar con esa constante lucha por desplazar y resistir ese límite.

Formar coaliciones de grupos minoritarios desde el feminismo decolonial es una primera herramienta metodológica. Otra estaría dada por la noción de interseccionalidad en dos sentidos diferentes, uno marcadamente influenciado por los feminismos negros y su reformulación en los feminismos de color como lo plantean por ejemplo, Elsa Barkley Brown y Yen Lee Espíritu, que ponen énfasis en reconocer y problematizar las diferencias y sus relacionamientos poniendo de relieve la importancia de las jerarquizaciones en la

estructuración racial de las relaciones de las sociedades, entendiendo la interseccionalidad como una respuesta “a la lógica categorial de la realidad vivida” (Lugones, 2021, p. 84). El segundo sentido tomado de Kimberlé Crenshaw se centra en la ausencia que se hace visible al cruzar condiciones de diferencias, particularmente con un énfasis en aspectos relativos a la ley, y por consiguiente, no concentrándose en “cuestiones de opresión, explotación o dominación, sino de discriminación” (Lugones, 2021, p. 84).

De este primer sentido rescata Lugones, las posibilidades de “alteración” de la “categoría mujer” que en su complejidad diluye la homogeneidad y simplicidad que otras perspectivas feministas le habían atribuido, mientras que lo que le parece interesante del segundo sentido mencionado, es mostrar las ausencias en torno a las miradas que analizan las opresiones proponiendo usar la interseccionalidad como un concepto provisional y metodológico, que permite focalizar las propuestas dominantes para fortalecer considerando y problematizando aquello omitido, así como también el porqué de esa omisión.

Sea como sea, lo interesante es que la interseccionalidad permite transitar desde análisis conceptuales, a aplicaciones concretas a la hora de generar intervenciones o cualquier tipo de acción que pretenda disolver las opresiones jerárquicas producidas por la colonialidad del género disminuyendo además, la brecha entre teoría y *praxis*, o entendiendo a la primera como una expresión de la segunda, lo que resulta posible particularmente, porque las diversas lecturas de la interseccionalidad son una herramienta para leer y articular el juego entre el cruce de opresiones en contextos situados,

emergiendo lo que desde la Red chilena contra la violencia hacia las mujeres se ha abordado como “violencias (in)visibles” (2021).

En segundo lugar y como se ha señalado antes, otro elemento metodológico relevante para la autora es el lugar de enunciación considerado como *locus* fracturado, en cuanto implica un choque o contraposición de fuerzas que de modo permanente produciría perspectivas opuestas. Ese *locus* que para Lugones evidencia la fractura, puede entenderse como una especie de entidad que permite un tránsito o lugar desde el cual posicionarse al modo de “frontera”, sin necesariamente constituir una identidad reaccionaria, sino que más bien considerando el potencial agencial que dicho espacio genera, entendido siempre, como una “lectura múltiple del sí mismo resistente en la relación” donde ambos sujetos están en relación de colaboración en vistas de producciones intersubjetivas, al mismo tiempo que en contradicción, generando dos experiencias diferentes, dos lecturas de mundo diversas, donde el *locus* fracturado se caracteriza por reconocer el proceso de “oprimir → ← resistir” que logra retener modos creativos de conducirse y relacionarse, dice la autora:

El movimiento de estos cuerpos y relaciones no se repite a sí mismo. No se vuelve estático ni osificado. Todo y todos continúan respondiendo al poder y lo hacen la mayor parte del tiempo con resistencia –lo cual no quiere decir en abierto desafío– de maneras que pueden o no ser beneficiosas para el capital, pero que no son parte de su lógica (2021, p. 115).

Un juego de fuerzas que no se resuelve y que se sostiene. Con el reconocimiento y lectura de este *locus* fracturado, la diferencia colonial “resiste a su propio habito de

borrarla” y además complejiza la relación, en el espacio donde aparece la opresión en que el género aparece racializado y la raza generizada:

Pero es importante que estos modos no son simplemente diferentes, sino que incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente (Lugones, 2010, p. 116).

Esta es la relevancia de la avanzada por coaliciones, sabemos que es un tránsito, pero un tránsito que puede resultar enriquecedor no solo por la suma de fuerzas que en su aglutinamiento no se anulan ni homogenizan para resistir a otras fuerzas, sino que por el potencial de aprendizaje e intercambio en un tránsito continuo de experiencias y saberes, y sobre todo porque el acto de conformar coaliciones desde un *locus* fracturado posibilita la valorización de cuestiones a las que antes se les había sustraído valor. No se trata de mantener un producto híbrido ya que esto borraría la diferencia colonial, sino que de sostener la multiplicidad sin caer en un punto de reducción, poniendo los énfasis, esta vez, desde adentro.

De esta manera, la colonialidad del género en la mirada de Lugones, nos permite reconocer la diversidad y profundidad de las opresiones puestas en operación, pero también hacer transparente la red de complicidades que se requiere para sostenerlas. Esto es claramente visible cuando Lugones señala que el proceso de colonización inseparable de la modernidad, inventó a los colonizados a partir de una reducción de su dimensión humana a seres primitivos, poseídos o infantiles, inclusive como agresivamente sexuales (2010, p.110), trabajando así con categorías que eran inventadas y que sostenían sujeción social, como por ejemplo la idea de “mestizaje” (Stolcke, 2009).

En el caso de las mujeres, al integrar la colonialidad del género, explicita Lugones, hay una consecuencia semántica dada por el hecho de que la categoría “mujer colonizada” es una categoría vacía puesto que ninguna hembra colonizada en términos concretos alcanza el estatus de mujer, por ejemplo, al considerar que:

Para Lugones, el feminismo de color pone en tensión las categorías “mujer” o las categorías raciales “negro”, “hispano”, ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; “negro” selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente (Bidaseca, 2014, p. 959).

Aquí cabe un argumento analógico respecto de la idea de un referente ausente o vacío propuesta por Carol Adams en el marco de los ECA, que señala que hay un proceso de invisibilización sobre el sufrimiento, violencia y muerte del animal, mediante un blanqueamiento del lenguaje que lo presenta como alimento, constituyendo un referente ausente. Lo mismo ocurriría en el caso de las “mujeres colonizadas”, en tanto conceptualización que ocultarían las violencias y abusos a las que son expuestas en su condición de infra o de animalizadas. No se trata entonces de que las situaciones vitales sean similares, sino de mostrar que la lógica de invisibilización y subalternización que les subyace es la misma, y más aún, que posibilita una relación de animalización, objetualización que encubre la lógica sacrificial subyacente.

Otra situación que muestra Lugones, es la de la sustitución de una invisibilización de sociedades de tribus americanas nativas con una organización al modo de ginecracia, reduciendo la pluralidad espiritual asociada a cosmogonías femeninas, al abandonarse para adoptar una organización basada en la primacía de un ser supremo masculino, como

ocurre con la imposición cristiana (Lugones, 2008), cuestión con la que coincide Anzaldúa desde su posición de mujer chicana (2016).

Este punto es relevante porque del mismo modo como se presentó respecto de los ECA y la mirada de Giorgi al proponer una interiorización del animal, en el pensamiento fronterizo hay un potencial infrapolítico que Lugones identifica con la experiencia íntima de las relaciones que surgen al sostener la resistencia a la oposición, lo que se deja ver en el siguiente fragmento:

La subjetividad resistente a menudo se expresa infra-políticamente, más que en una política de lo público, la cual es fácilmente habitada por la contestación pública. A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz sentido y visibilidad. La infra-política marca el giro hacia adentro de una política de resistencia, hacia la liberación, y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al construir significados resistentes y al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder (2010, p. 109).

Esa alusión a la dimensión infra de la política es un modo de trastocar o subvertir un límite dado por la dominación del ámbito “público”, “institucional” o que como se desarrollará posteriormente podríamos considerar macro político como lugar de lo hegemónico. Giro que posibilita reconocer el poder en el sentido de potencialidad, que existe y ha existido en aquellos grupos subalterinizados que emergen como alteridad en el marco del pensamiento fronterizo.

Para fortalecer las ideas expuestas se considerará ahora la perspectiva de Gloria Anzaldúa desde su propuesta de “conciencia mestiza”, donde señala la autora:

La frontera entre Estados Unidos y México es una *herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera. Las fronteras están diseñadas

para definir los lugares que son seguros de los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) de el *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los baneados (2016, p. 42).

La frontera para Anzaldúa, está construida desde su experiencia como mujer mestiza, lesbiana, chicana. En la primera parte de su libro *Borderlands* (2016) plantea que puede trazarse una trayectoria de hitos que configuran una raza distinta, que inicia con “el sacrificio simbólico de la serpiente a manos de los poderes masculinos” en la América Precolombina y se afianza con la conquista de México instalando la idea de que una nueva raza nacería en 1521, a partir del mestizaje entre los indios y mestizos del centro de México, que a su vez se casaron con indios de Norteamérica y posteriormente con españoles. Todo esto sumado a las guerras y avanzadas territoriales por arte de EEUU, que fueron desplazando el territorio ocupado por los mexicanos, lo que sumado a esta mezcla de razas, fue configurando una frontera geopolítica fuertemente influenciada por la herida colonial que Anzaldúa hace suya desde la mirada y vivencia feminista.

Rescatando la diversidad de culturas que se entrecruzan en dicha frontera y configuran la experiencia chicana, Anzaldúa profundiza la herida colonial desde una compleja relación con la “madre” que en clave genealógica desentraña como un artificio de sujeción. Señala que la gente chicana tiene tres madres, la virgen de Guadalupe como una “madre que no abandona”, la Chingada o malinche que se ha considerado “la madre violada” y la llorona, que “busca a sus hijos perdidos”, donde la imagen de las tres es ambigua, pero que según Anzaldúa, han sido usadas “por la iglesia católica para infligir

opresión institucionalizada: para apaciguar a los indios chicanos y mexicanos, en parte se ha subvertido la verdadera identidad de las tres –la Guadalupe para hacernos dóciles y resistentes; la chingada, para hacer que nos avergoncemos de nuestro lado indio; y la Llorona para hacernos gente sufrida–. Este oscurecimiento ha fortalecido la dicotomía virgen-puta” (2016, p. 74)

Así, la herida colonial es una cuestión que se relaciona con la imbricación de un sentimiento de orfandad, vergüenza y sufrimiento que se vive y siente en el alma, independientemente del lugar físico que se habite. En el caso de las mujeres, la herida colonial, es una herida particular de la india mestiza que implica además sometimiento de género “originario” o “fundacional”, donde la mujer es configurada como traicionera de una cultura en la figura de la chingada (*Tlazoelteotl* y *Coatlicue*), que vendió a su pueblo; y donde la virgen de Guadalupe o “*Coatlalopeuh*” en su nombre indio, que desciende de “*Coatlicue*” considerada una Diosa con “falda de serpiente”, fue sometida por el patriarcado en un acto religioso asociado al sacrificio:

Otra representación de *Coatlicue* es *Tonantsi*. Los totonacas, cansados de los sacrificios humanos de los aztecas al Dios masculino, *Huitzilopochtli*, renovaron su culto a *Tonantsi*, que preferiría el sacrificio de pájaros y pequeños animales.

