



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DEL DERECHO

LOS MOMENTOS DE LA RESISTENCIA UNA LECTURA DE LO POLÍTICO COMO DESOBEDIENCIA

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

NICOLÁS RIED SOTO

Profesor guía:
Ricardo Camargo Brito

Santiago de Chile
2016

LOS MOMENTOS DE LA RESISTENCIA

Una lectura de lo político como desobediencia

Nicolás Ried

2016

*A mi madre,
a quien no obedecí en momento alguno*

“Estos son malos tiempos.
Los hijos han dejado de obedecer a sus padres
y todo el mundo escribe libros”
— Cicerón

LOS MOMENTOS DE LA RESISTENCIA	
0a. Los momentos de la resistencia	7
1. Momento jurídico	16
1a. Reivindicación	17
1b. Revolución	27
1c. Terrorismo	40
2. Momento ético	48
2a. <i>Antígona</i> de Sófocles	49
2b. <i>Salò, o los 120 días de Sodoma</i> de Pier Paolo Pasolini	61
2c. <i>Estrella distante</i> de Roberto Bolaño	72
3. Momento estético	80
3a. Desujeción	81
3b. Subjetivación	87
3c. Mutación	97
0b. Post	112
Bibliografía	113

LOS MOMENTOS DE LA RESISTENCIA

Toda teoría del derecho mira desde la obediencia, pues al ser su pregunta principal una por los elementos que definen al derecho, la obediencia a las normas es un elemento principal. En otro plano, cualquier teoría normativa jurídica da forma al mundo contra toda desobediencia, pues se plantea desde el punto de vista de la obediencia a las normas. Ese mundo que se mira desde el ojo de la obediencia tiene a la desobediencia, la insumisión, la rebeldía como algo que está más allá del orden, más allá de la comunidad organizada que se da normas, en definitiva: es aquello que está más allá de lo político. Para que la desobediencia tenga sentido en una comunidad organizada debe ser sometida, ordenada, canalizada a través de instituciones, prácticas o ritos que la normalicen. Es así como existe el derecho de resistencia, la huelga regulada, el derecho de protesta, la legítima defensa. Sin embargo, ¿podemos pensar la desobediencia como un elemento que forma parte de lo político, de una manera no excepcional? ¿Podemos pensar la normatividad en la desobediencia? Y más radicalmente, ¿podemos pensar un modo de comprender lo político cuyo elemento constitutivo sea la desobediencia? El objeto de este texto es mostrar que lo político no solamente tiene una relación con, sino que es constituido por la desobediencia. Esa forma de la desobediencia, entendida en su forma política específica, la llamaremos *resistencia*. Por lo anterior, la tesis aquí sostenida es que hay escenas en que la desobediencia, como resistencia, no sólo forma parte de lo político, sino que lo constituye, algo contrario a las hipótesis que presentan la desobediencia como un elemento extraño a lo político o bien una excepción dentro de lo mismo.

Para estos efectos, debemos comprender *lo político* de una manera específica, según un debate determinado, no como aquella esfera autónoma de lo social que los autores de la modernidad equiparan con la esfera del arte, la de la moral o la de la ciencia; tampoco como aquel espacio en que funcionan las instituciones que resuelven deliberativamente los asuntos públicos; finalmente, no como el objeto de la ciencia política, esto es como aquella cosa que se mide en encuestas, estudios y estadísticas que muestran el nivel óptimo del buen gobierno según los expertos. “Lo político” es un término que ha estado en disputa al menos desde los años 90’, considerando tal discusión como una que es tanto política como

universitaria, editorial y académica. Por cierto, es una discusión que podemos remitir hasta la obra de Aristóteles, pero tras una recuperación de la obra de Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, algunos autores y autoras proclamaron el “retorno de lo político”, diferenciándolo del de “la política”.¹ Surge así un debate que pone en juego el concepto de lo político desde diversas perspectivas y campos semánticos: la recuperación del concepto griego de *polis*, del de *polemos*, la inscripción del *antagonismo* en el debate, la producción del concepto de acontecimiento, la entrada del psicoanálisis social, la conjunción entre la obra de Heidegger y la tradición francesa, las prácticas de la teoría *queer*, el activismo, la relación entre estética y política, y el retorno a las democracias en los países latinoamericanos, fueron operaciones en el plano fáctico que permitieron la problematización del concepto. Es así como obras contemporáneas y que forman parte de discusiones locales han recuperado el debate a propósito de cuestiones específicas: la traducción en Chile que en 2006 se publicara en la editorial LOM de *Política, policía, democracia* de Jacques Rancière, coincidiendo con la llamada “revolución pingüina”, conjunto de protestas encabezadas por los y las estudiantes y que tomarán forma en la ciudadanía en su conjunto;² la compilación de ensayos que hicieran Miguel Ruiz Stull y Miguel Vatter en 2011, coincidiendo con la segunda ola de manifestaciones estudiantiles y ciudadanas en Chile;³ la obra recopilatoria de ensayos que publicara Ricardo Camargo en 2014, sobre la resaca de las olas anteriores, bajo el nombre *Repensar lo político*.⁴ La reflexión que aquí se presenta es también situada en ese contexto de manifestaciones y protestas que mostraron que hay un modo de comprender la desobediencia como operación constitutiva de lo político, antes que como un efecto externo o un elemento ajeno de la comunidad.

La comprensión sobre la que aquí trabajamos se muestra en la selección de momentos en que la resistencia se presenta como elemento que da forma a las prácticas comunes. Sobre lo político hay un desacuerdo semántico profundo, no en el sentido en que la filosofía del lenguaje comprendería un problema lingüístico: el desacuerdo sobre lo político, es un desacuerdo sobre las concepciones de *lo político*, que no puede ser

¹ Una detallada reconstrucción del debate en CAMARGO, Ricardo. “Rethinking the political”. En: *The new centennial review*. N. 1, Vol. 13. 2013.

² RANCIÈRE, Jacques. *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM. 2006 [1998].

³ RUIZ STULL, Miguel; VATTER, Miguel (comps.). *Política y acontecimiento*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica. 2011.

⁴ CAMARGO, Ricardo. *Repensar lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo. 2014.

clausurado o consensuado, dado que la disputa por su definición es la práctica humana en comunidad, es la historia misma de la humanidad. Lo político es aquel concepto clave que se ubica en el límite del mundo, en el límite del lenguaje: definir lo político significa definir el mundo, por lo que no es un desacuerdo lingüístico ordinario, es el desacuerdo por excelencia, aquel que no puede terminar porque implica dar forma al mundo y el mundo cambia. Así, cada definición de lo político es una definición del mundo, y cada definición del mundo es una interpretación sobre ese mundo, a la vez que la constitución del mismo: es una interpretación porque es una entre muchas y es la constitución porque aquella que logre primar le dará forma. De esta manera, el desacuerdo semántico profundo que es *lo político*, es un desacuerdo sobre lo que él mismo significa, esto es: sobre lo que nosotros mismos somos como comunidad, sobre nuestro orden, sobre nuestra forma de obedecer. Lo político, por tanto, no sólo es un desacuerdo, sino también una disputa. Una disputa que se da en cada elemento constitutivo del mundo: *una disputa por las palabras, los conceptos y las imágenes*. Estos elementos conforman un momento determinado de lo que somos en tanto comunidad, son los elementos que tenemos en común para organizarnos de manera colectiva. Lo político, por tanto, es una disputa que produce momentos, o en otras palabras: que produce su propio tiempo. Ese tiempo que es producido por la batalla que es lo político es una manera de desobedecer a todo otro tiempo, a no respetar ningún grado de acuerdo, a resistir a todo orden, porque el momento en que el concepto de lo político sea definido de una vez y para siempre estaremos frente al abismo que es el fin del mundo, ya que el acuerdo sobre aquello que es esencialmente una disputa significa una anulación de las prácticas comunes que hacen de lo humano una identidad con sentido.

Por ello, la desobediencia no sólo forma parte de lo político, sino que es aquello que lo constituye. La desobediencia en su forma específica de resistencia, forma parte de esa disputa que es lo político, ya que se presenta como la contracara de un orden específico: “resistencia” aquí es un término que cobra el tono específico de *prácticas de resistencia*, es decir una multiplicación de la desobediencia o una desobediencia múltiple. Desde la definición que nos diera Michel Foucault del poder, como aquella situación estratégica

compleja cuyo anverso es la resistencia,⁵ los intentos por definir lo que es la resistencia han proliferado exponencialmente, siempre en el sentido de prácticas de resistencia o políticas de la resistencia. El análisis del poder coincide con el análisis de la obediencia, ¿pero qué ocurre al enfocarnos en la esquina de la desobediencia? Uno de los lemas que podemos obtener de la cita a Foucault es que donde hay poder hay resistencia, significa también que el modo en que se presente el poder será el modo en que se presentará la resistencia.

En la traducción al castellano que se hiciera de una entrevista de 1971 a Michel Foucault se excluye un fragmento, que en la versión anglógrafa dice:

“What we need [...] is a political philosophy that isn't erected around the problem of sovereignty, nor therefore around the problems of law and prohibition. We need to cut off the King's head: in political theory that has still to be done”.⁶

El llamado no es a abandonar la analítica del poder, sino a complementar ese análisis con la perspectiva crítica del reconocimiento de prácticas de resistencia. Así, se asocia intrínsecamente la idea de poder con la de resistencia, implicando que la tarea política principal ya no es solamente develar e identificar las tecnologías y racionalidades que constituyen el poder, sino que además es relevante pensar las prácticas de resistencia.⁷ Es en esos términos que la noción de resistencia se ha asociado a la de *lucha*, dado que para Foucault la cuestión política no está tanto en la denuncia del poder, como sí en las estrategias que se emplean para desbaratarlo: la resistencia es una lucha localizada, con tácticas específicas y no un esquema general de oposición a una cosa determinada. Con

⁵ Vid. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores. 2008c, pp. 89 y 91: “[E]l poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja [...] Donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”. Para una noción del poder como *facilidad*: HELLER, Kevin Jon. “Power, subjectivation and resistance in Foucault”. En: *SubStance*. N.1, V. 25. 1996, pp. 78 – 110.

⁶ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, “Truth and Power”. En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Nueva York, Estados Unidos: Pantheon books. 1980 [1971], p. 121. Las versiones castellanas que excluyen este fragmento son FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza editorial. 2008 [1971], pp. 139 – 156; y en FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona, España: Paidós. 2010 [1971], pp. 379 – 391.

⁷ Esta es una lectura sostenida en ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. *Governing the present. Administering economic, social and life*. 2008.

Edgardo Castro, podemos reconocer tres formas que presenta el poder en la obra de Foucault: dominación, explotación y sujeción. Ante estas formas del poder, se presentan correspondientes maneras de luchar.⁸ La *dominación* ejerce el poder a través de las diversas racionalidades y tecnologías que clasifican al sujeto en una cierta etnia, en una raza específica, en una religión determinada, regulando sus prácticas y sometiéndolo a prohibiciones normativas cuyo quebrantamiento trae aparejado un castigo, característico de las sociedades feudales. La *explotación*, como ejercicio del poder, es el modo en que se separa a los individuos de aquello que producen, que en la fórmula marxista se representa como la separación entre trabajo y plusvalía. Foucault reconoce que la dominación y la explotación son formas históricamente situadas del poder, cuya manifestación produce ciertas formas específicas de la resistencia. La forma contemporánea del poder, dirá Foucault, es la de la *sujeción*, el modo en que el poder realiza una sumisión de la subjetividad: existió coetáneamente con la dominación y la explotación, las cuales tampoco dejan de existir, pero hoy sería la principal manera de ejercicio del poder. Ante la sujeción, Foucault opone las técnicas del cuidado de sí como forma de la resistencia, como forma de la *desujeción*. Esta concepción de la resistencia, como anverso del poder, se presenta de diversas maneras, con distintos nombres, pero siempre como una práctica doble de producción: tanto el poder como la resistencia crean, producen y construyen, no son simples negaciones y prohibiciones, no son censuras y silencios.

Brent L. Pickett sostuvo la tesis que el concepto de resistencia en Foucault presenta tres períodos, pero que a su vez constituyen un continuo: un primer período que se enfoca en la diferencia, un segundo período que se enfoca en la revolución y un tercer período que entrega la noción de resistencia como tal.⁹ En el primer período, el poder se presenta como una serie de “límites” que marcan una diferencia entre dos elementos aparentemente dicotómicos: racional/irracional, bien/mal, normal/anormal. La resistencia se presenta como afirmación de la negación, como oposición al límite que separa las dos caras de la aparente dicotomía. *Historia de la locura* (1961) y *Locura y civilización* (1967) son obras representativas de este período de la obra foucaultiana. En un segundo período, el análisis del poder se centra en la manera en que ciertas instituciones derramarían el poder regulando

⁸ Vid. “Lucha”: CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. 2004.

⁹ PICKETT, Brent L. “Foucault and the politics of resistance”. En: *Polity*. N. 4, V. 28. 1996.

prácticas y reproduciendo la ideología normalizadora en una comunidad. La resistencia se tornaría revolucionaria, al combatir las instituciones en su totalidad: la escuela, la clínica, la prisión son instituciones clásicas del análisis que Foucault realiza en este período. *El poder psiquiátrico* (1973 – 1974) y *Vigilar y castigar* (1975) conforman el pensamiento de este período. Un tercer período se enfoca en la noción de prácticas de resistencia ante un poder difuso y complejo. Aquí es relevante el descubrimiento de los conceptos *poder* y *resistencia*, que permiten un análisis dinámico y específico de las formas en que el poder se manifiesta. Foucault se centra en cuestiones como el *cuidado de sí* y las *tecnologías del yo* como formas de resistir al poder que produce subjetividades. Los últimos trabajos de Foucault pertenecen a este período, siendo de principal relevancia *Historia de la sexualidad* (1976 – 1984), obra de la que escribió tres de los seis volúmenes que proyectaba.

El orden cronológico que entrega Pickett acerca de la resistencia, coincide con el que Castro nos entrega de la lucha. Cuando Foucault analiza formas de manifestación del poder, debemos comprender que también muestra los modos en que se expresa la desobediencia, así: ante la dominación es la diferencia, ante la explotación es la revolución, ante la sujeción son las prácticas de resistencia. Es por eso que ante ciertos tipos de análisis del poder, como los del feminismo temprano, la cuestión del poder adopta la forma del Derecho, debido a que lo que se revela es la explotación y exclusión que se producen a través de la ley, siendo el lenguaje del cambio y la revolución aquel con que se combate. La resistencia sería la forma histórica que adopta en un momento determinado la lucha y la revolución. “Resistencia” es la palabra que permitiría aglutinar las ideas de “lucha” y “revolución” en un contexto en que el poder opera de manera subjetiva.

Jocelyn A. Hollander y Rachel L. Einwohner, por su parte, han elaborado una sistematización de la batalla por el concepto de resistencia, construyendo una tipología en base a sus ideas nucleares y a dos criterios de diferenciación.¹⁰ Las autoras sostienen que los elementos que no faltan en las diversas concepciones de la resistencia son los de *acción* y *oposición*, es decir que toda resistencia actúa de manera opuesta a una cierta situación de dominación, explotación o violencia. Por otra parte, además, un acto de resistencia requiere de cierta *intención* por parte de su autor y de un cierto grado de *reconocimiento* por la comunidad en la que ese acto opera. Estos dos últimos criterios establecen cada uno un

¹⁰ HOLLANDER, Jocelyn A.; EINWOHNER, Rachel L. “Conceptualizing resistance”. En: *Sociological forum*, N. 19, V. 4. 2004.

criterio interno y otro externo de identificación de la resistencia. A partir de estos criterios taxonómicos, las autoras identifican diversos tipos de resistencia, siendo de particular interés para este análisis el que ellas denominan como “no resistencia”: una acción de oposición sin intención ni criterios de reconocimiento, lo que supone un acto que carece de sentido y que no tiene un horizonte. ¿Tendría algún tipo de valor político una práctica de resistencia que no presente un afán teleológico?

Tales taxonomías de la resistencia siempre presentan la práctica como un caso específico de oposición al poder, pero nunca como producción de lo político. Es por ello que este trabajo busca resignificar el término “resistencia” para darle un uso político específico: la resistencia como un modo de desobediencia específico en que se constituye comunidad. Es por eso que discusiones como las del concepto de lo político que presentan tradiciones como la del liberalismo, el problema del derecho de resistencia y la discusión sobre la desobediencia civil quedan fuera de este marco teórico: todas esas cuestiones presentan la desobediencia como una práctica normalizada o institucionalizada, o bien como un modo de producción que está más allá de lo político.¹¹ Los tres momentos de la resistencia que revisaremos están conformados cada uno por tres escenas, es decir son nueve escenas de la resistencia como desobediencia en tanto normatividad. Las nueve escenas tienen una relación entre sí, en el sentido que cada una alcanza su límite en las preguntas que abren la que le sigue; los tres momentos, a su vez, son formas en que la batalla por lo político ha sido abordada. Cada momento es un ejemplo de cómo se ha desarrollado la disputa por lo político, pero ello no significa que debemos comprenderlos como mecanismos autónomos y clasificatorios absolutos ni obsoletos: las escenas son como estrellas que aparecen en la noche de manera repetitiva, y aunque hayan muerto aún su luz brilla en cada constelación.

En específico, analizaremos tres momentos: jurídico, ético, estético. El momento jurídico de la resistencia tiene como objeto común el Derecho, es decir que las prácticas de resistencia que lo constituyen se producen mirando al orden normativo en un sentido jurídico.

¹¹ Especialmente interesantes en este punto son las obras de John Rawls. En particular destacar el ensayo RAWLS, John. “The idea of public reason revisited”. En: *The University of Chicago Law Review*. N. 3, V. 64. 1997: Para efectos de la configuración de la *razón pública*, Rawls presupone ciertos elementos que darían lugar a una estructura de la relación política fundada en el principio de reciprocidad. Rawls piensa la idea de razón pública como el resultado de la discusión racional entre determinadas concepciones de lo justo, entre ciudadanos comprometidos y razonables, actuando como si fueran legisladores a pesar del sistema representativo. Siguiendo a Habermas, Rawls comprende la democracia como deliberativa y la política como procedimental, siendo este modo de leer lo político uno encaminado a conseguir consensos y a resolver el problema político institucional.

Lo político de este momento está dado por el conjunto de prácticas que disputan el modo de comprensión del mundo jurídico, situando de esta manera a ese problema como aquel que da forma al mundo. Se analizarán, por tanto, tres términos que son parte del campo semántico jurídico, desde una perspectiva crítica teniendo en cuenta la operación de la disputa de esos conceptos. Tres formas de abordar al Derecho como límite constitutivo del mundo son: la *reivindicación*, la *revolución* y el *terrorismo*. Mientras la *reivindicación* se presenta como la práctica mediante la cual se busca la devolución de un derecho que originariamente pertenecía a la comunidad toda, la *revolución* se preguntará por la posibilidad de reivindicar aquel derecho que no es posible ser devuelto: el derecho de obedecer otro orden. El *terrorismo*, contrario a la tendencia a mostrarlo como una práctica meramente criminal, abrirá una perspectiva política que la *revolución* no puede entregar: la posibilidad de una política de resistencia sin finalidad específica.

El momento ético de la resistencia tiene por objeto de disputa el *ethos*, o en su forma latinizada, las *formas de vida* propias de una comunidad. Sin abordar en profundidad la idea que el Derecho es la manifestación de la forma de vida o *ethos* de una comunidad, con este momento queremos destacar un modelo de resistencia que no mira la normatividad en un sentido interno, sino que lo hace en un sentido externo: la diferencia entre el modelo jurídico y el ético no se funda en el hecho que exista una diferencia entre el Derecho y la ética, sino en el modo de situarse frente al problema de la normatividad, que desde la práctica de resistencia ante el Derecho se hace de manera externa al objeto, mientras que en este momento se hace de manera interna. Para configurar las imágenes correspondientes a este momento de la resistencia revisaremos tres obras: *Antígona* de Sófocles, *Salò o los 120 días de Sodoma* de Pier Paolo Pasolini y *Estrella distante* de Roberto Bolaño. Las escenas analizadas en este momento son reconocidas como ficciones, es decir obras que constituyen el aparato cultural sobre el cual se construye la idea misma de lo común: las tragedias griegas, el cine y la novela se presentarán como paradigmas de la construcción común de una práctica de lectura, que finalmente será un modo específico de participar de la comunidad.

El momento estético de la resistencia es aquel que tiene por objeto la imagen, entendida como la disputa por la imagen, aquella que se da por lo visible y lo invisible. Es una disputa por la visibilidad que tiene por fundamento las investigaciones tardías de Michel Foucault sobre la construcción estética de sí. Si bien Foucault es el conjunto de textos que

permitirán abrir el asunto acerca de la imagen y su cruce con lo político, lo analizaremos desde las perspectivas producidas por tres autores que extienden el problema foucaultiano: Judith Butler y la desujeción; Jacques Rancière y la subjetivación; Beatriz Preciado y la mutación. El objeto de este momento es el de reunir y presentar de manera conjunta un tipo específico de obras literarias, como son las construcciones académicas, una producción específica de escritura que no padece la pretensión normativa del Derecho como tampoco el afán ficcional de la literatura.

MOMENTO JURÍDICO

Reivindicación

“Hombre, ¿eres capaz de ser justo?

Una mujer te hace esta pregunta”

— Olympe de Gouges

El 26 de agosto de 1789, la Asamblea Nacional Constituyente en Francia aprueba uno de los textos jurídicos fundacionales del Derecho moderno y que da forma a lo que conocemos bajo el rótulo de “derechos humanos”. La *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* marca uno de los momentos políticos más relevantes de Occidente, un momento que inspiraría los ordenamientos jurídicos positivos en base a los principios liberales de la revolución dieciochesca: libertad, igualdad y fraternidad son los motores que construyen la simbología que nos queda de la Revolución Francesa. Esos ideales liberales dan vida al ideario que servirá de base para un modo de comprender el Derecho que se diferencia de manera radical con una concepción teológica del mundo, pero también el movimiento revolucionario forja un modo de comprender la relación política entre el poder y la resistencia. Paradójicamente, el modelo revolucionario del poder nos muestra un modo de comprender lo político que marcaría la pauta futura: un modo de comprender lo político en que los movimientos de resistencia al poder se enmarcan jurídicamente, dependen de la producción del Derecho y miran fijamente a la ley.

Tras la declaración, surge una pregunta que incomoda al partido revolucionario: todos los hombres son iguales, pero, ¿son las mujeres “hombres”? La pregunta la proclama Olympe de Gouges, una reconocida dramaturga y panfletista de la época, que a través de sus obras cuestionó de manera constante y satírica las formas del poder monárquico y, en su momento, del poder revolucionario. “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta”, escribía en un panfleto, pero que aquí debemos comprender como uno de los primeros gestos políticos del feminismo moderno. Con esa pregunta comenzaba su texto *Declaración de derecho de las mujeres y las ciudadanas*, un texto jurídico que respondía de manera elegante a la exclusión que los revolucionarios hacían de las mujeres. Pronto, de Gouges fue acusada de sedición y condenada a la guillotina. La muerte de Olympe de

Gouges daría luz a un modo de comprender lo político que podemos nombrar *feminismo*: esa alianza semántica entre mujeres y política.

El gesto de de Gouges es constituyente en varios sentidos: funda un modo de producción política que tiene como principio la disputa de conceptos, imágenes y palabras; da inicio a una forma de relacionarse entre los movimientos de resistencia y el poder; funda el feminismo moderno, entendido como una manera de criticar las instituciones que sustentan el sometimiento de hombres a mujeres.¹² Mediante la producción de una contra-declaración de derechos que cuestiona la pretensión revolucionaria, de Gouges sitúa al feminismo naciente como un movimiento de crítica al poder, pero también como un movimiento de producción normativa en un sentido ultrajurídico: de Gouges no sólo alega la exclusión de las mujeres en la ley revolucionaria, sino que incluye en su propio acto a las mujeres en lo político, comprendiendo lo político como un espacio en que no hay que pedir permisos ni disculpas, pues es simplemente aquel espacio de lucha en que la comunidad aborda sus problemas comunes. De Gouges responde al poder del Derecho de manera jurídica, haciendo de la práctica política una relación jurídica.

El feminismo, de esta manera, se constituye como el revés del poder moderno, un poder especialmente jurídico, al cual le corresponde una resistencia jurídica. De esta manera podemos dar forma al primer momento de la resistencia. Cuando Foucault escribe que *donde hay poder hay resistencia*, nos muestra que no hay poder sin resistencia, que no hay resistencia sin poder, pero también que la forma en que el poder se presenta es la forma en que la resistencia se presentará. Así es como el movimiento feminista naciente determina su relación con el poder: es una relación jurídica. De ahí en adelante en la historia del feminismo el objeto de disputa es el Derecho. La luz de la Revolución Francesa iluminará los movimientos feministas en Europa y América durante el siglo XIX, primeramente bajo la forma de la lucha por los derechos civiles y políticos, una manera más moderada respecto de la obra de Olympe de Gouges, evitando la guillotina. El movimiento feminista toma la forma

¹² Olympe de Gouges es reconocida como una feminista visionaria al hacer de la inclusión de las mujeres un asunto público. De esa manera, su muerte es considerada un hecho fundacional en la cronología feminista y también de la historia política moderna. Hay quienes leen su gesto como la primera comprensión teatral de lo político, comprendiendo que hay mucho de *performance* en su práctica política, algo que aquí sostendremos de manera mucho más radical, como un gesto que funda el paradigma de la práctica política de la modernidad. Para la lectura teatral de lo político *Cfr.* VANPÉE, Janie. "Performing justice: the trials of Olympe de Gouges". En: *Theatre Journal*. N. 1, V. 51. 1999, pp. 47 — 65.

de la lucha por los derechos de las mujeres, una especie de reivindicación ante la decapitación fundacional de los derechos ciudadanos por el partido revolucionario.

En 1792, Mary Wollstonecraft publica en Inglaterra *Vindicación de los derechos de las mujeres*, un tratado en defensa de las mujeres como seres humanos, de igual valor que los hombres. El análisis de Wollstonecraft se centra en la educación de las mujeres y cómo ésta produce que vivan bajo la ignorancia, superficialmente y lejos de la virtud que caracteriza a la humanidad. Escribe:

“El comportamiento y la forma de ser de las mujeres, de hecho, prueban con claridad que sus mentes no se encuentran en un estado saludable, pues como ocurre con las flores plantadas en tierra demasiado rica, la fortaleza y la utilidad se sacrifican a la belleza; y las ostentosas hojas se marchitan una vez que han complacido a una mirada quisquillosa, ignoradas sobre su tallo, mucho antes de la estación en que tendrían que haber llegado a su madurez”.¹³

La fortaleza a la que refiere es la virtud de la que carece la formación del espíritu femenino en la Inglaterra de fines del siglo XVIII, carencia que se refleja en la situación social de las mujeres, pero que cuya expresión pública podemos mirar en el Derecho y el ordenamiento político que las excluye por la presunción de *belleza*, como sinónimo de debilidad física y de carácter. Siguiendo la imagen propuesta por Wollstonecraft, la flor que son las mujeres carece de fuerza en su tallo, carece de espinas que le permitan participar de los problemas comunes y defender sus derechos: son producidas para ser miradas. Es por eso que Olympe de Gouges fue arrancada de raíz, porque la vindicación de los derechos de las mujeres que se hace evidenciando lo podrido de la supuesta fértil tierra atenta contra la tranquilidad del orden jurídico.

La obra de Wollstonecraft es una especie de continuación por otros medios de la obra de de Gouges, sobre todo cuando atendemos al nombre del texto escrito por la inglesa y vemos que no hay en él una defensa explícita de *derechos* como sí lo hay en el acto de la francesa. Cabe preguntarnos: ¿qué derechos vindica Wollstonecraft? De Gouges opuso una

¹³ WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, España: Taurus. 2012 [1792], p. 7.

ley a otra, mientras que Wollstonecraft evidenció que los fundamentos de esa ley, el Derecho que la sustentaba era el que estaba contaminado con sal. En su texto, Wollstonecraft realiza una crítica sistemática a la obra de Jean Jacques Rousseau, uno de los ideólogos explícitos de la Revolución Francesa. El hombre que escribía acerca de la libertad del hombre y el derecho de los pueblos, las buenas disposiciones, las luchas de la pasión y el heroísmo, dice Wollstonecraft: “¡Cómo se rebajan estos inmensos sentimientos cuando describe el hermoso pie y el gesto seductor de su pequeña preferida!”. Una construcción de la mujer que hace de ellas una flor, “[...] tanto Rousseau como la mayoría de los escritores que han seguido sus pasos han insistido con vehemencia en que la educación de las mujeres debe dirigirse en su totalidad a un punto: hacerlas agradables”.¹⁴ La vindicación del Derecho va desde la ley misma hasta el derecho de escritura, el derecho de participar de los problemas comunes de la *polis* en todo plano público. El feminismo, desde estas tempranas fundadoras, toma una derivada en que se presenta como un cierto modo de escritura, un modo de escritura de la ley, un modo de escritura del libro que sustenta ideas comunes.