La cultura azteco-mexicana de dominación masculina relegó a las poderosas deidades femeninas la inframundo asignándoles atribuciones monstruosas y sustituyéndolas por deidades masculinas” (2016, p.70)

Todos estos elementos constitutivos de las diversas culturas que sincréticamente constituyen lo “chicano” como modo de disponerse en el mundo posibilitarían el tránsito hacia lo que ella nomina “conciencia mestiza” donde el estado *Coatlicue*, que se experimenta como torbellino y contradicción, es una experiencia internalizada que prepara

para el cruce desde el miedo y la vulnerabilidad hacia una posibilidad diferente de habitar lo fronterizo. Es una especie de lucha de identidades que se experimenta como un estado que prepara para luego sentir familiaridad en las luchas de la frontera, señala: “de esta polinización cruzada radical, ideológica, cultural y biológica, en la actualidad está creándose una conciencia –una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer– es una conciencia de las Borderlands ajena” (2016, p.113).

Conciencia ajena porque es desconocida respecto de las vivencias anteriores, pero que sin embargo retoma lo que antes nominamos como sujeto plural, en la medida que asume una personalidad dual o múltiple que atravesada por el desasosiego, y desde la inseguridad, el miedo, la indecisión, la vulnerabilidad, configura una voz que abre a numerosas posibilidades, en tanto es plural (1988). Es decir, una conciencia que subvierte dicha condición, desde una saturación psicológica que se da por sobreexposición a distintas fronteras, donde circulan y chocan numerosas informaciones, donde esa saturación es, aunque no se perciba como tal, exuberancia, posibilidad; y aunque comience del dolor, puede romper cada vez el aspecto unitario de cada paradigma, por eso hay un giro que permite ver en medio de todas esas perspectivas una nueva perspectiva donde:

“solo manteniéndose flexible puede la mestiza expandir la psique horizontal y verticalmente, ella debe moverse continuamente, alejándose de las formaciones habituales; del pensamiento convergente, del razonamiento analítico que tiene a usar la racionalidad para avanzar hacia un objetivo único (un modo occidental) y acercándose al pensamiento divergente”.

De modo que Anzaldúa muestra la subversión: “la mestiza ha pasado de ser la cabra del sacrificio a convertirse en la sacerdotisa que oficia en la encrucijadas!” (2016, p. 137),

donde señala que la diferencia existe para mostrar también lo común, la diferencia como elemento común, imposible de homologar. Al igual que Lugones y Giorgi, Anzaldúa señala que “la lucha siempre ha sido interior y tiene lugar en los territorios periféricos” (2016, p. 146), dice Anzaldúa:

Cuando vives en las Borderlands

La gente te pasa a través. El viento se roba tu voz,
Eres burra, buey, chivo expiatorio,
Precursora de una raza nueva,
Mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno
De los dos-
Un nuevo género

En las Bordelandas

Tú eres el campo de batalla
Donde los enemigos son familia;
Te sientes en casa, una fureña,
Se han disuelto las disputas fronterizas
El rebote de los tiros ha roto la tregua
Estas herida, en combate perdida,
Muerta, devolviendo el golpe;

Para sobrevivir en las Borderlands

Debes vivir sin fronteras
Ser cruce de caminos⁸

Así se rescata una escritura que se gesta desde ese espacio vital que puede entenderse como un *locus* fracturado, el cual se compone de numerosos cruces y experiencias de vulnerabilidad. Anzaldúa toma de la lengua *náhuatl* la palabra *Nepantla*, que significa lugar intermedio y que le permite referir justamente a la frontera, como posibilidad para un espacio político fronterizo, liminal o transicional, pero al mismo tiempo a ese estado

⁸ Extracto.

de desorientación y confusión que constituye la conciencia mestiza, por el hecho de ser el lugar de fracturas y disociaciones de identidades.

Abordar los ECA y el pensamiento de frontera desde los feminismos, se inscribe entonces en la necesidad de poner en evidencia cómo estas perspectivas de pensamiento que se gestan en Latinoamérica, han construido una determinada postura a partir del reconocimiento de la lógica sacrificial que se aborda en esta investigación, sea como una dimensión fundante o como el mantenimiento de un determinado orden que al sostenerse, debilita y resta espacio para la expresión de alteridades, específicamente, mediante los procesos de configuración de identidades y otredades, es por eso que siempre la diferencia debe ser repensada. Por otra parte, ese desenmascaramiento de lógicas sacrificiales tienen una ganancia que se da justamente en la construcción de una perspectiva, la cual en ruptura y transgresión con dicha lógica, logra subvertir mediante la apropiación, aquella perspectiva sacrificial para plantear un nuevo punto de vista que desde el *locus* fracturado, posibilita la emergencia de las alteridad(es).

VII. Alteridad(es) como alteración. Alterarse para trastocar las fronteras

*Habito cada una de las posiciones y me muevo
a su través, cada una me otorga de unas
coordenadas que componen el mapa del
espacio cruzado que me habita y habito,
la ambigüedad reclama su espacio y al hacerlo
me dota de una perspectiva: la de la bailarina
que danza entre las contradicciones.*

*Martha Palacio,
Gloria Anzaldúa Poscolonialidad y feminismo,
2020.*

El ahogo de las alteridad(es) que conlleva la modernidad colonial se da como una captura de los diversos ámbitos de la vida, a tal punto que logra apoderarse también de las formas de descontento, malestar, resistencia. Por eso se vuelve tan relevante el lugar desde dónde y el cómo se construyen las diversas perspectivas, así como también, el modo en que se organizan las ideas y relatan las experiencias singulares desde lo que se ha entendido como un pensamiento menor.

En *Los dominados y el arte de la resistencia Discursos ocultos* (2004) James C. Scott aborda este punto, desde la conceptualización de “la infrapolítica de los subordinados”, donde a partir de diversas observaciones y estudios sobre el modo como se relacionan ciertos grupos de campesinos y esclavos, se focaliza en el hecho de que tales grupos, se comportan y relacionan de maneras distintas cuando están ante figuras de poder que ejercen dominación, respecto de momentos en que tales figuras se encuentran ausentes, lo que le lleva a profundizar esta diferencia de códigos discursivos y de relacionamiento

como “ocultos” y propios del contexto de resistencia. Entonces, más que proponer nuevos conceptos para las ciencias sociales, Scott avanza desde la idea de que la resistencia explícita se ordena con fines estratégicos en un ámbito subterráneo, que no puede observarse desde primeras aproximaciones ni desde la conceptualización habitual de la política, donde ese discurso oculto operaría como una estrategia perteneciente al ámbito de la “infrapolítica”, por lo que remitir a este concepto resultaría ventajoso en tanto la economía del mismo, posibilita la comprensión de ideas profundas, que le permiten expresar por una parte, que existe un ámbito “discreto” –en el sentido de oculto, disfrazado– de conflicto político, y por otra, que este ámbito infrapolítico “contiene gran parte de los cimientos estructurales de la acción política visible” (Scott, 2004, p. 218).

De esta manera, el análisis del discurso que comúnmente se considera marginal, así como también del conjunto de comportamientos, valores, códigos y acciones que lo soportan, configuran un escenario de resistencia material y simbólica, que concibe a cada una de las partes en juego –una élite que ejerce dominación y aquellos que se configuran como subordinados– como agentes activos y con potencial de agencia en la medida que cada uno de los bandos indaga e intenta aprovechar las debilidades del otro, de modo que:

En este sentido, podemos ver el lado social del discurso oculto como un terreno político que lucha por imponer, superando grandes obstáculos, ciertas formas de conducta y resistencia en las relaciones con los dominadores. En resumen, sería más exacto concebir el discurso oculto como una condición de la resistencia práctica que como un sustituto de ella (Scott, 2004, p.226).

Para Scott, este juego de resistencia a la dominación que acontece en un ámbito infrapolítico, tiene estatuto político en cuanto es una estrategia constitutiva para poner a

prueba los límites desde una posición por “debajo de la línea” o lo que habitualmente se considera como político por una mirada hegemónica, permitiendo además una legitimidad que históricamente se ha construido como negada para las minorías, dice el autor:

Finalmente, una visión clara del "micro" forcejeo de las relaciones de poder, y especialmente de aquellas en las que la apropiación y la subordinación permanente son centrales, hace imposible una visión estática de la naturalización y la legitimación. Así, una élite dominante trabaja incesantemente para mantener y extender su control material y su presencia simbólica. Por su parte, un grupo subordinado se ingenia estrategias para frustrar y revertir esa apropiación y también para conquistar más libertades simbólicas (Scott, 2004, p. 232).

La posibilidad que abre considerar un modo de hacer política desde un ámbito discreto entendido también como diferente de lo habitual, rescata además la tensión necesaria para poner en valor la resistencia, que anteriormente se había planteado como un modo de habitar, de morar, propio de un posicionamiento social.

Comenzar este apartado mencionando las ideas de Scott en torno a la noción de infrapolítica me parece relevante no solo porque es una lectura que pone en valor la actuación política de las minorías, sino que además porque permite comenzar a esbozar un punto de inflexión en torno a la consideración del poder leído desde su potencialidad y no reducido a dominación, particularmente al volver a situarla como lucha de fuerzas, en el terreno de las alteridad(es).

En otros términos, las alteridad(es) encontrarían su poder en su potencia, en tanto expresión de una fuerza o una intensidad que se configura en un ámbito distinto de la ética y política en términos habituales, pero que aún se juega en esta dimensión, donde las

alteridad(es) se configuran primero como una capacidad de afección que muestra el malestar y por ello estimula a rebasar un límite, salir de los bordes habituales, en la forma de un sobrepasar capacidades como un exaltarse para descentrar. Este matiz muestra que las alteridad(es) no solo corresponden a esa otredad que puede o no, ser negada y/o subalternizada, puesto que alteridad comienza en lo “infra” como “alterar-se”, “sobresaltar-se”, “conmocionare-se”, “alborotar-se”, como un momento en el que habría que permanecer para salir del ensimismamiento y dependencia de los límites y fronteras impuestas exteriormente, y asimismo, accionar para mover el cerco, agenciarse la posibilidad de reconfigurar una frontera en el mismo proceso en que ella se disputa.