Que el feminismo sea un cierto modo de producción de escritura, no significa que sea una actividad privada, exclusiva de mujeres. Al contrario: al hablar de “escritura” pensamos en un cierto estatus público de la publicación de los escritos, pero también pensamos la escritura como un acto coincidente con la historia misma del feminismo. Que Wollstonecraft escriba un ensayo y no una “novelita cursi” sobre mujeres enamoradas de hombres que no las valoran es una vindicación política de la práctica misma de la escritura. Como sostuviera Joan W. Scott, hablamos de una *historia del feminismo* que se retrata en su escritura, en el hecho de hacer públicas ciertas opiniones, demandas, exigencias y alianzas que conforman una resistencia contrafáctica ante las reglas del Derecho que dividen a los géneros y los jerarquizan.¹⁵ La primera de las escrituras feministas modernas es la de Olympe de Gouges, aquella que hace pública y explícita la primera regla, anterior al Derecho: la regla de escribirnos autónomamente nuestras normas sociales. La guillotina que cae sobre la cabeza de de Gouges niega el derecho de escritura de la ley a las mujeres, por lo que el movimiento feminista desde ahí se transforma en una práctica de escritura: escritura de la ley y escritura del texto. Podemos pensar que ambos tipos de escritura son reivindicativos, ambos están pensando en el derecho de escritura que fue negado prístinamente a de Gouges y a todas

¹⁴ *Ibid.*, pp. 25 y 29.

¹⁵ SCOTT, Joan W. “Feminism’s History”. En: *Journal of Women’s History*. N. 2, V. 16. 2004, pp. 10 — 29.

las mujeres. Debemos pensar que la escritura feminista atenta contra los textos sagrados, oponiéndoles otro texto y afirmando de esa manera que puede haber tantos textos como ciudadanos y ciudadanas.

La ley sólo es ley interpretada. Oponer a la ley una interpretación de la ley hace del feminismo una práctica política incesante. Es Harriet Taylor, hacia 1851, quien reconoce en los movimientos feministas de Estados Unidos una relación sistemática con el constitucionalismo, al escribir respecto de la Declaración de Independencia:

“No imaginamos que ningún demócrata americano eludiría la fuerza de estas expresiones mediante el subterfugio deshonesto o ignorante de que ‘hombres’, en este documento memorable, no quiere decir seres humanos, sino sólo un sexo; que ‘vida, libertad y persecución de la felicidad’ son ‘derechos inalienables’ sólo de la mitad de la especie humana y que con ‘los gobernados’, cuyo consentimiento se afirma que es la única fuente del poder justo, se refiere sólo a esa mitad de la humanidad que, en relación con la otra, ha asumido hasta ahora el carácter de gobernadora”.¹⁶

La disputa por los conceptos jurídicos se da en el plano de la interpretación, gracias a que existen fundamentos para evidenciar de manera filosófica lo que la ley significa. Puesto que la ley es una construcción común que queda arrojada a lo público, no hay voz que se pueda hacer de la verdad que ella contiene. Es así como la disputa por los conceptos y las palabras se convierte en la primera actividad del feminismo: resignificar al Derecho como mecanismo de producción de ley, que es una continuación del trabajo de de Gouges.

A mediados del siglo XIX, en Estados Unidos se dio una seguidilla de manifestaciones por los derechos de las mujeres, convenciones que terminaban con una declaración que incorporaba el concepto “mujeres” a las declaraciones de derechos. Entre ellas destaca *Declaración de Seneca Falls*, que en 1848 se presentó como una “declaración de sentimientos” a la que también se adhirieron hombres, ya que como sostuvo Harriet Taylor a propósito de estas convenciones “[...] no es un movimiento simplemente *para* las mujeres,

¹⁶ TAYLOR, Harriet. “La concesión del derecho de voto a las mujeres”. En: MILL, John Stuart; TAYLOR MILL, Harriet. *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Valencia, España: Cátedra. 2001 [1851], p. 122.

sino *realizado por las mujeres*".¹⁷ En este sentido, las convenciones norteamericanas se alían políticamente con una publicación que tendría una influencia importante en la discusión anglo e hispanohablante: *The subjection of women*, de John Stuart Mill.

El texto de John Stuart Mill, cónyuge de Harriet Taylor, marca un hito en la producción escritural feminista, no sólo por estar escrito por un hombre, sino que además por asociar el movimiento feminista al pensamiento político liberal, cuyas raíces están precisamente en los ideales de la Revolución Francesa.¹⁸ Mill cuestiona moralmente el modelo que sustenta la legislación que excluía de participación política a las mujeres, negando la "verdad histórica" de la inferioridad de las mujeres, contraponiendo lo que él denomina el *principio de utilidad*: es una verdad más *útil* aquella que proporciona mayor felicidad para el mayor número;¹⁹ dado que no podemos comprobar de manera científica que los hombres sean moralmente superiores a las mujeres, es más útil operar sobre la "verdad" que hombres y mujeres son iguales, derivándose de esa idea la integración en la participación política de las mujeres.²⁰

La influencia de los ideales liberales provenientes de la Revolución Francesa impregnan las legislaciones civiles latinoamericanas, a las que sirven como inspiración republicana. En Chile, el redactor del Código Civil, Andrés Bello, se vio directamente influenciado por las ideas económicas liberales inglesas durante su estadía en Londres, lugar donde conoció al padre de John Stuart Mill, James Mill. Hacia fines del siglo XIX, la influencia también abarcaría el ámbito de los ideales feministas, estando marcados por el feminismo liberal cuyo estandarte es la obra de Mill. En 1872, en la *Revista Santiago* de Chile, se publica una versión en castellano de la obra de Mill, bajo la traducción *La esclavitud de las mujeres*, a cargo de Martina Barros. En el prólogo a la traducción, Barros escribe: "El título de este libro pudiera hacerlo aparecer con un alcance sedicioso que no tiene, como un caluroso llamado a una absurda rebelión, como una proclama revolucionaria que tiende a destruir la tranquila felicidad del hogar".²¹ La advertencia de Barros expone el asunto político de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ Vid. RIED, Nicolás. "Venciendo a Procusto. El concepto de *familia*: el feminismo liberal, el post-feminismo y el problema del género". En: *Derecho y Humanidades*. N. 17. 2011, pp. 205 y ss.

¹⁹ Vid. MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid, España: Alianza editorial. 2007 [1863].

²⁰ Mill despliega esta argumentación en base a lo que sostuvo en sus libros *On liberty* (1859) y *Utilitarianism* (1863), mostrando esta conclusión en *The subjection of women* (1869). Una reconstrucción de la línea argumentativa en RIED, Nicolás. *Op. cit.* 2011, pp. 206 y ss.

²¹ BARROS, Martina. *Prologo a La esclavitud de las mujeres (estudio crítico por Stuart Mill)*. Santiago, Chile: Palinodia. 2009 [1872], p. 39.

traducción de la obra de Mill al contexto chileno: el hecho de traducir la palabra “subjection” por “esclavitud” marca un registro jurídico de cambio que está en sintonía con las demandas por la abolición de la esclavitud universal. Así, en el campo de la disputa de conceptos y palabras, “esclavitud” marca un tono de inmoralidad que la palabra “sujeción” no realizaría: ante la sujeción, la desujeción es la práctica de resistencia, pero ante la esclavitud es la emancipación.

Es con esto que el feminismo que llega a Chile se presenta como un movimiento de resistencia liberal, que tiene por objetivo central los derechos civiles y políticos de las mujeres, en especial el derecho de sufragio. La forma primera del feminismo chileno es el partido político, tal como muestra Alejandra Castillo en su texto *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*.²² En el libro, Castillo defiende que el movimiento feminista articulado en pos de las demandas civiles y políticas de las mujeres provocan un desorden en la democracia chilena de comienzos del siglo XX, haciendo del espacio político un escenario en disputa. “Tomar la palabra para tomar los derechos”, es la frase que ilustra lo que Castillo muestra como la actitud del feminismo liberal que se articula en Chile, y siguiendo una lectura de Jacques Rancière, sostiene que los partidos políticos son las instituciones que permiten articular a las mujeres en un espacio que no les pertenecía sino hasta entonces, de modo que “las políticas feministas se han centrado, mayoritariamente, en el problema de la representación y de la participación invadiendo un terreno que no les era propio”.²³ Castillo nos presenta el hecho que los orígenes del feminismo en Chile son liberales, en cuya cadena significativa se reconoce a la obra de John Stuart Mill y a la Revolución Francesa.²⁴ Los partidos políticos de mujeres exigen un nivel de militancia a fin de perseguir de manera articulada los derechos políticos y civiles de las mujeres, por lo que cuando se consigue el voto universal femenino hacia la mitad del siglo XX, los partidos de mujeres pierden potencia al perder necesidad, tornándose el movimiento feminista en una práctica de resistencia que debe replegarse a otros tipos de coaliciones: el feminismo como partido político se suma a las luchas de partidos tradicionales tras la

²² CASTILLO, Alejandra. *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*. Santiago, Chile: Palinodia. 2014.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ Algo que difiere respecto de la experiencia española, por ejemplo. A propósito de la publicación de *La esclavitud de las mujeres* en España, hacia 1892, Castillo escribe: “Mientras que para el feminismo chileno será la huella liberal la que será rastreada en las páginas de *La esclavitud de las mujeres*, para las feministas españolas será la afirmación de la igualdad en un contexto socialista lo que se leerá en él”. *Ibid.*, p. 96.

consecución del voto universal femenino;²⁵ durante la dictadura de Pinochet se suma a los movimientos y manifestaciones artísticas contrarias al régimen;²⁶ durante la post-dictadura se transforma en un movimiento aplacado por el sistema binominal y asentado en ciertas instituciones de corte gubernamental, como el Servicio Nacional de la Mujer.²⁷ Desde su origen, en definitiva, el feminismo se transforma en algo *meramente cultural*, que debe acoplarse a los movimientos “realmente” políticos.²⁸ El feminismo, contrario al desorden originario que produce desde Olympe de Gouges hasta los incipientes partidos sufragistas, se transforma en una instancia de escritura o de militancia en partidos, que ya opera desde el orden: la academia hace del feminismo una disciplina, mientras que los partidos políticos exigen disciplina del feminismo.²⁹

El movimiento feminista contemporáneo se asocia con demandas específicas de derechos reproductivos, civiles y sexuales de las mujeres, pero también de las llamadas minorías sexuales, homosexuales y LGBT. Lo que no pierde el feminismo en cuanto modalidad de la resistencia política es su relación con el Derecho: todas estas demandas se asocian de manera específica a demandas jurídicas: la legislación de independencia patrimonial de las mujeres, la ley divorcio, la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo, la penalización del femicidio,³⁰ la despenalización del aborto.³¹ Una forma de la resistencia particularmente jurídica, en la figura de una oposición negativa ante el Derecho

²⁵ Es lo que Castillo defiende como “fin del desorden”, hacia el final de su libro. *Ibid.*, p. 185.

²⁶ GAVIOLA, Edda; *et al.* *Una historia necesaria. Mujeres en Chile 1973-1990*. Santiago, Chile: Akí & Aora, 1994.

²⁷ FELIÚ, Verónica. “¿Es el Chile de la post-dictadura feminista?”. En: *Revista de estudios feministas*. N. 17, V. 3. 2009, pp. 701 – 715.

²⁸ Hay un famoso debate entre Judith Butler y Nancy Fraser, en que discuten el estatus “meramente cultural” del feminismo y las demandas sexuales y de género respecto de las demandas de la izquierda. Butler sostiene que se subordina al feminismo ante las demandas político-económicas de la izquierda tradicional, haciendo de esa relación una relación jerarquizante y apolitizante de los movimientos de minorías y femeninos. *Vid.* BUTLER, Judith. “El marxismo y lo meramente cultural”. En: *New left review*. N. 227. 1998; FRASER, Nancy. “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”. En: *New left review*. N. 227. 1998.

²⁹ Una lectura crítica en RIED, Nicolás. “Academia *queer*: reflexiones en torno a la relación entre la teoría *queer* y la academia”. Digital en: *Revista El Árbol*. N. 6. 2012.

³⁰ Una lectura crítica en RIED, Nicolás. “Un delito propio. Análisis crítico de los fundamentos de la ley de femicidio”. En: *Revista Estudios de la Justicia*. N.16. 2012, pp. 171 – 193.

³¹ Una crítica a este modelo de lo político feminista en RIED, Nicolás. “Contrasexualidad jurídica. Implicancias de los marcadores de identidad de género en el sistema jurídico chileno”. En: *Revista Derecho y Humanidades*. N. 21. 2013, pp. 271 – 281.

vigente, es la primera imagen que tenemos de la resistencia: Olympe de Gouges es decapitada por oponer su propia ley ante la ley del partido revolucionario.

De Gouges mediante su gesto fundante logra la articulación de un modelo de la resistencia que podemos denominar *reivindicativo*, esto es el reclamo justo ante una situación de desposesión política, de exclusión o de privación de un derecho que forma parte de manera constitutiva de la comunidad. Lo que hace de Gouges es escribir los derechos de las mujeres tal como fueron escritos los de los hombres, con un fin de apropiación y devolución de aquello que le pertenece: de lo que se apropiaron los hombres revolucionarios fue el Derecho, por lo que el gesto de de Gouges simplemente era reivindicatorio. Este modelo se repite, como revisamos, en la historia del feminismo moderno, teniendo en cuenta el arrebato primero de los derechos de las mujeres y las ciudadanas: la que reivindica lo hace porque en algún momento tuvo aquello que reivindica, porque le pertenece. La ficción fundacional de de Gouges consiste en decir que el Derecho pertenece también a las mujeres, y que la declaración que las excluye de lo común es un acto arbitrario que las despoja de aquello que les pertenece, o de un modo más radical: es un acto que *nos* despoja como comunidad de la participación común e igual de todos y todas los participantes de la *polis*.

La resistencia como reivindicación se presenta como un modelo de resistencia particularmente jurídico, dado que está mirando el Derecho: su criterio de evaluación de resistencia consiste precisamente en el hecho que pueda alcanzar una determinada mejora en el sistema que alguna vez perteneció a un grupo determinado de la comunidad. Está pensando en la exclusión que ocurrió en un momento pasado. La resistencia como reivindicación es un modelo que apela a la ilegitimidad de una exclusión política ocurrida en una decisión del pasado de la comunidad: así, las mujeres alegan la injusticia de su déficit de derechos políticos y civiles atendiendo a lo injusto de la decisión constituyente de excluirlas. El modelo reivindicativo enrostra el pasado al presente, haciendo de la resistencia una práctica histórica que evoluciona. Sin embargo, este modelo de la resistencia nos abre ciertas interrogantes, sobre todo al tener en cuenta que hay ciertas cuestiones que surgen de la forma misma de la reivindicación: hay relaciones que no pueden reivindicarse, precisamente porque no han sido arrebatadas; hay un modo de comprender la resistencia que no mira al pasado, sino a aquello que nos espera en el futuro. La pregunta es: ¿qué hacemos ante aquello que no podemos reivindicar, o que haciéndolo el orden cambia de

manera significativa? ¿Cómo reivindicamos un modo de relaciones colectivas que conforma un modelo distinto de aquel en que estamos actualmente? En este caso, abandonamos la idea de reivindicación y pensamos en una noción de resistencia como *revolución*.

Revolución

“En tiempos revolucionarios el corazón,
que está atado a lo viejo,
a menudo se empequeñece,
mientras la razón se agranda”
— Gustav Landauer

La reivindicación es un momento de la resistencia en que se atiende principalmente al Derecho: la resistencia busca una *devolución* de algo que antes se tenía o que originalmente nos pertenecía. Es distinta de la mera desobediencia civil, la cual busca la devolución de un estado de relaciones que pertenece a nuestra comunidad y no una simple mejora de lo actual. Como momento de la resistencia mira hacia lo debido y lo posible, pero políticamente existen relaciones que no existen de manera originaria en la comunidad, en las que lo inimaginado y lo imposible cumplen un rol específico: articular el camino en que abandonamos el mundo de *este* tiempo para llegar al mundo de *otro* tiempo. Ese otro modelo de resistencia es la *revolución*.

En 1907, Gustav Landauer publica *La revolución*, un escrito en que se pregunta por el significado de la revolución. Landauer expone una noción de revolución que se funda en criterios históricos que opone a los criterios de la ciencia exacta: “Puesto que la historia no crea teoremas intelectuales, no es una ciencia; crea, empero, algo muy distinto: poderes de la práctica”.³² Esa práctica que es la historia, para Landauer cumple una función en el tiempo, ya que permite a las comunidades observar y representar su pasado a fin de construir su futuro.³³ En esa idea descansa su noción de revolución, pues comprende que las comunidades humanas tienen en la mira su historia, y de esa manera se presenta ante ellos una idea de mundo nuevo, de manera psicológica: la psicología social es precisamente la revolución, como forma de construcción de estructuras, instituciones y formas de organización supraindividuales, que permitirán la destrucción y el sacudimiento de las formas

³² LANDAUER, Gustav. *La revolución*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Proyección. 1961 [1907], p. 23.

³³ *Ibid.*, p. 24.

actuales e intolerables de la vida y la libertad de los individuos.³⁴ Es por ello que, para Landauer, la revolución es un fenómeno que se presenta en *toda* la comunidad, al consistir en la expresión práctica (histórica) de lo que denomina psicología social:

“La revolución se relaciona con *toda* la convivencia humana. No sólo con el estado, la división en clases, las instituciones religiosas, la vida económica, las tendencias y creaciones intelectuales, el arte, la educación y el perfeccionamiento espiritual, sino con el conglomerado de todas estas formas de manifestación de la convivencia, que en algunas épocas se encuentra en un estado de relativa estabilidad, basada en el asentamiento general. A este conglomerado general y amplio de la convivencia, en estado de relativa estabilidad, lo llamamos *topía*”.³⁵

La *topía* que Landauer presenta es la práctica del presente, es lo que vive la comunidad como estabilidad, el momento en que se reconoce como una comunidad humana que convive y que regula sus conductas de diversas maneras. En ese momento tópico, se engendra una voluntad *utópica*:

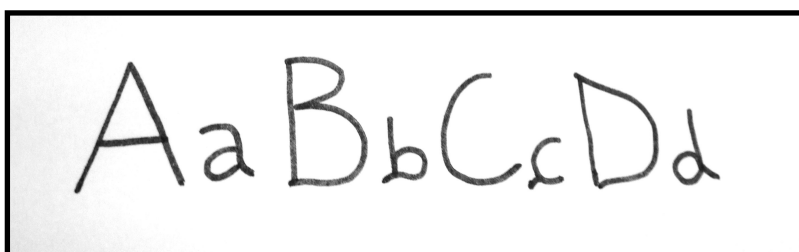
“La utopía pertenece de suyo no al reino de la convivencia, sino al de la vida individual. Por utopía entendemos un conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad. Éstas son siempre heterogéneas y existen aisladamente, pero en cierto momento de la crisis se unen y organizan —bajo la forma de una embriaguez entusiasta— en una totalidad y en una forma de convivencia, esto es, en la tendencia a formar una *topía* de funcionamiento impecable, que ya no encierre más lo nocivo o las injusticias”.³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, pp. 26 — 27.

³⁶ *Ibid.*, pp. 27 — 28.

Topía y utopía son dos expresiones de la psicología social, en el lenguaje landaueriano: la topía es la expresión histórica, mientras que la utopía es la pulsión individual, que mediante un proceso heterogéneo muta en una topía. Las utopías se vuelven topías: esa es una de las más novedosas formulaciones de Landauer, pues supone que el concepto “utópico” no es sinónimo de “fantasioso” o “imaginario”, sino que lo sitúa en una lógica sistemática en que la utopía se corresponde con un estado normal de cosas, diciendo que de alguna manera el modo de convivencia actual que nos relaciona alguna vez fue también una utopía. En esta ruta, Landauer plantea una primera ley de la revolución: *a cada topía le sigue una utopía; a cada utopía le precede una topía*. Y un corolario: *las topías y las utopías se dan históricamente en igual número*. Lo articula en la siguiente fórmula:



A es un momento tópico seguido por *a*, momento utópico. Lo mismo con *B* y *b*, *C* y *c*, *D* y *d*. Y así en más. Las topías y utopías se suceden, pero finalmente encuentran su verdadera forma en la topía, dado que cada utopía termina por convertirse en una topía que será destronada por una utopía nueva. En esta fórmula, es donde comprendemos el espacio que ocupa la revolución como encuentro de procesos heterogéneos:

“Revolución es también el camino que va de una topía a la otra, desde una relativa estabilidad, y a través del caos, la revuelta y el individualismo (heroísmo y bestialidad, soledad del grande y miserable desamparo del átomo integrante de la masa), hasta otra estabilidad relativa”.³⁷

La revolución es un tiempo de la psicología social, es un momento de la resistencia a una topía. La utopía es aquella reacción al conjunto de instituciones, prácticas y relaciones

³⁷ *Ibid.*, p. 29.

que determinan una topía, un período de estabilidad. Por ello, la revolución es provisoria, es el momento en que se gesta una topía, un orden: tal como en el orden está el germen de la revolución, en la revolución está el germen del nuevo orden. Es por ello que la segunda ley de la revolución para Landauer es: *las exigencias prácticas de la vida colectiva producen la nueva topía en la época revolucionaria.*³⁸ La vida colectiva, para Landauer, no puede producirse en un estado de revolución permanente, requiere de estabilidad; sin embargo, en esa estabilidad la utopía pierde todo su valor, al estabilizarse y cristalizarse en un topía. El primer corolario de esta ley es: *la nueva topía surge para salvar la utopía pero en realidad comporta su decadencia.*

Lo que nos entrega Landauer es una comprensión de la revolución como tránsito entre un orden y otro, es un tiempo específico de cambio hacia otro orden: la revolución es una herramienta para acceder a ese otro orden. En esta medida, es una herramienta como otras, como por ejemplo las reformas. La tensión entre reforma y revolución es un tema clave en el pensamiento anarquista de Landauer, que le valió su expulsión de la Segunda Internacional comunista hacia 1889, dado el carácter reformista que el movimiento había adoptado hacia finales del siglo XIX. Otra excluida de la organización fue Rosa Luxemburgo.

En 1900, Rosa Luxemburgo publicó *Reforma o Revolución*, texto en que exponía los argumentos en favor de la revolución como práctica política, en contra del carácter reformista defendido por Eduard Bernstein y el revisionismo socialdemócrata de fines del siglo XIX. En contra del pensamiento socialdemócrata, Luxemburgo plantea que el foco político fue movido desde la lucha por el poder político de la clase obrera hacia la mejora de condiciones laborales de los trabajadores, lo cual supone un giro radical en la comprensión de lo político: mientras estos están pensando en la reforma como mecanismo de acción política, aquellos piensan la revolución.³⁹ En ese contexto, Luxemburgo defiende las tesis propuestas por Karl Marx, poniendo énfasis en la idea de una “crisis general catastrófica” del propio Capitalismo que lo llevará a la destrucción en favor del Socialismo: la anarquía económica del Capitalismo lo llevará a su ruina, mientras que los procesos de producción se socializarán concibiendo así al Socialismo como futuro orden social, como producto de la revolución fundada en la conciencia de clases del proletariado.⁴⁰ Son esas las tesis marxistas que el

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma o revolución*. D. F., México: Grijalbo. 1967 [1900], p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 15.

revisiónismo socialdemócrata niega como base para una revolución, sosteniendo una práctica política de la reforma, dado que existiría según Bernstein una capacidad de adaptación del Capitalismo que impediría su propia destrucción. Luxemburgo entrega argumentos en lenguaje de teoría económica para refutar la tesis revisionista, pero el punto relevante se ubica en la manera en que ella realiza la oposición entre reforma y revolución:

“La reforma legislativa y la revolución no son métodos diferentes de desarrollo social que puedan elegirse al gusto en el escaparate de la historia, justamente como se prefieren salchichas frías o calientes. La reforma legislativa y la revolución son *factores* distintos en el desarrollo de la sociedad dividida en clases”.⁴¹

En este punto muestra que no se trata de una cuestión de fines como lo pondría Bernstein (la revolución y la reforma son mecanismo alternativos para lograr una mejora en las condiciones de vida del proletariado), sino de medios: de práctica política, de historia. Lo que sugiere la lectura luxemburguiana de la revolución es una comprensión total de la práctica política, como inseparable del modo de vida de los miembros de una comunidad: la práctica revolucionaria es un modo de comprender el mundo, mientras que el reformismo es otro. Es por ello que continúa en su análisis:

“Cada constitución política es el *producto* de una revolución. En la historia de las clases la revolución es el acto de creación política, mientras la legislación es la expresión política de la vida de una sociedad que ha surgido ya. La lucha por las reformas no genera su propia fuerza independiente de la revolución”.⁴²

Mientras la constitución política es un acto que da forma a una comunidad determinada, la legislación es la forma en que esos ciudadanos se gobiernan. No se puede imaginar ni planificar un cambio constitucional o una revolución, dado que es una práctica que sólo puede ser reconocida retrospectivamente; cosa contraria ocurre con la reforma

⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

⁴² *Ibid.*, pp. 88 — 89.

legislativa: su previsibilidad formal hace que forme parte de un orden determinado que no modifica una comunidad en sus términos constitutivos. La reforma, podríamos decir con Luxemburgo, es la práctica natural de una comunidad ya constituida, mientras que la revolución es el modo en que surge una nueva comunidad. Si a Luxemburgo le sumamos la idea de Landauer podemos construir una tercera ley de la revolución: *el modo en que las topías mantienen su estabilidad es con las reformas, pero el modo en que las utopías mantienen su estabilidad histórica es con la revolución*. De esta manera tenemos que tanto Luxemburgo como Landauer piensan de manera histórica y temporal la idea de revolución, ya que para ambos la revolución nos lleva desde un punto A hacia un punto B. Sin embargo, esto nos abre una pregunta que Landauer esboza en su texto: ¿Hay una primera topía?, dice Landauer, pero de manera inversa nos resulta aún más interesante la pregunta: ¿Hay una última utopía? En otra formulación, ¿hay una última revolución?

La pregunta anterior se la plantea Walter Benjamin en su *Para una crítica de la violencia*, donde se ocupa de las relaciones entre el Derecho, la violencia y la justicia, abordando un problema que es traducido desde diversas lecturas: si podría no existir la violencia en un mundo organizado jurídicamente;⁴³ cuáles son las condiciones de una violencia absolutamente fuera del derecho;⁴⁴ cómo la distinción entre *iusnaturalismo* y *derecho positivo* colapsa vista desde el ángulo de la “filosofía de la historia”.⁴⁵ En esta lectura, el problema que plantea Benjamin es el temor del Derecho ante el ejercicio de una violencia extra-jurídica, aquella que es “externa” al Derecho y que subyace respecto de él, o en los términos que aquí hemos tratado: la revolución ante el Derecho.⁴⁶ En este sentido, la tarea *crítica* benjaminiana comienza por estructurar las distinciones que realizan las dos grandes tradiciones iusfilosóficas, respecto de la relación entre el Derecho y la violencia, a fin de demostrar cómo la distinción misma colapsa y no puede dar cuenta de aquella violencia pura, aquella que no está juridizada. El primer esfuerzo, por tanto, consiste en diferenciar las condiciones y funciones de la violencia.

⁴³ GALENDE, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago, Chile: Metales Pesados. 2009, pp. 73 — 74.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia, España: Pre-texto, 2010, pp. 80 — 81.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, España: Tecnos. 2004, p. 161.

⁴⁶ MCNULTY, Tracy. “The Commandment against the Law. Writing and Divine Justice in Walter Benjamin’s ‘Critique of Violence’”. En: *Diacritics*. N. 2 — 3, V. 37. 2007, p. 39.