Propongo entonces que resulta posible hallar en este momento de las alteridad(es) como alterar-se en tanto fuerza, un medio para habilitar el poder como potencia, desde la consideración de las alteridad(es) en un sentido genuino y radical como se ha mencionado en apartados anteriores, que sea capaz de ganar en libertades, diferencia, heterogeneidad, y así sustraerse a esquemas de lógicas sacrificiales de sujeción que son impuestos hegemónicamente y que tienen por efecto homologar o reducir “territorios existenciales”. Para lograrlo, se considerará una dimensión crítica en el ámbito de la representación, particularmente desde una política de las identidades y desde como la introyección de una configuración exterior es capaz de despotenciar, generar enfermedad nihilista y malestar según la mirada de Rolnik. Por otra parte, se considerará una dimensión creativa que posibilite trastocar límites construyendo nuevas fronteras como una ganancia que tiene a la base la posibilidad de desnaturalizar relaciones de dominación sacrificiales y en tanto ruptura, subvertir un orden determinado, en la línea de valorar los saberes-del-cuerpo, los

momentos de resistencia como espacio de morada y la posibilidad de pensar el deseo como una potencia creadora, no solo a partir de un desplazamiento o cambio de posiciones o hegemonías, sino que tensionando hacia una fuga dada por la creación de un nuevo esquema de valores en sentido nietzscheano, un nuevo modo de vivir y habitar esos territorios existenciales.

Sin pretender una homogenización, se comienza mirando como punto de encuentro que valoriza la agencia y el potencial de creación en un sentido ético político, a la micropolítica, la infrapolítica y el pensamiento fronterizo, en tanto son considerados como pensamientos menores que reconocen la relevancia de la construcción del problema y del lugar desde el cual situarse para construir la perspectiva, como maneras de fugar los enclaves hegemónicos, desde una especial consideración de las alteridad(es). La infrapolítica, micropolítica o política fronteriza desde una mirada decolonial, tienen en común el que se relacionan con aquello excluido radicalmente, aquello que no tiene imagen ni identidad fija, que es invisibilizado, que se disuelve, y que fue “hecho” o fabricado por la perspectiva hegemónica como una alteridad que no cabe en el mundo, entendiendo siempre que más relevante que los conceptos, son ahora los modos de relacionamiento.

La enfermedad nihilista como malestar

Mediante la consideración de una lógica sacrificial que configura sentidos existenciales y que se introyecta en las y los individuos en nuestro tiempo presente, resulta

posible entender cómo es que pese a las diversas mutaciones del sacrificio y su lógica, aquella persiste en nuestro tiempo configurándose como un dispositivo que “sacrifica” vidas en su diversidad, expresada en recursos naturales, en grupos humanos y no humanos. Para profundizar este punto, un elemento que puede aportar a la reflexión es considerar una distinción entre la producción de una subjetividad que afirma la lógica sacrificial, y los procesos de subjetivación sacrificiales en los sentidos antes señalados, introduciendo un matiz micropolítico.

Señalan Deleuze y Guattari en su diagnóstico del mundo contemporáneo, que hay un capitalismo que opera a nivel global, al que Guattari llama capitalismo mundial integrado (CMI), el cual en su racionalidad y lógicas de funcionamiento “entiende que las fuerzas de producción de la subjetividad son quizás la más importante de cualquier otro tipo de producción, en tanto la subjetividad es materia prima de cualquier producción” (Guattari y Rolnik, 2021, p. 41). Donde el capitalismo se vale de esta constatación para promover procesos de subjetivación a nivel inconsciente mediante la cultura de masas, imponiendo una homogenización de significados mediante sistemas de equivalencia, que vendrían a disminuir la pluralidad de los procesos de subjetivación, y por ello, a reducir la expresión y modos de accionar de los sentidos existenciales. Entonces, mientras que el capitalismo avanza por sujeción económica, la cultura imbricada con el sistema económico, avanza por la sujeción subjetiva, mediante la producción de un inconsciente capitalístico (ístico para aludir a al capitalismo en el tercer mundo que en un sentido periférico tendría una intensidad diferente respecto de su producción global), de modo que el CMI atribuye un

lugar central a la subjetividad y a la instrumentalización de las fuerzas del deseo y la creación.

Esta sujeción opera mediante la captura del deseo, lo que significa que el empequeñecimiento de las posibilidades de la subjetividad opera como una desterritorialización que hegemoniza un único sentido de aquella, el de la subjetividad como individuo, configurándola como un condicionante a la hora de pensar, sentir, actuar, desear. Desde aquí el problema para los autores ya no sería tanto la pregunta acerca de quien produce la cultura, sino que más bien, cómo “agenciar” otros modos de producción semiótica que posibiliten la construcción de una sociedad con elementos mínimos pero muy relevantes, como el derecho a la singularidad. Es decir, como salir de la articulación de nudos semánticos que sostienen procesos de subjetivación, culturas y sociedades capitalísticas.

Tanto Deleuze como Guattari, así como también Suely Rolnik, desarrollaran un pensamiento que por sobre todo intente responder a estas preguntas desde un pensamiento de la diferencia, o de una política de subjetivación disidente para descolonizar el inconsciente colonial capitalístico, desde una consideración profunda y heterogénea de las alteridad(es), donde configuran una nueva imagen de la subjetividad –entendida ahora como procesos de subjetivación– que no es unívoca ni opuesta a la sociedad, sino que más bien considerándola como elementos que se componen de manera conjunta, resultando tanto la sociedad como la subjetividad, fundamentales en dicho devenir diferencial. Señala Guattari:

La subjetividad, conjunto de condiciones que hacen posible que instancias individuales o colectivas estén en posición de emerger como territorio

existencial auto-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con la alteridad, ella misma subjetiva. (Guattari, 1991, p. 9).

Ante el CMI que capitaliza y coloniza el planeta a partir de la captura de los procesos de producción de subjetividad, Deleuze y Guattari proponen ampliar el concepto de subjetividad considerándola como subjetividad maquínica y sistémica, atravesada por lo que han nominado “inconsciente maquínico” el cual es transversal a todos los niveles de producción subjetiva, sean pre-personales o sociales, apuntando a una “heterogénesis” en la que el inconsistente no estaría delimitado solo a partir de lo que el psicoanálisis en sentido tradicional atribuye a la familia y lo edípico, sino que esta ampliación mostraría como también influyen en su composición, las sociedades, culturas, temporalidades, etc. Donde se señala:

Los sistemas no solamente ponen en acción sus propios elementos, sino que también autoalimentan su estructura; hacen una autoproducción que crea no solo estructuras internas, sino también en referencia con el mundo, la relación con la alteridad, sus procesos de compromiso en las diferentes vías de construcción del mundo (Guattari, 1991, p. 53).

La recomposición subjetiva a la que aspiran los autores, debe considerar por una parte, la reformulación del inconsistente maquínico, considerado éste de un modo similar a la idea de autopóiesis propuesta por Maturana y Varela respecto de los sistemas biológicos (Guattari, 1991); pero por otra parte, considerando que esa subjetividad plural, nunca existe de un modo trascendente, unívoco, unificado o soberano, como se propuso en el marco del modelo humanista. Así la mutación de la subjetividad mediante movimientos moleculares hacia una heterogénesis de los valores, ocurrirá cada vez que se

rompa con la hegemonización de la subjetividad para permitir la emergencia y cristalización de un centro autopoietico que los autores han nominado “proceso de singularización”, para lo que se necesita una alteridad con la cual componer aquello heterogeneo desde el valor de la diferencia y las posibilidades de entrar en tensión con ella, es por eso que no solo se trata de que la diferencia este presente, de tolerarla, si no que más bien, de deseirla. Se trata de una propuesta de “otro” inconsistente distinto del esbozado por Freud y Lacan, que por su cualidad de ser maquínico –en tanto funciona como un sistema abierto, en permanente elaboración que es susceptible de modificaciones en su contacto con el exterior–, tiene la capacidad de estar vertido a estructuras de significaciones mayores que las planteadas por aquellos, al pasado y al futuro, a lo posible o virtual, en la forma de una máquina deseante inserta en el paradigma de la producción, con lo que subjetividad y deseo en esta perspectiva, son permanente producción en devenir.

Pero el problema es que el deseo está cooptado por la trama capitalística. En términos afirmativos para los autores, el deseo no corresponde a la carencia de un sujeto o a aquello que se pretende alcanzar, contrariamente el deseo es un proceso activo de producción que se da en el plano de la sensibilidad de un cuerpo que tiene el potencial de ser afectado, pero que tampoco se reduce a cuerpo. Contrariamente, lo que ocurre es que el inconsciente capitalístico genera y promueve una idea desfigurada del deseo que lo convierte a su funcionalidad desde la homogenización de los territorios existenciales, por lo que Deleuze y Guattari explican por deseo a “todas las formas de voluntad o ganas de vivir, de crear, de amar; a la voluntad o ganas de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otro

sistema de valores” (Guattari y Rolnik, 2021, p. 136) donde la desterritorialización capitalística propone una figura del deseo como desorden, pulsión, muerte o agresión, configurándolo como efectos cerrados en los individuos. Devenir deseante implica sustraerse a esta desterritorialización en el sentido de una estratificación o subjetivación capturada por el inconsciente capitalístico, para afirmar el deseo como creación, disputar la semiotización del deseo como carencia, porque aquella concepción es la que posibilita la sujeción de las singularidades. Se trata más bien de potenciar el deseo, devenir deseante. Esta afirmación del deseo que podría vincularse con una deriva nietzscheana en tanto pretende afirmar las fuerzas activas y separarse de las fuerzas reactivas que niegan el instinto vital del humano, en Suely Rolnik tiene un desarrollo desde una micropolítica reactiva que debe negarse, en tanto genera que sea el propio sujeto quien niega su pulsión vital.