La primera distinción que Benjamin realiza se da en función de la diferencia de posiciones sobre la violencia que, desde la teoría del derecho, se presenta entre una posición de *derecho natural* que concibe la legitimidad de la violencia según su encauzamiento a fines justos, independiente de sus medios, y una postura de *derecho positivo*, que muestra la legitimidad de la violencia según los medios que se emplean para obtener ciertos fines:

“Mientras el derecho natural —dirá Benjamin— aspira a ‘justificar’ los medios a través de la justicia de los fines, el derecho positivo tiende a ‘garantizar’ la justicia de los fines a través de la legitimidad de los medios [...] Pues si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, también lo es el derecho natural para la condicionalidad de los medios”.⁴⁷

La legitimidad dada a la violencia se determina según si existe un fin natural al que debe tenderse o bien un conjunto de medios señalados jurídicamente de manera expresa sobre la cual seguir un curso causal de violencia. El problema entre ambas posiciones no se presenta por la incompatibilidad entre fines y medios legítimos o justos, sino en el caso mixto: para el derecho positivo, el hecho de utilizar medios ilegítimos para un bien mayor considerado justo; para el derecho naturalista, un fin injusto por medios legítimos. En el fondo, ambas lecturas del problema son ciegas ante el mismo escollo, a saber, que la violencia no precede ni sucede al Derecho, sino que se despliega en él.⁴⁸ Para Benjamin, la cuestión dicotómica entre el iusnaturalismo y el positivismo radica en el *momento* en que se mira el desplegar de esa violencia, sobre lo cual ninguna de las dos maneras de mirar el problema da cuenta por completo de la fundación ni la ausencia de Derecho, por lo cual presenta una siguiente distinción: el Derecho podemos entenderlo como un conjunto de normas que es impuesto mediante un acto fundador, violento; una vez vigente, el Derecho se protege ante amenazas de violencias que le son externas y que intentan deponerlo. El Derecho monopoliza la violencia, en una concepción tradicional del Estado, pues ella le es

⁴⁷ BENJAMIN, Walter. “Para una crítica a la violencia”. En su: *Estética y política*. Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta. 2009 [1921], p. 36.

⁴⁸ GALENDE, Federico. *Op. cit.* 2009, p. 77.

inherentemente ajena y como tal se presenta como una amenaza: “Al no estar en manos de aquel derecho, la violencia pone en peligro a éste no por los fines que ella pueda lograr, sino por su mera existencia fuera del derecho”.⁴⁹ Al Derecho, sin embargo, le es inherente la contradicción, mostrándose la lectura que Benjamin realiza de G. F. W. Hegel cuando se refiere a la violencia de los huelguistas y la respuesta violenta del Derecho, pues “que, bajo ciertas circunstancias, el derecho se oponga con violencia a los huelguistas, en tanto violentos, demuestra la contradicción objetiva en la situación legal y no la contradicción lógica en el derecho”;⁵⁰ es decir, la “contradicción objetiva en la situación legal” es sólo una apariencia de Derecho, una injusticia que el Derecho debe anular mediante su negación y hacerse vigente, ya que esta primera negación intenta anularle a él.⁵¹ Benjamin, sobre esta forma de violencia y contra-violencia, posiciona la posibilidad de una amenaza al Derecho y diferencia dos formas de violencia, distinta de la dicotomía violencia legítima/violencia ilegítima: *violencia fundadora* y *violencia conservadora*.

La violencia fundadora es la que impone un poder, un ordenamiento jurídico, una estabilidad, una topía; la violencia conservadora defiende al Derecho y lo conserva, en un sentido particular de la conservación del Estado. La violencia fundadora es tan fuerte que funda poder y, a su vez, destruye el Derecho vigente. Y es en este punto donde contemplamos la tesis fundamental de Benjamin: la violencia que supera radicalmente al Derecho es la violencia revolucionaria, aquella violencia fundadora es a la que le teme el Estado. Siguiendo la lectura de Jacques Derrida sobre este punto:

“Lo que teme el Estado (esto es, el derecho en su mayor fuerza) no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que estos sean. El Estado tiene miedo de la violencia fundadora, esto es, capaz de justificar, de legitimar o de

⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *Op. cit.* 2009, pp. 38 — 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁵¹ La lectura hegeliana, siguiendo a Carla Cordua, dice que “la verdad de este derecho puramente aparente, sin embargo, es su nulidad. El pretendido derecho particular es la negación del principio del derecho; la nulidad de esta primera negación es la negación de la negación que restituye el derecho a su realidad y su validez. Esta restitución del derecho mediante la negación debe entenderse como un proceso a lo largo del cual el principio universal se actualiza a sí mismo”. CORDUA, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Santa Fé de Bogotá, Colombia: Temis. 1992, p. 73.

transformar relaciones de derecho, y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho”.⁵²

La violencia conservadora destruye y anula cualquiera violencia contraria al Derecho, la *negación de la negación* hegeliana: es una violencia destructora. La síntesis ante esta dicotomía de las violencias fundadora y conservadora se presenta buscando una violencia suprema, cuyo sentido entonces “no es castigar la violación de la ley, sino establecer un nuevo derecho”.⁵³ Benjamin reconoce un sujeto que engloba en sí las facultades de la violencia fundadora y de la violencia conservadora: la policía.⁵⁴ La policía, sin embargo, no busca cumplir los fines del Derecho (eso equivaldría a que se presente como una *aparición de derecho*, y como tal, una amenaza), sino crear un escenario en el que el Derecho pueda aparecer majestuosamente. Es interesante la consideración que realiza Benjamin en relación con la democracia: en monarquía absoluta, el policía es la representación del rey y como tal está legitimado para fundar derecho; en democracia, esa facultad recae sobre el pueblo, por lo cual parece ser que es una institución radicalmente anti-democrática, al menos en su función de fundar derecho *in actum*.⁵⁵

En definitiva, “[t]oda violencia es, en tanto medio, bien fundadora, bien conservadora de derecho. Si no reconoce ninguno de estos predicados, renuncia así a toda validez”.⁵⁶ Y con esta conclusión, Benjamin nos lleva a una reflexión general sobre la cuestión, como preludeo a la tercera dicotomía de la violencia: “Nunca es la razón la que determina la legitimidad de los medios ni la justicia de los fines, sino una violencia fatídica, y a ésta la determina Dios”. Una teología subyace a la pregunta por la violencia suprema, la cual como fundadora de derecho, encuentra a su agente en la divinidad como última forma de la expresión política y fundadora de poder.

La tercera dicotomía que Benjamin presenta es precisamente la de *violencia mítica* y *violencia divina*. La violencia del mito se opone a la violencia de la divinidad porque:

⁵² DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* 2004, p. 163.

⁵³ BENJAMIN, Walter. *Op. cit.* 2009, pp. 38 — 39.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

“Si la violencia mítica funda derecho, la violencia divina lo destruye. Si la primera establece límites, la segunda los destruye de forma ilimitada. Si la violencia mítica culpa y expía al mismo tiempo, la divina sólo absuelve. Si una amenaza, la otra golpea. Si aquella es sangrienta, la segunda es letal sin derramar sangre”.⁵⁷

La violencia mítica es la que establece los límites de lo jurídico y retribuye ante cualquiera que traspase el límite; la violencia divina es una violencia no-violenta, que se posiciona en sí misma y destrona la primera violencia sin tener eso como su fin, porque es violencia medial: lo relevante es comprenderla como medio y nunca como fin.⁵⁸ La violencia mítica equivale a la violencia conservadora del positivismo (que puede poner límites de su normatividad, pero no puede prever su propia superación); la violencia divina equivale a la destrucción del derecho, desde el punto de vista de la justicia, representando al iusnaturalismo que funcionaliza la justificación jurídica respecto de fines. Es la violencia divina, a su vez, el equivalente de la revolución, es decir un modo de la violencia que no insta *algo*, sino que crea una suspensión, un vacío que no necesariamente es algo. Esta cuestión metafísica será una pregunta que funda los temores principales de la teoría política moderna: el vacío al que lleva la revolución, que no necesariamente es algo, puede comprenderse como la pregunta moral de si acaso es preferible *algún* orden a *ningún* orden, y esa cuestión está implícita en la pregunta por el sentido que demos a la noción de “vacío” a la que nos lleva la revolución en cuanto violencia pura, violencia divina o violencia medial: violencia que es un medio sin un fin necesario.

En este sentido, desde Benjamin podemos cuestionar la noción presupuesta de necesidad en la fórmula de Landauer: una revolución produce un cambio en nuestras prácticas comunitarias, permitiéndonos abandonar prácticas anteriores comprendidas en su conjunto como topía, pero no necesariamente convertir eso en una utopía efectiva. Es decir, ponemos en cuestión el hecho que una revolución esté destinada exclusivamente a —en lenguaje de Rosa Luxemburgo— la toma del poder político-institucional. La revolución sería,

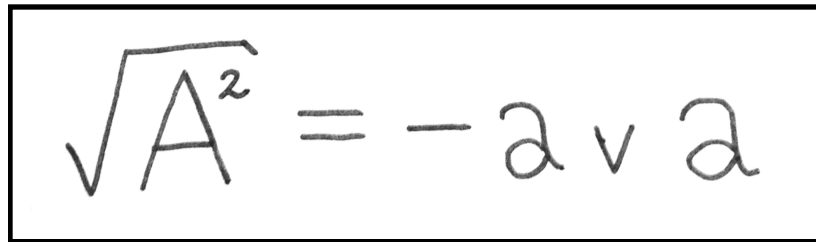
⁵⁷ *Ibid.*, pp. 57 — 58.

⁵⁸ *Vid.* BLUMENTHAL-BARBY, Martin. “Pernicious bastardization: Benjamin’s Ethics of Pure Violence”. En: *MLN*. N. 3, V. 124. 2009, p. 729.

en la lectura con Benjamin, un arrojarse a lo desconocido radical de una comunidad toda. En este punto seguimos la lectura de Ivana Peric:

“El modo revolucionario de lo político en Benjamin, no es sino una falla respecto del continuo, la introducción del caos en el tiempo lineal, una interrupción que no asegura más que un vacío. [...] El modo revolucionario es una apuesta a ojos vendados”.⁵⁹

En una lectura de la fórmula de Landauer, tendríamos que la apuesta revolucionaria es desconocida, porque la utopía también puede ser distopía; la topía que viene puede ser positiva o negativa, como la raíz cuadrada de cualquier número:


$$\sqrt{A^2} = -a \vee a$$

Por ello, ante la pregunta moral de si es preferible el cambio político revolucionario nos podemos encontrar con dos respuestas extremas: una conservadora, que nos dirá que es preferible un orden actual antes que un orden posible, porque puede ser también uno negativo, una distopía; otra revolucionaria que nos dirá que siempre es preferible el cambio porque puede ser positivo. Por cierto, podemos pensar que el orden sobreviniente no es ni positivo ni negativo, sino el vacío, pero sobre ello nos ocuparemos más adelante. Ahora nos concierne la primera de las respuestas, la conservadora, de la cual el paladín es Immanuel Kant.

¿Puede el Derecho consagrar su propio cambio normativo? Es la pregunta con la que Kant aborda este problema. Ante una versión radicalmente autónoma del Derecho, en que las leyes que forman el ordenamiento jurídico y moral son *mis propias leyes*, para Kant es negativa, atendiendo a que la revolución tiene por fundamento la *ilegitimidad*: el Derecho no

⁵⁹ PERIC, Ivana. “Contra el origen fundador. Para una lectura teológica política negativa”. Texto presentado en: *Jornadas Walter Benjamin. Arte, crítica, catástrofe*. Inédito. 2014.

puede consagrar su propio cambio normativo, pues eso implicaría un déficit de compromiso con mi autonomía, implicaría una voluntad meramente potestativa ante el cumplimiento del Derecho, una especie de “lo cumplo, si es que quiero cumplirlo”. Dicha respuesta la entrega de manera sistemática: un “derecho” a la revolución es algo fundamentalmente *ilegítimo*, precisamente porque se intenta justificar desde un sistema jurídico actual, otro Derecho que lo reemplazaría. Para Kant, el problema es la ilegitimidad de la revolución, en definitiva, dado que las razones para cambiar *este* Derecho por otro no se encuentran en este orden, sino en otro. El punto, sin embargo, está en que la violencia revolucionaria no puede pretender *legitimarse*, desde el punto de vista del Derecho que pretende abolir; en otro plano, lo que los revolucionarios hacen es *justificar* la violencia revolucionaria: hacer *justo* el cambio normativo, desde aquel orden utópico y no desde esta topía. La cuestión puede ser presentada de la siguiente manera: los revolucionarios anhelan una utopía, la cual no pueden justificar desde esta topía; los anti-revolucionarios prefieren conservar esta topía tal y como está, sin correr el riesgo de producir una nueva topía o no producirla, no producir siquiera algo distinto. Aquí cobra particular importancia la idea que un derecho a la revolución no puede ser *legitimado*. Hannah Arendt en su *Sobre la violencia* presenta una clasificación relevante para estos efectos: la distinción entre *poder* y *violencia*, que nos lleva a otra distinción, entre *legitimación* y *justificación*. Dice Arendt:

“El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad [...] La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima”.⁶⁰

Siguiendo la lectura arendtiana del problema, podemos decir que lo fundamental de una revolución, en tanto violencia destructora de poder político actual, no puede ser *legitimada*, puesto que ello implicaría una cierta correspondencia con las formas jurídicas que precisamente la revolución pretende derrotar radicalmente; por su parte, la revolución sólo puede *justificarse*, entendiendo esto como la proposición de un fin que dé cuenta de la

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza editorial. 2005 [1970], pp. 71 — 72.

necesidad del nuevo orden jurídico-político, sin requerir esto ningún tipo de compatibilidad con el régimen anterior. Sobre esta distinción, además, se torna importante la pregunta por la relevancia política del carácter de “derecho” que tendría la revolución, porque una vez descartado que la revolución por definición no pueda ser considerada un derecho, pues para hacerlo debería fundarse en aquello que precisamente destruye, la palabra “derecho” debe cobrar otro significado, distinto de aquel que legitima. Un “derecho” que justifica, en consecuencia, es distinto de un “derecho” que legitima; para efectos de la violencia revolucionaria, sería necesario un derecho que justifica.⁶¹

Nuevamente estamos frente a una concepción temporal de la resistencia, esta vez una que piensa en el futuro, ya sea como una incógnita, ya sea como una utopía. Pero quedémonos con una idea mixta, la idea de una incógnita como utopía: ¿Por qué lo incógnito produce temor político y no entusiasmo? ¿Existe acaso un mecanismo de resistencia que piense en ese vacío que sugiere la imagen benjaminiana de la revolución? ¿Podemos pensar la práctica política desde aquello que nos aterra por ser desconocido? Para ello, como tercera forma de la resistencia en su modalidad jurídica reflexionaremos sobre una práctica que no mira a una devolución de algo que nos es propio, ni tampoco mira hacia un futuro que permita la producción de un mundo históricamente preferible: pensaremos la práctica política más inmanente de todas, aquella que piensa desde la incomodidad práctica y desde lo incógnito; una práctica de resistencia que no se escuda en el temor, sino que lo produce: el *terrorismo*.

⁶¹ Una versión extendida de este punto fue publicada en RIED, Nicolás. “La pregunta por el derecho a la revolución en Kant. Elemento para una genealogía de lo político”. En: *Revista Derecho y Humanidades*. N. 23. 2014, pp. 229 – 238.