Para Rolnik la desvitalización extractivista de fuerza vital es posible debido a una superposición de lógicas de funcionamiento como lo son el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo, todas ellas operando como una homogenización “ficcional” en una lógica de equivalencias. Para Rolnik existe un inconsciente colonial-capitalístico que a partir del “cafishéo” como dispositivo, sustrae vitalidad de todo tipo. Propone entonces la autora que se debe trabajar por una especie de desprogramación del inconsistente colonial-capitalístico, creando dispositivos con una fuerza tal, que puedan desarticularlo o descolonizarlo.

Inspirada en el arte de Lygia Clark y particularmente en su obra *Caminando*, donde ella pone en operación una experiencia artística más que un objeto como obra de arte

propriadamente tal, Suely rescata la idea acerca de cómo la artista muestra una nueva forma de medir el tiempo a través de las instrucciones que da a los espectadores sobre cortar una banda de Moebius (Rolnik, 2019, p. 35). Para Rolnik esta experiencia permite pensar la diferenciación entre forma y fuerza como una topología que muestra la relación paradójica entre ambas. Mientras que la forma se mueve en el plano de la representación en un marco cultural, la fuerza permitiría la manifestación de una agitación vital que desestabilizaría esas formas, produciendo algo nuevo que no está en la representación pero igualmente tiene presencia. Así, distintas experiencias estéticas le permiten a Rolnik consolidar una analogía acerca del mundo como conformado por entidades representacionales desde categorías de la identidad y la forma, en las cuales habría un modo de ver y representar dirigido a aquellas; pero donde también existiría otro modo no representado que igualmente sería constitutivo de aquel y se expresaría en la forma de intensidad o fuerza. Ambas posiciones, pueden expresarse en lógicas distintas respecto de los modos de ser, entender y vivir el mundo, pero donde no están en contacto, nunca llegan a friccionarse por lo que no son dialécticas, sino que coexisten pero de un modo tal que dependiendo del posicionamiento en que se esté, se considerará la relación de una con la otra. Es decir, que si nos situamos en la lógica representacional, se negará la lógica no representacional, y contrariamente si nos posicionamos en la lógica no representacional, no es que haya necesariamente una oposición, más bien hay un desencaje o malestar que apunta hacia la tensión.

Estas dos lógicas de funcionamiento que Rolnik identifica en la obra de arte de Lygia Clark, puede explicarse desde la propuesta que Deleuze y Guattari generan a partir de las

nociones o planos de inmanencia de la macro y micropolítica del pensamiento. La macro política remite a política de relaciones de conflicto en un marco cultural: raza, clase, etc. Donde nos moveríamos en el plano de la representación, es decir la forma, por lo que aquí solo podemos hablar de identidad cuando la subjetividad está reducida al sujeto. Este modo de pensar que alude a lo macropolítico, sería un modo reactivo, en tanto es homogéneo y produce repetición, identidad, colonialidad, formas capitalísticas y al ser reactivo en un sentido nietzscheano, se caracteriza por su funcionamiento bajo criterios excesivamente morales, haciendo instrumento suyo, la vergüenza, el odio, el resentimiento, los abusos, los traumas, en cuanto se alimenta y afirma a partir de ellos.

Por otra parte, la micropolítica se correspondería con la política del deseo, la no representación, porque al nacer de la fuerza, se expresaría en la forma de intensidades y estaría por ello centrada en la acción o en la relación desde la paradoja que nos constituye como seres humanos. Aquí es donde tienen cabida la subjetividad antes descrita, en cuanto ella corresponde a procesos de transformación, puesto que considerar las fuerzas y el afuera del sujeto no reducido al individuo, tensiona hacia a una transformación, dificultando el hablar de una identidad fija, así como también, sus posibilidades de captura. Desde ahí Rolnik puede afirmar que las luchas micropolíticas no corresponden a disputas por la representación o por generar un lugar dentro de la representación hegemónica y por ello tienen potencial de resistencia, debido a su fuerza. Pero para la autora el problema de nuestra cultura es que la subjetividad esta reducida al sujeto.

En estas coordenadas, micropolítica corresponde a: “La cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social– Habla sobre el modo como las diferencias

más amplias (que he llamado “molar”))” se cruza con aquello que he llamado molecular” (Guattari y Rolnik, 2021, p. 18). De modo que lo molar corresponde a segmentos de significación que se desarrollan desde la forma y representación, y lo molar correspondería a un segmento capaz de generar una ruptura, un vector capaz de abrir una línea de fuga, como señala Guattari a partir de un “devenir otro” posible para las minorías sexuales:

devenir molecular en el sentido en el que configura cierto tipo de universo, que no va a afectar únicamente la relación entre los sexos sino entre todos los sistemas de alteridad, los sistemas de percepción, la sintaxis de la escritura o de una música (Guattari y Rolnik, 2021, p. 113).

Lo molar y lo molecular corresponden entonces a los modos en que se organizan los elementos de un flujo, agenciamiento o territorio, donde lo molar corresponde a la delimitación de objetos y representaciones, y lo molecular a una “organización” que a partir de flujos, devenires e intensidades logra una transformación en diversos planos incluyendo lo molar.

Hasta aquí hay dos elementos relevantes que merecen especial consideración. El primero es que a partir de esta distinción de lo molar-molecular, podríamos señalar que, específicamente las alteridad(es) han sido abordadas tradicionalmente por la filosofía desde el ámbito molar, en un intento por buscar sus configuraciones y representaciones enfatizando la construcción de sujetos “otros”, como las mujeres, los animales, los colonizados, etc. Sujetos que por configurarse desde el ámbito de la representación, una vez que son “reconocidos” queda capturados justamente en su dimensión de “alter”. Con la mirada micro o infrapolítica, lo que se posibilita es da un desplazamiento que debería

continuar tensionándose, desde la alteridad en un sentido molar, hacia las alteridad(es) en un sentido molecular, considerándolas como experiencia de vida, de fuerza e intensidad, que no se agota en su representación, puesto que toma su fuerza desde lo inédito. En ese sentido, este desplazamiento sería un movimiento que “cuida” las alteridades(es) porque tiene a la base el acontecimiento de su diferencia y no un origen fundante que niega la diferencia.

En el caso del sacrificio podríamos tensionar aún más el argumento, puesto que las representaciones del sacrificio como lógica sacrificial que se expresa en un dispositivo, se develan aún más capturadas por el plano representacional desde una trama religiosa y económica, por lo que generar estrategias que permitan transitar hacia su consideración desde lo molecular y nuevamente a lo molar cuando fuese necesario, presentan un enorme desafío a nivel de significantes que tiendan a una heterogénesis.

En capítulos anteriores se abordó, por ejemplo, la dinámica sacrificial que implicaba la adhesión a un partido político de las características del MIR. Tal como señalan Deleuze y Guattari desde el reconocimiento del inconsciente capitalístico operando mediante la captura subjetividades, habría que poner en evidencia que ese mismo momento de captura tiene el potencial de agenciarse una fuga; Tamara Vidaurrezaga (2007) muestra cómo a partir de la adhesión sacrificial a la militancia en un contexto de jerarquías sexo-genéricas, las mujeres debían realizar sacrificios “cualitativamente mayores” al de los hombres que militaban en la causa política. Desde un trabajo testimonial, Tamara pone en evidencia cómo una de las principales dificultades que encontraron las mujeres militantes fueron sus maternidades que ella llamo “en resistencia”, donde las mujeres no renunciaron ni a la

militancia ni a sus maternidades encontrando en ese choque conflictivo de identidades, la posibilidad de conversión y nuevas formas tanto de militar, como de maternar, lo que generó más que una supresión conflictiva de identidades, una nueva configuración que en un contexto de organización molar, inicia como un segmento de ruptura molecular al articular un tejido de contención feminista que posibilitó resistir el choque o nudo conflictivo identitario, esta vez, apropiándose del no-lugar al cual habían ingresado con el ingreso al partido.

Esto es relevante porque muestra que en una articulación partidista patriarcal que reproducía formas jerarquizadas de poder, no sólo pudo resignificarse la maternidad y las militancias, sino que también el esquema de lógica sacrificial dotándolo de un nuevo sentido que es sustraído al significante hegemónico de esa causa política. Así dentro del MIR, un grupo de mujeres torturadas, presas políticas, exiliadas, tuvieron el potencial de colectivizar sus experiencias y componer un agenciamiento político otro, que deviene en maternidades en resistencia desde un devenir feminista.

La segunda consideración relevante entonces, tiene relación con el malestar y el rol de desestabilización que este juega respecto de un sistema hegemónico, así como también, con la posibilidad de sostener ese malestar para componer líneas de fuga. Para Rolnik el momento de desestabilización es fundamental, en la medida que ese sentir singular conecta con esa fuerza que puede volverse potencial de desestabilización no solamente de sí mismo, sino que con resonancias en otros planos, ese alterarse como desencajarse o dislocarse de un orden determinado es un movimiento que llama e interpela a alteridad(es) y las requiere como testigo, es por eso que lo molar en tanto formas y representaciones

desde la estética, se identifican como una zona problemática, ya que por ejemplo, como se mostró a partir de algunas referencias al psicoanálisis y a la política, trabajar con objetos y representaciones cerradas o fijas, promueve homogenización de subjetividad desde sistemas de equivalencias, mientras que la alteración molecular, incide en otros planos. Es en ese sentido, en la negación de ese malestar que propicia el alterarse, que la diferencia no puede encontrar cabida, por lo que genera malestar, descontento o disconformidad, y que al ser configurado bajo las representaciones que el sistema admite sin espacio para lo propio o singular, enferma y despotencia, no conduce a nuevas maneras. En este sentido la fuerza vital esta sofocada, deprimida, desactivada, y se expresa como una intensidad que manifiesta una forma de desestabilización, que no encuentra representación, por eso Rolnik señala que tras este modo molar, subyace una brújula moral, en tanto que el portador del malestar es configurado desde una exterioridad como algo equivocado, desencajado, que “debe” ajustarse a lo permitido para volver ubicarse, la mayoría de las veces, sin considerar que ese malestar comunica algo, esto es, que el malestar es una fuerza que se expresa de manera molecular en tanto escapa a las representaciones impuestas desde afuera, pero que desde fuera se recibe como caótico y portador de violencia.

Dado que cada territorialización y desterritorialización es una frontera donde el malestar es moralizado, situado en el individuo y patologizando, la diferencia sería una marca que hace al cuerpo más dependiente desde la ficción de equivalencia configurándolo como enfermo. Pero para Rolnik, así como para Nietzsche, la enfermedad tiene un valor y es potencialidad, por lo que se trataría para estos autores, de configurar

perspectivas desde la consideración de aquella subjetividad despotenciada como punto de partida para rescatar esa diferencia o alteridad(es).

No-sujeto, no-lugar, no-historia: la no diferencia como línea de sombra

Este proceso de producción de subjetividades que como aquí hemos señalado, puede configurarse sacrificial anulando las alteridad(es), pone en evidencia que no se puede continuar hablando de los sujetos como “otros” ya que los sitúa como subalternos, puesto que esto presupone y vuelve a la lógica del uno. Así, toda diferencia debe ser siempre problematizada (Brah, 2024). Desde la perspectiva de Alberto Moreiras, la infrapolítica implicaría una relación con “el resto” que se da en una región infrapolítica de complejo abordaje. Muchas de las críticas y elementos considerados en este escrito han puesto de manifiesto, cómo efectivamente hay algo que subyace a esa subjetividad configurada en la modernidad, que muchas veces excede a dicha configuración o bien se retira completamente, para manifestarse como lo que Moreiras ha abordado como no-sujeto, señala:

Hay en nosotros y más allá de nosotros algo que excede abrumadoramente a la subjetividad incluyendo a la subjetividad del inconsciente. Y ese algo cuenta y cuenta fundamentalmente no solo en nuestra experiencia cotidiana, sino también si es que alguna vez podremos disponernos a formular algún pensamiento político que escape a las trampas del nihilismo pragmático y de la piedad humanista. (Moreiras, 2006, p.8).

Con esto, Moreiras refiere a la posibilidad de reflexionar sin estar encerrados por el subjetivismo moderno que encuentra sus raíces en la representación del yo que hasta aquí

se ha criticado. Como se ha señalado, este no-sujeto no es el otro que presupone al uno, es más bien un resto enigmático que se relaciona desde la posición de un no-lugar. Esta subjetividad como resto que es no-sujeto en Moreiras, se configura como una sombra oscura en la constitución del paradigma moderno, de modo que en la infrapolítica tal como es complejizada por este autor y que busca profundizar más allá del abordaje de Scott, resulta fundamental entender como horizonte de ese no-sujeto y no-lugar, la relación subalternidad–hegemonía que ha configurado a la subalternidad como resto indivisible de lo social, en el sentido de asignarle un significante situado en un lugar trascendental de articulación, que en tanto punto de captura se ha configurado como significante vacío, por lo que ese lugar de subalternidad implicaría mucho más que pensar la a los excluidos de la sociedad desde la relación inclusión-exclusión antes aludido, ya que justamente la subalternidad, se sostiene desde lo inédito de es ese no-lugar, que en tanto resto enigmático no ingresa a la relación de soberanía en la cual toda relación en la política moderna se hace posible, evidenciando el lugar de los no-sujetos como una constante producción histórica y no como un lugar asignado desde una dimensión trascendente. Es así como la negación de la diferencia, particularmente “hecha” a partir del establecimiento de un origen, pueden constituir elementos que funcionan como línea de sombra.

Ahora bien, esta presencia en el plano de lo infra señalada por Moreiras, se relaciona con un vuelco a la inmanencia ya defendida por Deleuze y Guattari en clave micropolítica. Para Moreiras, luego de la muerte de Dios no se trata de la necesidad de una nueva cuestión fundacional trascendente, sino que de la posibilidad de un comienzo “otro” respecto de las posibilidades fundantes en los distintos ámbitos de la vida. En el caso de

la política, específicamente la infrapolítica, lo que hay no es una nueva propuesta de sistema político sino que “una peculiar retirada y aparente abandono del campo político, tal retirada es compleja y todavía políticamente significativa” (Moreiras, 2020, p.80).

A partir de la presencia del no-sujeto y no-lugar como resto, la infrapolítica aparece gradualmente como una retirada que ofrece la posibilidad de habitar esa borradura, por lo que infrapolítica no es un concepto, no es una metodología, sino que al modo de la expresión de una alteridad, ella ocurre y nos dirige a la posibilidad de otro modo de ser en tanto excede toda posibilidad de tematización desde el marco de un pensamiento ético político moderno humanista. Con Moreiras se puede señalar que la infrapolítica es la diferencia de la política, un *alter* que posibilita la salida del vínculo nihilista depreciador de vida. En diálogo con la obra de María Zambrano, señala:

En la vida sin textura, vida sin ser, vida sin *Bíos*, solo accesible desde una relación abismada, en sí consecuencia necesaria de la afirmación de la muerte de Dios, se da la posibilidad y por lo tanto también la necesidad de la experiencia del último Dios, y así de una resacralización de la vida, y de su recuerdo. Recordar la vida, contra toda subjetivación biopolítica— es la reserva histórica de los vencidos en cuanto vencidos, y el principio infrapolítico de otra política, y así otro principio, un comienzo otro. Contra la soberanía de la subjetividad ontoteológica, una ateología política antisoberana (Moreiras, 2020, p. 36).

Esa “reserva histórica de los vencidos” que se constituye justamente en el gesto de habitar el lugar de los vencidos, se posiciona como el punto de inflexión infrapolítico para una relación política otra. Esto pudo constatarse cuando se abordó la perspectiva crítica construida desde los ECA, así como también al considerar la perspectiva feminista en el

marco del pensamiento decolonial fronterizo, y sin duda puede reconocerse en muchos otros modos de articulaciones que se desenvuelven desde esa zona infrapolítica.

Al igual que Deleuze y Guattari, Moreiras considera que a partir de la problematización en torno al sujeto moderno, liberal y soberano, y lo que queda de él como resto, pueden alterarse otros planos de la realidad accediendo al problema del origen, por eso influenciado por Heidegger, habla de una ontoteología que debe abandonarse, para hacer un viraje hacia una “ateología” y política “antisoberana”, puesto que situar la subalternidad en un ámbito trascendente que finalmente se revela como vacío, obedece a la imbricación entre esa voluntad teleológica y teológica que marcó a occidente durante la mayor parte del desarrollo de la filosofía y que se posicionaron como ejes relevantes del pensamiento político moderno.

Retomando el ejemplo de las militancias como uno de los modos de hacer *praxis* política, en Moreiras aparecen dos modos predominantes de ejercerlas durante la modernidad: una que avanza por voluntad de saturación y otra por voluntad de distancia, donde ambas implican un juicio respecto del mundo que en su *praxis*, aunque no lo busquen, terminan por reafirmar un esquema representacional del cual pretenden escapar. En el primer caso, la militancia se concentra en una explotación exhaustiva de sí mismo hasta llegar a un punto de saturación, donde hay un borramiento que podría darse cuando se asume por ejemplo, una subjetividad heroica. En el segundo caso, lo que hay es más bien una expulsión de sí hacia la nada, ya que el foco se pone en la distancia considerada como pérdida de la propia constitución de sí que es delegada a una trascendencia ciega, por lo que corresponde, según Moreiras, a una militancia identitaria y reaccionaria basada

en la insistencia y resistencia donde el sujeto sumido en el deseo, está capturado. Pero el problema de esta *praxis* política mediante militancias no radica en la militancia propiamente tal, sino que en el hecho de que ella es tributaria del yo soberano y se desarrolla dentro de un esquema representacional previo que en su configuración política ya está desbordado, en tanto la militancia es subjetiva neoliberal, enraizada en una política ontoteológica.

Pero la infrapolítica justamente convoca a una salida de tal esquema al intentar pensar un comienzo otro, que ya no replique el esquema dual producido entre víctimas e ídolos. Siguiendo a Zambrano, señala Moreiras que la modernidad habría tres modos característicos de hacer política que se encuentran conflictuados. Por una parte una mirada política que se conduce desde una demanda de poder donde el límite de la política estaría dado por la existencia del enemigo. Por otra parte, habría un modo político que estaría basado en una demanda por el reconocimiento, y finalmente una demanda democrática que exigiría una renuncia del poder; de modo que la modernidad se conformaría en una especie de negociación infinita entre estos tres modos políticos al modo de una continua aporía que sostendría el esquema sacrificial basado en la distinción entre víctimas y victimarios en la relación hegemonía-subalternidad. Para Zambrano, leída por Moreiras, este carácter aporético estaría dado porque estas maneras presuponen que la política es soberana y autónoma, cuando justamente ella es heterónoma y requiere modos que abandonen la estructura ontoteológica, para lo que se requiere una política contra la subjetividad soberana y contra la concepción de una estructura de mundo entendida como dominación, donde justamente el abandono de esta perspectiva ontoteológica, constituye

lo abismado que nos sitúa en la intemperie nihilista. Señala Moreiras: “justamente el reconocimiento de la nihilidad sería lo único no-nihílico” el nihilismo de la doble impostura muere y oprime. El nihilismo reconocido y consiente es, sin embargo, nihilismo infrapolítico. (Moreiras, 2020, p. 76).

Así la infrapolítica no es una política propiamente tal, sino una postura que abre a otras posibilidades, un gesto de alteridad política que posibilitaría escapar a esa relación abismada con la trascendencia, pero también, de la estructura sacrificial de la historia en un sentido inmanente, cuestión que ponen en evidencia la relevancia de reconocer el juego y las distintas configuraciones que pueden articularse entre una lógica sacrificial y lo que se ha desarrollado como expresiones de alteridad(es).

Consideraciones Finales

Las nociones de lógica sacrificial y de alteridad(es) tematizadas en esta tesis, son conceptos que en cada intento de abordaje exceden al pensamiento, por eso en este punto pareciera que son más las preguntas que las ganancias que quedan al intentar profundizarlas. De todos modos, resulta necesario esbozar la trayectoria con que se ha abordado las principales ideas a fin de dilucidar ganancias en la profundización en cada uno de los conceptos, así como también los nuevos desafíos.