Terrorismo

“El uso del término ‘terrorismo’ funciona entonces para deslegitimar ciertas formas de violencia cometidas por entidades políticas no centralizadas estatalmente, al mismo tiempo que sanciona la respuesta violenta de los Estados establecidos”

— Judith Butler

La palabra “terrorismo” en sus primeras acepciones se presenta como un concepto político, no como uno jurídico.⁶² Las dos acepciones del término francés *terrorisme* señalan esa connotación: “1. Política de los años 1793 - 1794 en Francia. 2. Empleo sistemático de la violencia atendiendo a fines políticos”.⁶³ En su edición de 1825, realizada por Nuñez de Taboada, el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española acuña por primera vez la palabra *terrorismo* como un neologismo que se define como “sistema de terror al que suele recurrirse en las convulsiones políticas”; en un sentido menos político, el mismo diccionario define en su versión de 1884 *terrorismo* simplemente como “dominación por el terror”, definición que no varía de ahí en adelante. ¿Cuál es el giro que se da sobre el concepto *terrorismo* en esta última versión, respecto de las anteriores? Terrorismo, paulatinamente se transforma en un concepto jurídico, algo que se consagra alrededor de las legislaturas de Europa, Estados Unidos y América Latina, desde comienzos del siglo XXI (siendo una tesis convencional que la fecha exacta es el 11 de septiembre de 2001, tras el “ataque terrorista” en Nueva York). Terrorismo se vuelve un argot jurídico, cuya definición y caracterización específica se encuentra en las leyes y ya no en los diccionarios. Pasa de ser una forma de acción política a designar una forma de acción criminal.

En Chile, la ley que determina conductas terroristas y su penalidad, ley 18.314, consagra que:

⁶² En esto seguimos la idea de KARMY, Rodrigo. “Terrorismo y democracia. Notas sobre antropotecnia y democracia neoliberal”. 2014, disponible en: <http://www.uchile.cl/noticias/105355/terrorismo-y-democracia>

⁶³ PETIT ROBERT, DICTIONNAIRE. “Terrorisme”. Traducción propia.

“Artículo 1º.- Constituirán delitos terroristas los enumerados en el artículo 2º, cuando el hecho se cometa con la finalidad de producir en la población o en una parte de ella el temor justificado de ser víctima de delitos de la misma especie, sea por la naturaleza y efectos de los medios empleados, sea por la evidencia de que obedece a un plan premeditado de atentar contra una categoría o grupo determinado de personas, sea porque se cometa para arrancar o inhibir resoluciones de la autoridad o imponerle exigencias.”

En la ley se mantiene la noción de infundir temor en una población determinada (*i. e.* terror), pero se quita la finalidad de la comisión de esos actos, se le quita la carga política, cargándola a su vez de punibilidad. Uno de los elementos que integran las nociones básicas de *resistencia* es la *intención* de resistir frente a una determinada forma de dominación, autoridad o poder, que la ley no contempla. Podríamos decir que el derecho moderno no tiene por misión consagrar estados mentales, como sería el caso de un individuo que mediante sus prácticas *quiere* resistir pero que la comunidad que mira sus prácticas no lo considera así: un niño que quiere dejar de comer carne, que tanto le desagrada, no lo comprendemos como alguien que está resistiendo contra la institución del carnivorismo, por más que esa sea su intención mental. Cuando decimos que la ley convierte la práctica terrorista en un delito, quitándole toda *intencionalidad* política, no nos referimos a que el terrorista *quiera* hacer política y no lo logre dado que la comunidad mira eso como un *delito*: lo que ahí sucede es que la normalización de la práctica terrorista ha sido neutralizada como un delito, impidiendo estructuralmente su potencial político. Cualquiera que haga terrorismo después de 2001 hará aquello que hacen quienes atentaron contra el World Trade Center, no hará aquello que se hacía en Francia entre 1793 y 1794. Para mostrar que la práctica terrorista puede ser leída como práctica política, es decir *resistencia*, una primera cuestión a resolver es: ¿qué es lo que se hacía bajo el nombre *terrorismo* durante esa época?

El terrorismo se presenta de dos maneras: cuando nos referimos al terrorismo organizado que atenta con una cierta finalidad (sea ideológica, religiosa, partidista, ética, etc.), como es el caso de las organizaciones terroristas, estatales o no, estamos describiendo

al *terrorismo como régimen*.⁶⁴ Un régimen terrorista es aquello contra lo que escribe Agnes Heller en su artículo *11-S, o modernidad y terror*, en el cual expone como problema la comprensión de los ataques terrorista a EEUU durante 2001, para lo cual recurre a tres tipos de argumentación que intentan dar cuenta del acontecimiento: por una parte, se presentan los ataques terroristas como la manifestación de un descontento generalizado en contra del sistema capitalista y global; luego, se presenta el argumento que sitúa a EEUU como el culpable de producir sus propios enemigos letales; por último, la idea de un fundamentalismo ciego por parte de los fanáticos islamistas.⁶⁵ Su caracterización del *terror* es precisamente lo que aquí queremos mostrar como “régimen”: en el terrorismo contra el cual escribe Heller, existe un presupuesto de organización y planificación que tiene ciertas metas, que pueden ser políticas o no. Escribe: “Una organización totalitaria es, como ya sabemos, centralizada y jerárquica; funciona como un ejército por la vía de relaciones de mando y obediencia, y, por lo tanto, se ajusta perfectamente a la operación clandestina y al ejercicio del terror”.⁶⁶ En este sentido, el terrorismo coincide con el totalitarismo idólatra que tiene por misión expandir una verdad y en que todos los que a ella se opongan se convierten en enemigos que merecen ser corregidos o eliminados. Esta concepción del terrorismo es una que lo posiciona como la mejor herramienta para imponer un orden de *obediencia* determinado. Al contrario de lo que en este texto nos interesa, dicho orden de obediencia no importa práctica política alguna, no representa ninguna práctica de resistencia. En los términos de Benjamin, la pretensión del terrorista organizado es la de imponer un nuevo orden, o sea *violencia fundadora* de derecho. Ante este tipo de terrorismo como régimen existe un *terrorismo como resistencia*.

La pregunta que nos permite diferenciar ambas comprensiones del terrorismo es una cuestión recurrente que presenta Timothy Tackett respecto del Terror que sucede a la Revolución Francesa del siglo XVIII:

“¿Cómo hicieron los individuos que recientemente habían aprobado la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadanos, un documento

⁶⁴ Sobre el punto de la organización estatal de terrorismo MAÑALICH, Juan Pablo. *Terror, pena y amnistía*. Santiago, Chile: Flandes Indiano. 2010, pp. 19 — 28. Aquí el autor da cuenta de la creación de instituciones para-militares desde el Estado durante la dictadura de Pinochet en Chile, dando cuenta del terror como práctica de sometimiento a la posición existencial que el régimen impone como verdadero.

⁶⁵ HELLER, Agnes. “11-S, o modernidad y terror”. En: *Papers*. N. 84. 2007, pp. 82 — 83.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

que sería el modelo de las reformas liberales a lo largo del mundo, para rápidamente crear un régimen totalitario y eminentemente intolerante en que miles de personas fueron enviadas al cadalso a través de un travestido sistema judicial o que fueron derechamente ejecutados mediante juicios sumarios?”.⁶⁷

Es esta pregunta, que nos revela una aparente contradicción entre ese totalitarismo del terror y *esta* democracia, el punto clave para sostener que en ese hecho se ubica una comprensión de la política occidental moderna: lo que hubo tras la Revolución Francesa no fue un *régimen del terror*, sino *práctica terrorista*. Una imagen sensible encarna esta sutil distinción: la creación de la guillotina y su incorporación al sistema penal moderno como mecanismo legítimo para aplicar la pena capital se produce al mismo tiempo que la declaración de derechos. Es la guillotina la herramienta que aparece para dar una muerte digna, justa y civilizada a quienes atenten contra el Derecho, pero es la guillotina también aquel mecanismo aséptico con el que las muertes de contrarrevolucionarios y sediciosos tuvieron lugar frente al pueblo: es la guillotina la expresión perfecta de la igualdad revolucionaria.⁶⁸ La herencia más destacada de la Revolución a Occidente son los principios universales de libertad, igualdad y fraternidad, que están consagrados en la Declaración, que en palabras del historiador Georges Lefebvre:

“La Declaración no es pues un código, sino una serie de sugerencias que prescribe al legislador dejar al individuo todo el margen de libertad compatible con el interés general y los derechos de los demás, pero le confía el cuidado de *marcar el límite* según las circunstancias”.⁶⁹

El terrorismo es la expresión de la marca de ese *límite*. Si la Declaración fuese un código, siguiendo la lógica de Lefebvre, correspondería un régimen terrorista que lo aplicara

⁶⁷ TACKETT, Timothy. “Interpreting the Terror”. En: *French historical studies*. N. 4, V. 24. 2001, p. 569. Traducción propia.

⁶⁸ “Un nuevo código penal eliminó definitivamente la tortura y adaptó, para la pena de muerte, la máquina inventada por el doctor Guillotin”, en: LEFEBVRE, Georges. *La Revolución Francesa y el Imperio (1787 - 1815)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 1960 [1950], p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64. Cursiva propia.

contra toda contingencia contrarrevolucionaria, pero dado que es un espíritu consagrado como sugestión a quien ejerza el poder, *marcar el límite* se transforma en una práctica determinada que aún resisten el Antiguo Régimen. Lo que hay tras la Revolución Francesa no es un régimen del terror, sino práctica terrorista cuya virtud se sitúa en la marca de ese límite que constituye lo político.

Cuando nos referimos al terrorismo como resistencia, lo oponemos a un régimen del terrorismo. Esto, dado que el terrorismo como régimen tiene metas, objetivos y planes que lograr: el *marcar el límite* es un medio para lograr esas metas, objetivos y planes. Para el terrorismo como resistencia no hay virtud más allá que en la práctica misma de *marcar el límite*, no hay textos sagrados a los que obedecer, no hay articulación que mantener. Mientras la reforma se legitima en el orden existente y la revolución se justifica en un orden futuro, el terrorismo es una práctica del presente: es desobediencia en su estado puro, porque no puede ser legitimada por el orden anterior ni puede ser justificada por el orden futuro, ya que no atiende a articulación política ni a texto sagrado alguno.

El terrorismo funciona en ese momento en que la desobediencia es proscrita. Lo destacable, como sosteníamos más arriba, es que esa proscripción de la desobediencia se llama jurídicamente “terrorismo”: terrorista no es el que simplemente comete un delito, sino aquel que comete determinados tipos de delito que atentan en contra de toda forma de comunidad, porque el terrorista tampoco tiene una noción de comunidad que viene ni de actualización de lazos entre todos. Terrorista, en el sentido aquí presentado, no es quien niega todo tipo de comunidad y de modos de relacionarse con otros. Terrorista es aquel que no tiene un plan. Por eso, es en el filme *Batman: the dark knight* (Christopher Nolan; 2008) donde se aprecia una lectura del terrorismo en el sentido en que aquí lo proponemos: su versión del personaje The Joker es desbaratado respecto de lo que había sido en las diversas interpretaciones de la saga Batman. The Joker deja de ser un villano que asalta en grupo los bancos de Gotham City, como lo había representado de manera burda Tim Burton en su versión, para convertirse en un terrorista: al ser interpelado por sus intenciones, responde: “¿Realmente parezco alguien que tenga un plan? ¡Soy un perro siguiendo la rueda de un auto! Si la atrapara no sabría qué hacer con ella. Yo sólo hago cosas. La mafia tiene planes, los policías tienen planes...”. Esta idea no es lo mismo que el anarquismo al que teme un kantiano, no es la destrucción de todo orden: es la práctica sin tener en cuenta la posibilidad o imposibilidad de un orden, es hacer cosas sin la intención de instaurar un orden

o querer destruir otro, es una práctica del vacío que puede ser llenado o no. Distinto de sus antecesores, The Joker de Nolan quema todos los billetes que roba de los bancos, porque la virtud de su práctica no está en obtener un botín, sino en cometer el acto que *marca el límite*.

El terrorismo, si algún temor produce en la población, es por el efecto de mostrar que *marcar el límite* no es algo que esté destinado al algún héroe o villano, sino a cualquiera. La tipificación del delito de terrorismo es la incompetente prohibición de *marcar el límite*: quien marque el límite nuevo no se lo propondrá de manera previa, e incluso al hacerlo, ya de nada servirá su posterior castigo. En esta lectura, el atentado del World Trade Center en 2001 fue un acto terrorista internacional que pronto se sacraliza al responder a un interés de promover un nuevo orden universal, dejando en ese momento de ser un actor de resistencia, para convertirse en la expresión de un régimen terrorista nombrado bajo la rúbrica Al-Qaeda. En el sentido de Benjamin, como mencionábamos, el terrorismo como régimen practica la violencia fundadora de derecho, mientras que el terrorismo como práctica de resistencia es una expresión de la violencia divina.

Como sostiene Slavoj Žižek en *Revolutionary Terror from Robespierre to Mao*, la violencia que ejerce el terror revolucionario es equivalente a la noción de Benjamin de violencia divina.⁷⁰ El vacío que produce la violencia divina (también llamada “violencia revolucionaria”) está dado porque es un modo de la violencia que no está destinada a fines, sino que produce sólo medialidad. Es “revolucionaria” no en el sentido de la intención de instaurar un nuevo orden, sino en el de situarse la virtud en el cambio revolucionario, de *marcar el límite*: lo relevante no es instaurar un nuevo orden, sino resistir. Por ello, el punto que marca Žižek respecto de de la acusación que los moderados hacen a Robespierre es útil para concebir la descripción de esta violencia:

“Lo que ellos realmente querían era ‘revolución sin revolución’. Ellos querían una revolución privada de los excesos en que la democracia y el terror coincidieran, una revolución que respetara las reglas sociales, subordinada a normas preexistentes, una revolución en que la violencia

⁷⁰ ŽIŽEK, Slavoj. “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”. En: *Positions, East Asia cultures critique*. Vol. 19, n. 3, 2011, p. 673.

es privada de toda dimensión ‘divina’ siendo así reducida a una intervención estratégica que sirve a metas determinadas”.⁷¹

Una revolución que mira a los fines, es decir a la instauración de un régimen político, es lo que querían los moderados. Lo que nos interesa destacar es que esa es la concepción que de la revolución tenían los contrarrevolucionarios moderados, quienes no podían comprender la dimensión *divina* de la Revolución: práctica que se agota en la marca del límite, siendo irrelevante lo que suceda en el después. Esa práctica de resistencia terrorista, como la hemos llamado, es un gesto político relevante ante un régimen de poder como lo era el Antiguo Régimen.