En la escritura inicial de esta investigación se hizo referencia a la pregunta *¿Filosofía para qué?* De Ignacio Ellacuría, como un modo disruptivo de tensionar el desenvolvimiento de la misma en el marco de un mundo complejo y nihilista. Se desatacó la función social y liberadora de la filosofía que según se desarrolló, se vincula con la crítica de la lógica sacrificial y la profundización y diversificación de la noción de alteridad(es). Así Nepantla, lo fronterizo, la animalidad, la literatura menor, el pensamiento menor, los agenciamientos, devenir deseante, la ruptura desde el trance, lo carnavalesco y la risa, la danza y el cuerpo, la subversión de la lógica sacrificial y su dimensión no redituable, los feminismos, las coaliciones, las maternidades en resistencia, las militancias resignificadas, la memoria sacrificial como reparación, la diferencia cuestionada, las máscaras sacrificiales y lo dionisiaco, la subjetividad múltiple, el yo es otro, la amistad como “otro” en uno mismo, el *locus* fracturado y la vulnerabilidad, lo abigarrado, la singularización autopoética, lo infra y lo micro, el poder como potencia y la afirmación de fuerzas activas, lo decolonial y la desactivación del inconsciente-colonial

capitalístico, la apropiación del malestar, constituyen una heterogénesis de conceptos que en su devenir, hacen carne las alteridad(es). Con la escritura considerada como la posibilidad de un desplazamiento significativo, se propicia un tránsito y se posibilita una “entridad” que gana en alteridad(es). Este es a mi juicio uno de las principales contribuciones que resta de esta escritura, en tanto posibilidad de cristalizar cómo las alteridad(es) son constitutivas del mundo al punto de que siempre han estado como una presencia inédita que se activa en la medida que es experimentada, vivida, o que por voluntad se decide trabajar por un desplazamiento respecto del foco que estaba negando, oprimiendo, invisibilizando, subalternizando, por eso es que abordar estos temas desde la interpretación y la construcción de la perspectiva, es relevante.

Desde este punto de referencia es que se reconoce algunos elementos que en la línea de posibilitar alteridad(es) podrían considerarse como hallazgos investigativos.

Uno de ellos corresponde a la profundización de una orgánica en la filosofía de Nietzsche a partir del reconocimiento de una matriz sacrificial de la modernidad identificada por el autor, a partir de la cual resulta factible fortalecer la comprensión en torno a su filosofía. Por otra parte, el reconocimiento de una trayectoria posible sobre una filosofía de la alteridad nietzscheana encuentra relevancia justamente, no en la tematización de las alteridad(es), sino que en la consideración de que su filosofía sería una puesta en escena y una llamada convocante de las alteridad(es).

En segundo lugar y en relación con lo mismo, otro hallazgo en clave de apertura me parece que es la posibilidad de cartografiar y/o disputar una recepción latinoamericana del

pensamiento de Nietzsche que se posicione como un abordaje regional, que se reconoce desde la década de los 90` y que podría aglutinarse heterogéneamente, desde la acogida o respuesta a esa llamada convocante respecto de las alteridad(es).

En tercer lugar, se podría aludir a la profundización de la conciencia nihilista desde una perspectiva histórica, donde los sucesos del mundo van marcando la pauta en el sentido que esto permite evidenciar cómo el nihilismo se intensifica y arraiga con fuerza, en la medida que el sin sentido constituye un elemento que permite hacer carne las capturas y desterritorializaciones significantes, para producciones específicas de subjetividad. Esto es particularmente relevante porque nos remite al problema del sentido, por excelencia un elemento constitutivo del ámbito filosófico.

Otro aspecto enriquecedor tiene relación con la apertura que permite fortalecer la crítica fugando el resentimiento, la culpa, la vergüenza, pero sin olvidar las “marcas” o heridas constitutivas que tal acción implica, apropiándose del malestar como un ejercicio que permite transitar desde la consideración del poder como dominación al poder como potencia, “lo que pueden” las fuerzas activas. Esto es posible y realizable en la medida que además de la sensibilidad nihilista, contamos con la honestidad de otro concepto, el de los “agenciamientos” en el sentido de Deleuze y Guattari, en la medida que cristaliza que las condiciones del mundo no están dadas para concretar el deseo, sino que hay que “agenciárselas”, trabajar por su creación para posibilitar la propia *praxis* y construir la propia perspectiva. Desde ahí, disputar sentidos sacrificiales, componer nuevas formas y conceptos, propiciar aperturas, corresponden a una permanente tarea del pensamiento,

principalmente porque pensar desde esta perspectiva es habitar el “entre” y sostener la tensión para generar tránsitos, es decir re-sistir, pero también porque ese tránsito no se juega en un cambio de posición en la jerarquía o posicionamiento de una hegemonía, sino que justamente su potencia está en la posibilidad de fisurar y transgredir un esquema de valores en sentido nietzscheano.

Referencias Bibliográficas

Abbagnano, Nicola. (2004). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de cultura económica.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer El poder soberano y la nuda vida*. Antonio Gimeno Cuspiner (trad. Y notas). Valencia: Editorial Pre-textos.

Agamben, G. (2002) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Flavia Costa y Edgardo Castro (trad.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Alba Rico, Santiago. (2011). *Capitalismo y nihilismo Dialéctica del hambre y la mirada*. España: Akal.

Anzaldúa, Gloria. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Carmen del Valle (trad.). España: Capitán Swing.

Anzaldúa, Gloria. (ed.). (1990). *Making faces, making soul. Haciendo caras. Creative and critical perspectives by Feminists of colors*. USA: aunt lute books.

Anzaldúa, Gloria. (1988). Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). USA: Ism Press.

Arellano-Escudero, Nelson y Castro-Serrano, Borja. (2022). *Entrelazamientos deseantes. La intervención en lo social y sus puntos de referencia*. Chile: Nadar ediciones

Aurenque, Diana. (2018). Nietzsche y su “Ética de la amistad”: con y contra la tradición. En *Universum* Vol.33, N°2 pp. 75-95. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762018000200075>

Ávila Gaitán, Iván Darío. (2017). El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.27: 339-351. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.454>

Ávila, Remedios. (2005). *El desafío del nihilismo La reflexión metafísica como piedra del pensar*. España: Trotta.

Bajtín, Mijaíl. (1971). Carnaval y literatura. En *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, n° 129, pp. 311-339.

Baquedano Jer, Sandra. (2021). El suicidio por causa ontológica: el caso de Mainländer. En *Tópicos*, n° 41, pp. 1-18. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i41>

- Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Albino Santos Mosqueira (trad.) España: Editorial Paidós.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas la modernidad y sus parias*. Pablo Hermida Lazcano (trad.). España: Editorial Paidós.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru (trad.) México: Fondo de cultura económica.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (3ª ed.). Roberto Blatt (trad.). España: Taurus.
- Bidaseca, Karina. (2014). “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones”. En *Estudios Feministas*, Florianópolis, 22(3). pp 953-964, setiembre-diezembro. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/34569>
- Boitano, Ángela. (2021). “Preferiría no morir”: las paradojas del suicidio hetero-referido. En *Suicidio y salud mental desde una perspectiva filosófica*, *Mutatis Mutandis Revista internacional de filosofía*.
<https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/308>
- Brah, Avtar. (2004) Diferencia, diversidad, diferenciación. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. España: Traficantes de sueños.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. Bernardo Moreno Carrillo (trad.). México: Paidós.
- Camargo, R. (2015). Para una crítica de la violencia (divina): notas sobre una (re)inscripción política. En *Revista Latinoamericana* Vol. 14, Nº 42, pp. 305-323. <https://journals.openedition.org/polis/11362>
- Candia Gajá, Andrea. (2014). Recordar para construir. La memoria como elemento creador. En *Pacarina del Sur Revista de pensamiento Latinoamericano*. [En línea], año 5, núm. 19, abril-junio, 2014. ISSN: 2007-2309. <http://pacarinadelsur.com/nuestra-america/mascaras-e-identidades/951-recordar-para-construir-la-memoria-como-elemento-creador>.
- Carrasco, Eduardo. (2008). *Nietzsche y los judíos Reflexiones sobre la tergiversación de un pensamiento*. Chile: editorial Catalonia.
- Carrasco, Eduardo. (2002). *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Chile: Editorial Universitaria.
- Carrasco, Eduardo. (2010). *El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre*. Chile: Editorial Universitaria.

Carrera, Silvia. (2003). Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas. En *Invenio*, vol. 6, núm. 10, pp. 91-105 Universidad del Centro Educativo Latinoamericano Rosario, Argentina.

Castro-Serrano, Borja. (2018). *Resonancias políticas de la alteridad Emanuel Lévinas y Guilles Deleuze frente a la institución*. Chile: Nadar ediciones.

Castro, Edgardo. (2008), Biopolítica de la soberanía al gobierno. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIV N° 2, 187-205.

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comp.), (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Cerruti, Pedro. (2010). El sacrificio como matriz jurídico-política: Crítica del fundamento biopolítico de la comunidad. En *Revista Pléyade* n°5.

Cortez, David. (2019). Nietzsche, Zaratustra y subjetividad en los Andes. En *Ideas y Valores*, vol. LXVIII, núm. 170, 2019, pp. 59-73, DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.61201>

Cragolini, Mónica. (2022). Curso Libre: Tres modos de pensar la cuestión de lo espectral desde la alteridad en la obra de Jacques Derrida: lo otro, las artes, los animales. Facultad de letras y ciencias humanas en Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú. Formato virtual.

Cragolini, Mónica. (2021). *Vivir de la sangre de otro. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*. Editorial Vera Cartonera.

Cragolini, Mónica. (2016). *Moradas nietzscheanas Del sí mismo, del otro y del entre*. La Cebra.

Cragolini, Mónica. (2016b). Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el <<hombre>>. En *Sobre Así habló Zaratustra, Estudios Nietzsche*, Núm. 16.

Cragolini, Mónica. (2014). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Argentina: Ediciones La Cebra.

Cragolini, Mónica. (2015). <<Animula, vagula, blandula>>, o sobre el alma perdida en los animales. En *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*. Vol2, n°18, pp. 317-329.

Cragolini, Mónica. (2014) Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* vol. 2

Cragolini, Mónica. (2012a). Las humanidades en la época del poshumanismo. En *Revista Espacios de crítica y producción*, n°48, pp 9-14.

Cragolini, Mónica. (2009). Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal. En *Estudios Nietzsche* Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche, n°9.

Cragolini, Mónica. (2005). Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo. En *El problema económico: yo-ello-súper yo-síntoma*. Argentina: Imago Mundi.

Cuadernos médico-sociales, CMS. (2019). Salud y ambiente. Geografías en sacrificio. Vol. 59, N°1. <https://cuadernosms.cl/index.php/cms/issue/view/10>

Da Silva, Divino. (1999). Horkheimer leitor de Nietzsche. Em *Cadernos Nietzsche*, 7, p. 41-53.

Da Silva, Ivo Junior. (2019). Notas sobre a recepção de Nietzsche no Brasil Lebrun e os operadores teóricos. Em *Cadernos Nietzsche* 30, pp121-134. <https://doi.org/10.34024/cadniet.2012.n30.7743>

De la Aldea, Elena. (2014). Subjetividad heroica El salvador ante la catástrofe. En *Los talleres cuidar al que cuida*. Argentina: editorial Los talleres.

De la Aldea, Elena. (2015). Pensar sin urgencia. Continuando con la subjetividad heroica. En *Los talleres cuidar al que cuida*. Argentina: editorial Los talleres.

Deleuze, Guilles. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Carmen Artal (trad.). Argentina: Anagrama.

Deleuze, Guilles y Guattari, Félix. (2008). *Kafka por una literatura menor*. Jorge Aguilar Mora (trad.). México: Ediciones Era.

Deleuze, Guilles y Guattari, Félix. (1994). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. José Vázquez Pérez (trad.). España: Pre-textos.

Derrida, Jacques. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (trads.). España: Editorial Trotta

Detienne, Marcel. (1997). *Dioniso a cielo abierto* (2ª ed.). Margarita Mizraji (trad.). España: Gedisa editorial.

Drews, Pablo. (2014). Nietzsche no Uruguai, 1890-1910. En *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.35, pp. 183-202. <https://doi.org/10.1590/S2316-82422014000200021>

Dufourmantelle, Anne. (2022). *La mujer y el sacrificio desde Antígona hasta nuestros días*. Karina Macció, Emanuela Dunand y Fernanda Restivo (trads.). Argentina: Nocturna Editora.

- Dussel, Enrique. (1994). 1492 *El encubrimiento del otro: hacia el mito del origen de la modernidad*. Bolivia: Facultad de humanidades y ciencias de la educación, Universidad Mayor de San Andrés, UMSA. CLACSO.
- Ellacuría, Ignacio. (2001). Filosofía ¿para qué? En *Escritos filosóficos*, vol. 3. San salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, Ignacio. (1985). La función liberadora de la filosofía. En *ECA: Estudios Centro Americanos*, 40 (435-436), 45-64.
- Esquivel Marín, Sigfredo; Eumir Martínez, Gerardo; Ibarra, Jorge Ignacio. (2019). El (auto) sacrificio en la actualidad. Relecturas desde Lacan, Deleuze, Byung Chul-Han. En *Reflexiones Marginales*, 53.
- Espinoza Lolas, Ricardo. (2022). Presentación Nietzsche Today. En Nietzsche Today. En *Enrahonar*, vol. 68, pp. 7-16. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1448>
- Esposito, Roberto. (2011). *Bíos Biopolítica y filosofía*. Carlo Rodolfo Molinari Marotto (trad.). Argentina: Amorrortu editores.
- Esposito, Roberto. (2012). *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Carlo Rodolfo Molinari Marotto (trad.). Argentina: Amorrortu editores.
- Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario Críticas feministas al marxismo*. María Aránzazu Catalán Altuna (trad.). Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2012). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz (trads.). Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2010). *El Calibán y la bruja Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trads.). Traficantes de sueños.
- Fink, Eugen. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Alberto Ciria Cosculluela (trad.) España: Herder editorial.
- Foucault, Michel. (2006), *Seguridad, territorio y población (1977-1978)*. Horacio Pons (trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Franco Souza, Cláudia. (2015). Friedrich Nietzsche & Alberto Caeiro: paganismo e linguagem. En *Cadernos Nietzsche* Núm. 36, n.1, p. 245-265.
- Frey, Herbert. (2007). *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte del vivir*. México: UDLA/ Miguel Ángel Porrúa.

- Frezzatti, Wilson. (2021). Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. Em *Cadernos Nietzsche* 10, p. 3-10.
- Galindo, María. (2022). *Feminismo bastardo*. Chile: Editorial USACH.
- Gambetta, Diego. (2009). *El sentido de las misiones suicidas*. España: Fondo de cultura económica.
- García Granero, Marina. (2022). La presencia del nietzscheanismo en la biopolítica contemporánea, en *EnraHonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 68, 2022 91-117, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1412>
- García Mancilla, Carlos David. (2022). Pesimismo e individualidad. Breve exploración sobre los fundamentos del pesimismo en el pensamiento moderno. En *Cuadernos de pesimismo Revista de Filosofía*. Vol. 1.
- Giorgi, Gabriel. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. España: Eterna cadencia.
- Girard, René. (2012). *El sacrificio*. Clara Bonet Ponce (trad.). España: Editorial Encuentro.
- Girard, René. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Joaquín Jordá (trad.). España: Editorial Anagrama.
- González, Anahí Gabriela. (2019). Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía. En *Ágora papeles de filosofía*. Vol. 38. Nº1.
- González, Anahí Gabriela. (2021). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Vol 6, pp. 123-146.
- Guattari, Félix: Rolnik, Suely. (2021). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Florencia Gómez (trad.). Argentina: Tinta limón ediciones.
- Guattari, Félix. (1998). *El devenir de la subjetividad. Conferencias, entrevistas, diálogos* (Chile, 1991). Cristóbal Santa Cruz (trad.). Chile/Venezuela: Dolmen ediciones.
- Han, Byung-Chul. (2013). *Topología de la violencia*. España: Herder.
- Holzappel, Cristóbal. (2015). *Argumentación y proyección de mundo*. Chile: editorial Universitaria.
- Hooks, Bell. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. España: Traficantes de sueños.

- Hopenhayn, Martín. (1998). Violencia delictiva y violencia política. En *El devenir de la subjetividad. Conferencias, entrevistas, diálogos (Chile, 1991)*. Cristóbal Santa Cruz (trad.). Chile/Venezuela: Dolmen ediciones
- Hopenhayn, Martín. (1997). *Después del nihilismo De Nietzsche a Foucault*. España: Andrés Bello editorial.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. (2018). *Dialéctica de la Ilustración Fragmentos filosóficos*. España: Trotta.
- Horkheimer, Max. (1974). La función social de la filosofía. En *Teoría Crítica*. Argentina: Amorrortu.
- ILECA (2017a) *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. (Libro digital).
- ILECA (2017) *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales (Libro digital).
- Jara, José. (1994). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Ántrophos Editorial.
- Karmy, Rodrigo. (2020). Velocidades mutantes, Aceleración. En *ficción de la razón*.
- Karmy, Rodrigo. (2017). La religión capitalista. En *Revista de cultura y política latinoamericana La raza cómica*. <https://razacomica.cl/sitio/2017/09/20/la-religion-capitalista/>
- Karmy, Rodrigo. (2015). Milagro. En *El ABC del neoliberalismo*. Mary Luz Estupiñán Serranos (ed.). Chile: editorial Communes. Libro digital.
- Karmy, Rodrigo. (2005). Violencia mítica y vida desnuda en el pensamiento de W. Benjamin. En *A parte Rei. Revista de filosofía*
- Kofman, Sarah. (2003). *El desprecio de los judíos Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*. Isidro Herrera (trad.). Francia: Arena libros.
- Lazzarato, Maurizio. (2021). *El capital odia a todo el mundo Fascismo o revolución*. Argentina: editorial Eterna Cadencia.
- Lazzarato, Maurizio. (2013). *La fábrica del hombre endeudado Ensayo sobre la condición neoliberal*. Argentina: Amorrortu editores.
- Lemm, Vanessa. (2020). *Homo natura Nietzsche, philosophical antropology and biopolitics*. Edimburg: University Press.

- Lemm, Vanessa. (2016). La filosofía vegetal de Nietzsche. En *La cuestión animalista*, Nicolás Ávila Gaitán (ed.). pp 151-172. Colombia: Ediciones desde abajo.
- Lemm, Vanessa. (2015). Nietzsche y la biopolítica: Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico, en *Ideas y Valores* 64, n.º 158, 223-248, <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.49433>
- Lemm, Vanessa. (2014). *Nietzsche y el devenir de la vida*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Lemm, Vanessa. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Lemm, Vanesa. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago, Chile: ediciones UDP.
- Levins, Aurora. (2004). Intelectual orgánica certificada. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. España: Traficantes de sueños.
- Lorca, Jorge. (2020). *La risa de los cínicos Variaciones estéticas en torno a las figuraciones del cinismo*. Chile: A89 Ediciones.
- Lugones, María. (2021). Hacia metodologías de la decolonialidad. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo III. CLACSO.
- Lugones, María. (2021a). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Argentina: Ediciones del Signo.
- Lugones, María. (2010b). Hacia un feminismo descolonial. En *Hypatia*, vol. 25, Nº 4, (trad.) Gabriela Castellanos. pp. 105-119.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula rasa*, Nº 9 pp. 73-101.
- Llanos Arriagada, Carolina. (2020). Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida. En *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales*, Año 7, vol. I. Dossier Cartografías (im)posibles en torno a lo poshumano, la crítica de lo humano y el problema de la animalidad. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/165>
- Llanos Arriagada, C. E. y Bravo Montero, K. A. (2020). El migrante como mensajero de nuestro tiempo: sacrificio y fractura como causas de la situación de calle. *Revista Colombiana de Sociología*, 43(2), 91–107. <https://doi.org/10.15446/rsc.v43n2.82574>
- Mainländer, Philipp. (2021). *La filosofía de la redención Philipp Mainländer 1876*. Sandra Baquedano Jer (ed. Y trad.). Argentina: Fondo de cultura económica.