El terrorismo produce miedo cuando no se lo puede explicar. En 1890, Pierre de Nolhac publica una biografía de la reina María Antonieta que cierra de la siguiente manera:

“Es mediodía. Los espectadores cubren la terraza de la Tullerías. La plaza, erizada de bayonetas, se hierve a fuego lento. La Reina sube la escalera de madera... El verdugo se inclina y hace su trabajo. Un ayudante muestra la cabeza cortada, que mueve los párpados... Gritan: *¡Viva la República!* Pero la gran multitud permanece silenciosa. El pueblo se pregunta qué ganó la República al matar a esta mujer”.⁷²

Ese silencio que el pueblo guarda es expresión del temor, no tanto porque la suya pudo ser esa cabeza cortada (gente que miraba este espectáculo, probablemente no era de los favorecidos con el Antiguo Régimen), sino porque no comprendían la *utilidad* de decapitar a la reina. Y es eso lo que le preguntan al terrorista: ¿para qué? Si bien un régimen terrorista sabrá muy bien para qué (para derrocar el imperialismo gringo, por ejemplo), un terrorista de la resistencia no sabrá responder, siendo esa ausencia de respuesta lo que inspira temor: si no saben lo que quieren, su comportamiento es aleatorio y cualquier cabeza —incluso la de quienes no formaban parte del Antiguo Régimen— puede ser la siguiente. Pero eso sólo nos muestra una obviedad del mundo: ninguna cabeza está asegurada, en ningún régimen,

⁷¹ *Ibid.*, p. 674. Traducción propia.

⁷² DE NOLHAC, Pierre. *La Reine Marie-Antoinette*. París, Francia: Nelson éditeurs. 1890, p. 273. Traducción propia.

debido a la finitud humana. Sin embargo, el terrorista de régimen (pensemos en los extremistas del Estado Islámico y la difusión de sus vídeos decapitando opositores a su régimen) quiere producir temor, mientras que el terrorista político o de la resistencia no sabe lo que quiere. Eso es lo que inquietaba al Comité de Salud Pública: el carácter anárquico del Terror.⁷³ Pero este carácter anárquico sí tenía una cierta finalidad declarada: “El gobierno de Francia es revolucionario hasta la paz”, promulgó el Gobierno Revolucionario, sin toque de ironía.⁷⁴ En este contexto, alcanzar la paz, es un objetivo tan vacío como alcanzar la rueda de un auto en el caso de The Joker: una vez alcanzada, no sabrían qué hacer con ella.

Es el terrorista el que encarna esa práctica política que no atiende a fines, como lo hacen quienes reivindican o los revolucionarios. Es el terrorista el que encarna la violencia divina (o verdaderamente revolucionaria) que sugiere Benjamin: no quiere la devolución de un derecho que le es negado, como tampoco quiere que esta topía se acabe y se desarrolle una utopía específica. Es el terrorista el que pone en jaque el lugar mismo de la pregunta por la acción política frente al Derecho y nos muestra de manera pornográfica el vacío al que nos enfrentamos como comunidad: el temor de Kant a una distopía, como el entusiasmo de Landauer por una utopía, finalmente se enmarcan en respuestas que presuponen de manera optimista la consecución de un orden por otro. El terrorista nos muestra que ambos pueden estar equivocados y que todo puede acabar aquí, ahora, en cada instante, de la misma manera que ello puede no ocurrir. Lo del terrorista, en términos metafísicos, es un *materialismo radical*. La pregunta por la acción política del terrorista es anterior a la de los partidarios de las utopías: la pregunta moral de la acción política no es aquella por la utilidad de cambiar de topía, sino aquella por la virtud del movimiento por sí mismo. Con justa razón, el terrorista puede ser calificado de *nihilista pesimista*, aquel que no cree en nada y que no pretende tampoco comportarse como si creyera. El terrorista, en definitiva, no practica la resistencia desde el punto de vista de la comunidad de los iguales, sino desde la perspectiva de la individualidad de los solitarios. Es por esto que, para continuar con los momentos de la resistencia, debemos superar el momento jurídico y evaluar ciertas propuestas de resistencia desde la evaluación ética que sobre ellas recae, continuando específicamente con una propuesta que podríamos denominar bajo el siguiente calificativo: terrorista *creyente optimista*.

⁷³ LEFEBVRE, Georges. *Op. cit.*, p. 112.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

MOMENTO ÉTICO

Antígona de Sófocles

“La ironía de la comunidad”

— G. W. F. Hegel

La resistencia es un modo de escribir que no hay textos sagrados. El momento jurídico de la resistencia consiste en una producción específica de prácticas que tienen en la mira textos de derecho y que cuya politicidad radica en la desacralización de esos textos como fuentes de verdad, oponiéndoles otro texto cualquiera que evidencia su imposibilidad de excluir todo otro texto como fuente única de comunidad. De esa misma manera, los textos que tiene en mira la resistencia no son exclusivamente los jurídicos.

Las tragedias de la antigua Grecia nos llegan como fuentes de mitos, relatos que narran hechos bajo la fórmula en que un personaje debe decidir ante un dilema cuyos efectos desconoce, cumpliendo de manera inevitable un destino desastroso que la comunidad de espectadores conoce. Las tragedias están escritas a la manera de cantos que eran interpretadas escénicamente ante un público: eran el objeto común de una *comunidad de espectadores*. En este sentido, las tragedias son textos que permiten una representación de ellos mismos ante la mirada de una comunidad que está en una relación de complicidad con la decisión y el destino de los personajes. Las tragedias relatan mitos que tanto para los espectadores antiguos como para nosotros eran cuento conocido, por lo tanto no había sorpresa en el transcurso de los hechos ni menos en el final, no había temor al *spoiler*; tampoco había repetición infinita de la obra, ya que por lo general se presentaba sólo una vez. Por ello, no es que las tragedias muestren a la comunidad espectadora la imposibilidad de evitar un final desastroso del personaje principal, sino que evidencian lo frágil que es la vida en tanto conjunto de decisiones. Siguiendo la lectura de Simon Critchley:

“Lo que las treinta y una tragedias griegas existentes representan una y otra vez no es un desastre que queda fuera de nuestro control. Por el

contrario, muestran la manera en la que somos cómplices, al parecer sin saberlo, de la calamidad que se cierne sobre nosotros”.⁷⁵

Es la tragedia, entonces, un modo específico de escritura de nuestra participación en el devenir del mundo. Así, la tragedia es un modo de escritura especialmente político, ya que hace de la comunidad espectadora un agente más en aquellos asuntos que todos tenemos en común: “La tragedia realza lo que es perecedero, frágil y moroso en nosotros”, puntualiza Critchley.⁷⁶

En la mayoría de las tragedias, aquel asunto en común que se da forma a la decisión configurante del destino desastroso tiene que ver con el poder, su obtención, conservación y vacío, estableciéndose una relación íntima entre el poder y lo político. Sin embargo, es en *Antígona* de Sófocles donde encontramos que el asunto común que la tragedia resuelve no tiene como objeto el poder, como sí la desobediencia. Para sostener esto, miraremos la cadena de tragedias que permiten contextualizar la de Antígona.

Edipo rey de Sófocles es una de las tragedias más importantes y representativas del mundo griego, tanto en un sentido académico y la ingente producción intelectual sobre la obra, como por lo constitutivo de su carácter para los efectos con que aquí presentamos las tragedias. Esta tragedia nos relata el desafortunado destino de Edipo, hijo de Layo rey de Tebas, padre que lo abandona ante una profecía que designaba su muerte a manos de su propio hijo. Edipo, abandonado, es recogido y adoptado por los reyes de Corinto. Edipo es criado y educado por los reyes, pero es cuestionado por el pueblo dada la ilegitimidad de su filiación, a lo que acude herido emocionalmente al oráculo, el cual le designa que si regresa a su patria matará a su padre y se casará con su madre. Aterrorizado, Edipo decide no retornar a Corinto, bajo el entendido que los reyes de esa ciudad eran sus padres. Camino a Tebas se encuentra, sin saberlo, con su verdadero padre Layo y en una trifulca, lo asesina. Layo se dirigía al oráculo para preguntar como librarse de una esfinge que aterrorizaba la ciudad de Tebas matando a quienes no pudieran contestar sus acertijos. Con el trono vacío, tras la muerte de Layo, se ofrece el reinato y la mano de la reina, Yocasta, a quien derrote a la esfinge. Edipo lo logra y cumple a la perfección la profecía del oráculo: regresó a su patria y se casó con su madre. Así, *Edipo rey* es una tragedia sobre los orígenes del poder y cómo

⁷⁵ CRITCHLEY, Simon. *Tragedia y modernidad*. Madrid, España: Trotta. 2014, p. 36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 30.

un trono vacío está destinado a ser ocupado y vaciado nuevamente. La tragedia se cierra cuando es develado aquello que es desconocido por su personaje principal: Edipo se entera que mató a su padre y que está casado con su madre, por lo que se arranca los ojos y se exilia de Tebas.

Edipo en Colono de Sófocles es la tragedia que relata los hechos posteriores al exilio de Edipo, quien camina errante junto a su hija Antígona. Ya desde esta tragedia, la figura de Antígona se presenta como la de una mujer que está íntimamente comprometida en sus relaciones y de esa manera con las prácticas éticas de su comunidad manifestadas en el rol que le corresponde como hija y hermana. Antígona es los ojos de su padre errante. Colono es un distrito sagrado de Atenas, un lugar dedicado al culto a los dioses, por lo que al sentarse en ese lugar para morir, Edipo es expulsado por quienes protegían ese lugar. Para dirimir el destino de Edipo, aparece el rey de Atenas, Teseo, quien conociendo la miserable historia le ofrece morir en tierra ateniense si abandona Colono. Paralelamente, una profecía anuncia que la tierra que acoja el cadáver de Edipo será protegida por los dioses, convirtiéndose así su cuerpo en algo sagrado. Mientras tanto, los hijos de Edipo, Etéocles y Polinice se disputaban el trono vacío de Tebas: tras la huida de Edipo, el trono correspondía a sus hijos, quienes decidieron gobernar un año cada uno, comenzando Etéocles; sucedió que al terminar el período de Etéocles, no entregó el mando a Polinice, quien fue expulsado de Tebas, pero que en su exilio reunió tropas para invadirla y recuperar su posición legítima. De esta manera, Polinice intenta convencer a su padre que lo apoye en su asalto, pero Edipo lo maldice, profiriendo que ambos hermanos se matarán uno al otro. Edipo, finalmente, se encamina a su muerte a un lugar que sólo Teseo conocerá: la muerte de Edipo está marcada con la caída de un rayo. De esta manera, *Edipo en Colono* nos revela que el poder radica en quien posea un determinado conocimiento que es secreto para los demás, pues ello permite el control sobre la verdad y la mentira, en el caso de Teseo el conocimiento de dónde murió específicamente Edipo, ya que su yacimiento determina que los dioses (el poder) está con Atenas y a la vez impide que otros puedan exhumar el cuerpo sagrado para poseerlo en sus tierras. Nuevamente la obtención y conservación del poder como tema.

Muerto Edipo, se libra la batalla entre sus hijos, quienes mueren uno a mano del otro, como predijo su padre. Esta batalla la relata Esquilo en su tragedia *Los siete contra Tebas*. Vacío el trono, el poder es asumido por Creonte, hermano de Yocasta, tío de Antígona. Creonte asume el poder y dicta que Polinice no podrá ser enterrado con los ritos fúnebres

que corresponden a un ciudadano griego, debido a su actitud sediciosa de invasor al atentar contra el poder de su hermano Etéocles. El edicto prohibitivo llega a oídos de Antígona, la que se propone enterrar a su hermano como es debido, siendo este el argumento de *Antígona* de Sófocles. Antígona le revela sus planes a su hermana, Ismena: enterrará a su hermano Polinice contra el edicto de Creonte. La formulación que utiliza Antígona para describir su acto es de particular interés: dice a Ismena que sepultará a su hermano aunque ese *ὄσια πανουργήσασ'* que cometerá le cueste la vida.⁷⁷ La fórmula griega “ὄσια πανουργήσασ’” ha sido traducida como “deberes piadosos”, “santo crimen”, “piadoso delito” o “piadoso crimen”.⁷⁸ Sin embargo, debemos comprender esta expresión como un dilema que presenta la contradicción ante la cual Antígona se enfrenta, es decir una dicotomía entre dos normas en que romperá una pero tendrá el entusiasmo de otra, es decir que quebrantando las leyes humanas obtendrá otros entusiasmos. Según la lectura de Assela Alamillo en su traducción de la tragedia, sugiere que Antígona al quebrantar la ley humana tendrá el agrado de los dioses. Así, y leyendo la cuestión en un sentido desligado de la figura de los “dioses”, podemos pensar que el agrado de Antígona proviene no de los dioses sino de la comunidad: *desobediencia ética* será la traducción con la que aquí mostraremos aquel momento en que Antígona no mirará la ley humana, la ley de uno (Creonte) sino a la ley de todos, la ley del pueblo. En el uso comparativo del concepto, tenemos que Aristófanes utiliza la expresión emparentada “πεπανούργηκα”, en el sentido de “hacer de bribón”, de saltarse la ley. Algo así como un *free rider*, que comparado con el atreverse a cometer un delito éticamente permitido (o necesario) como es el caso de Antígona, no hay mucha diferencia más que el compromiso: Antígona, a diferencia del *free rider*, tiene un compromiso con su hermano, que se manifiesta en la repetición del acto y su no negación ni ocultamiento ante las autoridades. Es por ello que si podemos pensar al terrorista como uno que quebranta la ley sin una causa, en Antígona no significa que exista tanto una causa como sí una necesidad ética.

⁷⁷ SÓFOCLES. *Antígona*. V. 74.

⁷⁸ “Deberes piadosos” en la traducción de José Alemany Bolufer en: SÓFOCLES. “Antígona”. En: AA. VV. *Teatro griego*. Madrid, España: EDAF. 1970, p. 622. “Santo crimen” en la traducción de Genaro Godoy en: SÓFOCLES. *Antígona*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. 1968, p. 16. “Piadoso delito” en la traducción de Luis Gil en: SÓFOCLES. *Antígona*. Montevideo, Uruguay: Penguin. 2015, p. 35. “Piadoso crimen” en la traducción de Assela Alamillo en: SÓFOCLES. “Antígona”. En su: *Tragedias*. Madrid, España: Gredos. 2000, p. 80.