- Marques, Ant3nio. (2013). Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distin33o entre o Ich e o Selbst. Em *Cadernos Nietzsche* 32, pp. 263-279. <https://doi.org/10.1590/S2316-82422013000100011>
- Marton, Scarlett. (2017). *Nietzsche y "la nueva concepci3n del mundo"*. Pablo Olmedo (trad.). Argentina: Editorial Las Brujas.
- Marton, Scarlet. (2012). GEN - uma experi3ncia de forma3o. Em *Cadernos Nietzsche* 30, pp. 303-319. <https://doi.org/10.34024/cadniet.2012.n30.7750>
- Marton, Scarlett. (2009). Do dilaceramento do sujeito 3 plenitude dionis3aca. Em *Cadernos Nietzsche*, 25, pp. 53-81. <https://doi.org/10.34024/cadniet.2009.n25.7792>
- Mauss, Marcel y Hubert, Henry. (2010). *El sacrificio Magia, Mito y Raz3n*. Argentina: Las cuarenta.
- Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett. (2017). *La frontera como m3todo o la multiplicaci3n del trabajo*. Ver3nica Hendel (trad.). Traficantes de sueos.
- Michelson, Constanza. (2022). Hasta que valga la pena vivir. Ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo (4^a ed.). Chile: Editorial Planeta, Paid3s.
- Moreiras, Alberto. (2020). *Infrapol3tica instrucciones de uso*. Espaia: La oficina ediciones.
- Moreiras, Alberto. (2006). *L3nea de sombra. El no sujeto de lo pol3tico*. Chile: Palinodia.
- Ngozi Adichie, Chimamanda. (2018). *El peligro de la historia 3nica*. Cruz Rodr3guez Juiz (Trad.). Random House.
- Niemeyer, Christian. (2012). *Diccionario Nietzsche Conceptos, obras, influencias y lugares*. Iv3n de los R3os, Sandra Santana, Jos3 Luis Puertas y Jos3 Planells (trads.). Espaia: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). *Obras Completas, Volumen IV Obras de Madurez II y complementos a la edici3n*. Diego S3nchez Meca (ed.) SEDEN. Espaia: T3cnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2014). *Obras Completas, Volumen III Obras de Madurez I*. Diego S3nchez Meca (ed.) SEDEN. Espaia: T3cnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Obras Completas, Volumen II Escritos Filol3gicos*. Diego S3nchez Meca (ed.) SEDEN. Espaia: T3cnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Fragmentos p3stumos (1882-1885) Volumen III*. Diego S3nchez Meca (ed.) SEDEN. Espaia: T3cnos

- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Fragmentos póstumos (1875-1882) Volumen II*. Diego Sánchez Meca (ed.) SEDEN. España: Ténos
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *El Anticristo Maldición sobre el cristianismo*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). España: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *La genealogía de la moral Un escrito polémico*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). España: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2012). *Más allá del bien y del mal Preludio de una filosofía del futuro*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2012). *Así habló Zaratustra Un libro para todos y para nadie*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). España: Alianza editorial.
- Nietzsche Friedrich. (2012). *El nacimiento de la tragedia o Gracia y el pesimismo*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). España: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Ecce Homo Cómo se llega a ser lo que se es*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). España: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Obras Completas, Volumen I Escritos de juventud*. Diego Sánchez Meca (ed.) SEDEN. España: Ténos.
- Nietzsche, Friedrich. (2010). *Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I*. Diego Sánchez Meca (ed.) SEDEN. España: Ténos.
- Nietzsche, Friedrich. (2010). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. España: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889) Volumen IV*. Diego Sánchez Meca (ed.) SEDEN. España: Ténos.
- Nietzsche, Friedrich. (1990) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. José Jara (trad. Y ed.) Caracas: Monte Ávila Editores
- O' Gorman, Edmundo. (2021). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de cultura económica.
- Otto, Walter F. (2006). *Dionisio Mito y culto*. España: Siruela.
- Palacio, Martha. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*. España: Gedisa.
- Palacio, Martha. (2019). Frontera, vulnerabilidad y solidaridad. Algunas notas desde el trabajo de gloria Anzaldúa. En *Éxodos y geopolíticas*, Valerio Roco Lozano (coord.). Dikynson.

- Paz, Octavio. (1990). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura económica.
- Penchaszadeh, Ana Paula. (2011). *Política y hospitalidad Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Argentina: Eudeba ediciones.
- Pessoa, Fernando. (2019). *Yo es otros*. Rodolfo Alonso (ed. Y trad.). Chile: Colección Poesía, Universidad de Valparaíso.
- Pessoa, Fernando. (2015). *El malestar del presente. Escritos de Antonio Mora*. Mario Cámara (ed. Y trad.). Argentina: El cuenco de plata/extraterritorial.
- Pessoa, Fernando. (1986). *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*. Ángel Crespo (ed. Y trad.). Chile: Seix Barral.
- Pezzetta, Silvina. (2023) ¿Pueden los animales tener derechos si no pueden contraer obligaciones? Animales sujetos y ciudadanos. En Mutatis Mutandis Revista Internacional de Filosofía, Número especial Proceso Constituyente ¿cuáles conceptos político-filosóficos para cual constitución? *En Mutatis Mutandis Revista Internacional de Filosofía* 20 (1), pp. 33-46
<https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/454>
- Pezzetta, Silvina. (2020). El giro animal: impacto y desafíos para el derecho latinoamericano. En *Revista chilena de derecho animal*. Núm. 1 pp. 29-36.
- Pezzetta, Silvina- (2018). Los animales no humanos: igual consideración moral, derechos animales y ciudadanía. Aportes para una teoría y una práctica jurídica no especistas. En *Anima Animalia: El animalismo o el coraje de devenir otro*. Argentina: editorial Latinoamericana especializada en Estudios Animales, con el apoyo de ILECA.
- Quintana, Laura. (2010). Siempre eres otro. En *Nietzsche y el devenir de la vida*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Quijano, Aníbal. (2020). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Aníbal Quijano Antología Esencial. Cuestiones y horizontes De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Red Chilena contra la violencia hacia las mujeres. (2021). *Violencia estructural: Intersecciones (in)visibles*. Chile: Fundación Heinrich Böll.
- Ribeiro, Nuno. (2010). Heteronímia e Perspectivismo. “Espacio literario” e multiplicidade de estilos nos pensamentos de Nietzsche e Pessoa. Em *Cadernos Nietzsche* Núm. 26. 155-176.
- Rojas, Mauricio. (2018). Nietzsche, la producción de la memoria. Deuda, memoria, cuerpo. En *Otro siglo*, vol. 2, N°1. DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.1322871>

- Rojas, Sergio. (2020). *Tiempo sin desenlace*. Chile: Sangría.
- Rojas, Sergio. (2019). Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente. En *Otro siglo*, vol. 3, N°2. DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3596851>
- Rojas, Sergio. (2019). Bajo el mundo hay un planeta. *Revista (Cuatrotreintaitrés)* número 2 (pp. 36-47), Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile.
- Rolnik, Suely. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Krauss (trad.). Argentina: Tinta Limón.
- Ruiz- DelaPresa, Javier. (2007). *Alteridad. Un recorrido filosófico*. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Sabino, Juan Pablo. (2017). *Espejos nietzscheanos “entre” subjetividad y comunidad*. Libro electrónico.
- Safranski, Rüdiger. (2010). *Nietzsche Biografía de su pensamiento*. Raúl Gabás (trad.). España: Tusquets editores.
- Salomé, Lou Andreas. (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Luis Fernando Moreno Claros (trad.). España: Editorial Minúscula.
- Sánchez Meca, Diego. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. España: Técnos.
- Sánchez Meca, Diego. (2004). *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. España: editorial Síntesis.
- Sánchez Meca, Diego. (1989). *En torno al superhombre*. España: Editorial Ántrophos.
- Sánchez, Sergio. (2020). Apuntes sobre la primera recepción de Nietzsche en Hispanoamérica: Darío, Rodó, Reyles. En *Estudios Nietzsche*, 20, pp. 87-106 Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN).
- Sánchez, Sergio. (2013). Nietzsche no Rio da Prata (1900-1950). Em *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, pp. 61-88. <https://doi.org/10.1590/S2316-82422014000200021>
- Sandel, Michel J. (2021). *La tiranía del mérito ¿Qué ha sido del bien común?* Albino Santos Mosquera (trad.). España: Debate editorial.
- Santos-Hecerg, José. (2013). *Conflicto de Representaciones América latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, Arthur. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. Roberto R. Aramayo (trad.). España: Fondo de Cultura Económica.

- Scott, James C. (2004). *Los dominados y el arte de la Resistencia. Discursos ocultos*. Jorge Aguilar Mora (trad.). México: Ediciones ERA.
- Sommer, Andreas (2017). *Nietzsche un die Folgen*. Alemania: J.B. Metzler.
- Stolcke, Verena. (2009). Los mestizos no nacen sino que se hacen. En *Avá. Revista de Antropología*, núm. 14, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.
- Spivak, Gayatri. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Manuel Asensi Pérez (ed. Y trad.) España: MACBA
- Tiqun. (2013). La hipótesis cibernética. En <https://tiqunim.blogspot.com/2013/01/cibernetica.html>
- Turner, Víctor, W. (1985). Liminality, Kabbalah, and the media. En *Religion* 15, pp. 205-217.
- Turner, Víctor W. (1988). *El proceso ritual Estructura y antiestructura*. Beatriz García Ríos (trad.). España: Taurus.
- Urzúa, Sergio. (2021). La huelga de hambre como dispositivo performático de una muerte autoimpuesta. En *Suicidio y salud mental desde una perspectiva filosófica*, Mutatis Mutandis Revista internacional de filosofía. <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/309>
- Valverde Sánchez, Sergio. (2002). Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones. En *Revista de Estudios*, Universidad Costa Rica. No. 16, pág. 83-98.
- Vernant, Jean Pierre. (2000). *El universo, los Dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Joaquim Jorda (trad.). España: Editorial Anagrama.
- Vernant, Jean Pierre. (1985). *Mito pensamiento en la Grecia antigua*. Juan Diego López Bonilla (trad.). España: Ed. Ariel.
- Vidaurrazaga, Tamara y Robles, Javiera. (2021). La muerte cotidiana: militancia femenina y lucha armada en Chile, el MIR y el FPMR (1970-1990). En *Revista de Humanidades*, vol. 43, 173-210.
- Vidaurrazaga, Tamara. (2020). El No Lugar de la militancia femenina en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR. En *Izquierdas*, 49, 866-891.
- Vidaurrazaga, Tamara y Ruiz, María Olga. (2018). Sacrificio, pureza y traición en el movimiento de izquierda revolucionaria. En *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n° 35, 29-44.

Vidaurrezaga, Tamara. (2015). Subjetividades sexo genéricas en mujeres militantes de organizaciones político-militares de izquierda en el cono sur. En *La ventana*, núm. 41, 8-34.

Vidaurrezaga, Tamara. (2007). *Mujeres en rojo y negro. Memoria de tres mujeres miristas (1971-1990) Cristina Chacaltana, Arinda Ojeda y Soledad Aránguiz*. Argentina: Ediciones América libre.

Villacañas, José Luis. (2020). Conferencia Nietzsche en su contexto Centro de estudios filosóficos/UCM. México.

Volpi, Franco. (2005). *El nihilismo*. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo (trads.) Argentina: Editorial Bibliós.

Young, Robert. (2010) ¿Qué es la crítica poscolonial? En *Pensamiento Jurídico*, No. 27, Bogotá, pp. 281-294

Sitios web consultados

<https://gloriaeanzaldua.com/>

<http://www.nietzsche-news.org/6139/>

<http://estudiosnietzsche.org/>

<https://www.instantesyazares.com.ar/>

<https://gen-grupodeestudiosnietzsche.net/>