Antígona lleva a cabo su desobediencia ética, no sólo una vez, sino dos veces: primero, los guardias le cuentan a Creonte que no saben quién desobedeció el edicto y sepultó con honores a Polinice; luego, investigando en el lugar, se dan cuenta que Antígona es quien nuevamente está sepultando a su hermano frente a ellos, tras haberlo exhumado. Creonte condena a Antígona a ser enterrada viva, y ella no niega su delito (aunque tampoco lo afirma: no niega lo que hizo, pero no afirma un mero “delito” con ello), lo cual desencadena la maldición sobre el rey de Tebas: Antígona se suicida; su hijo, prometido de Antígona, se entierra la espada en su pecho; la reina, al ver a su hijo muerto, se quita la vida; él mismo, ante tanta calamidad, se exilia de Tebas, y nuevamente así el trono queda vacío. La desobediencia ética de Antígona es una desobediencia que desbarata todo poder, es un modo de producir la resistencia más allá de toda consecuencia: la resistencia de Antígona es terrorista, pero en calidad comprometida y no nihilista. Por ello, esta tragedia es sobre la desobediencia, antes que sobre el poder: la pregunta política central no es cómo obtener ni conservar el poder, sino cómo desobedecer. Antígona tiene un fuerte compromiso con su acto, lo repite y es leal a él, a pesar que su hermana Ismena no la apoye y que la muerte esté esperándola como castigo. Si le asignamos una intención al acto de Antígona no es el nihilismo destructivo del terrorista de la resistencia, sino una especie de terrorismo comprometido con su propio acto, con una finalidad específica —rendir honores a su hermano y cumplir su rol de hermana—, pero sin un afán de control de todas las consecuencias de sus actos. El compromiso de Antígona es ético, pero tiene consecuencias políticas: por una parte, en términos de relato, es una manera de desobedecer que se ciñe al cumplimiento de un deber ético que a su vez produce un vacío en el poder; por otra parte, en términos políticos, es una tragedia que sitúa su mirada ya no en el poder, como lo hiciera de manera explícita *Edipo rey* y *Edipo en Colono*, sino en la desobediencia, produciendo así una complicidad con la comunidad de espectadores que evidencia una determinada idea: el compromiso con las leyes de la comunidad muestra la verdad del poder, su vacío; o en nuestros términos, la desobediencia puede ser comprometida, pero jamás puede medir sus consecuencias.

Antígona es una escena de la resistencia en su momento ético. Con ello, queremos decir que la tragedia de Antígona no funciona como “ejemplo” de este modo de la resistencia, sino que es su manifestación: estamos mirando la desobediencia con los ojos de Antígona. De esta misma manera, G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del espíritu* reconoce en

Antígona de Sófocles lo que denomina *eticidad* (*Sittlichkeit*), compuesta por el movimiento entre dos leyes: la ley humana y la ley divina. La ley humana se manifiesta en

“La comunidad [que] es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* —y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí [... E]s la ley *conocida*, la costumbre *presente*”.⁷⁹

La ley humana es el conjunto de instituciones que encarnan la comunidad y que emiten las leyes del gobierno. Por su parte, la ley divina es la ley que se expresa de manera oculta y que constituye el fondo de la ley humana, expresándose en la *familia* como comunidad ética natural.⁸⁰ Lo ético, para Hegel, se ubica en la conducta que desempeñe un miembro singular de la familia que tenga como fin y contenido a la familia misma, es decir que es en el compromiso familiar donde encontramos la manifestación real de la ética, y en un sentido profundo Hegel sostiene que es Antígona el personaje que encarnaría de manera histórica la conducta ética, aquella que tiene en miras a la familia más allá de toda ley humana. En el sentido de Hegel, además, la ley humana es encarnada por un hombre (Creonte), mientras que la ley divina por una mujer (Antígona): para Hegel, lo femenino como hermana es la expresión del compromiso familiar, o sea el compromiso con las leyes divinas; mientras que lo masculino lo es con las leyes humanas, de la comunidad. Antígona, en la versión de Hegel, no está negando la ley humana como sí cumpliendo con la ley divina que le corresponde para activar el todo: el de Antígona es un acto ético, con independencia de si coincide con las leyes humanas que gobiernan la comunidad, porque lo es respecto de su hermano. En nuestra lectura, el acto de Antígona es una *desobediencia ética*: un quebrantamiento de la ley humana necesario para actualizar la comunidad, porque hace cumplir la ley divina y a su vez da existencia a la humana. No podemos pensar la ley humana sin la ley divina que es su sustento, como no podemos pensar la ley divina sin la ley humana que es su manifestación: el acto de Antígona como desobediencia ética, al contrario de ser la destrucción de la comunidad y producir un vacío en el poder, es desobediencia constitutiva

⁷⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2009 [1807], p. 263.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 264.

de la comunidad, es resistencia sin la cual no habría poder alguno. Si Antígona no hubiese desobedecido, la comunidad bajo el gobierno de Creonte habría desconocido la ley divina, desmoronándose; si Antígona no hubiese sido castigada por Creonte ante su desobediencia, la comunidad habría desconocido la ley humana, desmoronándose. Ambos desmoronamientos son éticos, pero a la vez políticos: éticos porque atienden al encuentro de las leyes que conforman la comunidad; y políticos porque ese encuentro es precisamente el objeto común de toda comunidad, esto es el reconocimiento del fundamento de sus propias leyes. Es por eso que el delito ético de Antígona no es un mero ejemplo de desobediencia, sino un modo de resistencia que constituye la comunidad misma en la forma de la tragedia, un tipo de quebrantamiento de la ley terrorista pero comprometido con la comunidad y no destructivo de la misma sin horizonte alguno.⁸¹

Hemos dicho que las tragedias son un modo específico de escritura en que existe una complicidad performativa entre el personaje trágico y la comunidad de espectadores. También sostuvimos que es *Antígona* en particular una tragedia que produce una variación en el objeto común que se da entre el personaje trágico y la comunidad de espectadores: no es el poder, sino la desobediencia. A su vez, dijimos que esta desobediencia de Antígona es una especie de terrorismo comprometido con la comunidad y no meramente destructivo, pues la *desobediencia ética* que ejecuta Antígona es necesaria para la fundación de la comunidad. Con todo, la figura de Antígona es tradicionalmente interpretada como comprometida con la ley divina, privada y subjetiva, antes que con la ley humana, pública y común, por lo cual la desobediencia de nuestra heroína es interpretada como una resistencia “pre-política”, generalizándose a su vez que “lo femenino” equivale a lo “pre-político”.

En su *El grito de Antígona*, Judith Butler se pregunta por las lecturas despolitizantes de Antígona y por el desuso que de ella hace cierto feminismo hegemónico que dirige sus esfuerzos a ser apoyado por el Estado antes que producir un contrapoder ante ese poder.⁸²

⁸¹ Aquí seguimos la lectura de Walter Kaufman, quien sostiene: “[L]o que intenta [Hegel] es realizar un milagro de empatía: no simplemente leer *Antígona* y llenarse de efusión acerca de su belleza o su profundidad, sino tratar de ver el mundo con los ojos de Antígona. Y no supone que este personaje sea meramente una figura de una vieja tragedia que a él, por casualidad, le guste particularmente, sino que la toma por representante de una antigua ética: leyes de las que ella dice, con palabras que Hegel cita antes de comenzar el estudio de la *Sittlichkeit*, ‘no simplemente ahora ni ayer, sino por siempre viven, y nadie sabe de dónde provinieran’. Su concepción de la familia y de la *Sittlichkeit* no es meramente de ella (piensa Hegel), sino que es *la* concepción clásica; la cual, sin embargo, entra en conflicto con otra concepción, que en la tragedia sofoclea está representada por Creonte”. KAUFMAN, Walter. *Hegel*. Madrid, España: Alianza editorial. 1968, p. 194.

⁸² BUTLER, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona, España: El Roure. 2001, p 15.

Esta concepción feminista que busca el apoyo y tutela del Estado es la que ya describimos bajo la imagen de la *reivindicación* como momento jurídico de la resistencia, en que lo político se sitúa en el Estado y su objeto común es el apoyo estatal, la reforma y la mejora de las situaciones dentro del marco legal. Dirá Butler: “[Antígona] como figura política, apunta más allá, no a la política como cuestión de representación, sino a esa posibilidad política que surge cuando se muestran los límites de la representación y la representatividad”.⁸³ En nuestras palabras, la desobediencia de Antígona intenta reivindicar precisamente aquello que no puede ser reivindicado, una ética, que en su intento muestra los fundamentos de lo político, muestra lo común, constituye la comunidad al contrario de destruirla y vaciar el poder. No es que Antígona no participe de lo político ni de la ley común, es que al momento de producir su desobediencia configura un nuevo modo de relacionarse con la ley, un nuevo modo de hacer de lo político una práctica comprometida. Ese compromiso lo podríamos llamar *amor*, convirtiéndose en un elemento que no puede ser absorbido por una comprensión estatal de lo político, o en la traducción que de esto haría Butler: “Lo que todo esto sugiere es que [Antígona] no puede hacer su reivindicación fuera del lenguaje del estado, pero tampoco esa reivindicación que quiere hacer puede ser asimilada plenamente por el estado”.⁸⁴

Para Hegel, Antígona es la manifestación de un régimen matriarcal de la ley, que funda su desobediencia en una obediencia a la obscura e inmemorial ley divina, en contra de la ley humana dictada por Creonte. Sin embargo, un conjunto de interrogantes nos permitirán replantear la cuestión de si el acto de Antígona está circunscrito a la ley del hogar, a lo prepolítico, interrogantes que permitirán al menos poner en cuestión la lectura tradicional que sobre Antígona se hace y situarla como una manifestación del terrorismo. Así, podemos preguntarnos, ¿está Antígona comprometida con la ley divina, estrictamente? ¿Es el edicto de Creonte una “ley humana” en el sentido que comprendemos una ley? ¿La desobediencia de Antígona defiende una ley y se opone a otra? ¿Hay una oposición entre ambas leyes? ¿Es Antígona *culpable* por su desobediencia? ¿Es el suicidio de Antígona expresión de una culpa?

Butler en su libro analiza las lecturas de Hegel y Lacan sobre la figura de Antígona: el primero la sitúa como la expresión del choque entre la ley humana y la ley divina; el segundo

⁸³ *Ibid.*, p 16.

⁸⁴ *Ibid.*, p 48.

entre las leyes de lo social y de lo simbólico en relación con el parentesco y la prohibición del incesto. Intentando desbaratar ambas dicotomías, Butler recurre a uno de los pasajes más famosos y citados de la *Antígona* de Sófocles para mostrar que Antígona no está observando específicamente la ley de la familia ni las estructuras simbólicas, sugiriendo que lo que guía su acto es el amor hacia Polinice:⁸⁵

“Que yo nunca, si de hijos fuera madre
y de mi muerto esposo se pudriera el cadáver
violaría las órdenes de la ciudad entera.
¿En gracia de qué leyes me atrevo a decir esto?
Marido, muerto el mío, podría tener otro
y un hijo de otro hombre si perdiera yo el mío;
pero ya que la madre y el padre allá en el Hades
se encuentran, no es posible que me nazca otro hermano.”⁸⁶

¿Invoca las leyes del hogar? Antígona, anota Butler, representa de manera mínima la ley divina.⁸⁷ Más bien, lo que Antígona hace es relacionarse de una manera específica a su hermano Polinice, al declarar que daría su vida por el amor que por él siente, pero no es algo que haría por sus hijos ni cónyuge, es decir que no lo hace por un respeto especial a las leyes que gobiernan la familia como sí por un vínculo específico con su hermano, un dar la vida por él. Recordemos que la lectura tradicional señala a Antígona como aquella que pierde toda identidad pública: no es hija, no es madre, no es cónyuge, ya no es hermana, relaciones que determinan la existencia pública de cualquier mujer según los parámetros antiguos. Antígona encarna la desobediencia de aquel que nada tiene que perder porque nada es, es lo femenino que aterroriza al poder porque en su compromiso o amor se juega la constitución de la polis.

Y si no invoca las leyes de la familia, tampoco podemos decir que desconoce las leyes de la comunidad. Ello se evidencia en el hecho que Antígona no sólo no esconde su delito

⁸⁵ Para un análisis de esta tesis y su comparación crítica con la que hace Slavoj Žižek, *vid.* DE SANCTIS, Sarah. “From psychoanalysis to politics: Antigone as revolutionary in Judith Butler and Žižek”. En: *Opticon* 1826. N. 14. 2012, pp. 27 — 36.

⁸⁶ SÓFOCLES. *Antígona*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. 1968, p. 66. V. 900 — 920.

⁸⁷ BUTLER, Judith. *Op. cit.* 2001, p 25.

cuando se lo cuenta a Ismena, sino que la provoca a que haga públicas sus intenciones. Tampoco lo esconde cuando repite su desobediencia, volviendo a sepultar a su hermano frente a los guardias. Y en el momento decisivo tampoco niega su delito frente a Creonte... Aunque tampoco lo afirma. Este hecho determina la comprensión de la desobediencia de Antígona como uno ético: el no negar su delito afirma que cometió aquello por lo que se la reprocha, es decir sepultar con los honores correspondientes a su hermano Polinice, pero no afirmar eso como un delito, lo que da cuenta que Antígona no comprende ese acto de desobediencia como un “delito” en la forma en que Creonte pretende formular su edicto. Creonte dicta una ley no universalizable, una prohibición en contra de un acto en particular, una decisión que hace de la ley común una ley singular, es decir algo menos que una ley. Por ello, tal como sería difícil llamar “delito” a la desobediencia de Antígona, es difícil llamar “ley” al edicto de Creonte. Sin embargo, a pesar de todo, Antígona no niega el edicto de Creonte como ley al asumir su castigo, descartándose la idea que su desobediencia atiende a una justicia más allá de la ley humana, que lo suyo sería un delito justo: Antígona es la revolucionaria que no justifica, porque ella no desobedece más allá de esta comunidad, no sitúa su acto en un plano distinto de aquel en que opera la prohibición de Creonte. No obstante, el castigo de Antígona de ser sepultada viva en una caverna es refutado por ella misma: si bien acepta el castigo producto del quebrantamiento del edicto, Antígona se suicida. Creonte no mata a Antígona, sino que es ella quien acaba con su vida. El suicidio de Antígona nos permite comprender el estatus que ella le da a su acto de desobediencia. Escribe Butler:

“Hegel subraya el vínculo entre la culpa y el derecho, la reivindicación de un derecho que es implícito en la culpa, un derecho, un acceso a un derecho que supone necesaria y simultáneamente la derogación de otra ley [...] Antígona no parece sentirse culpable, aunque sí afirma su derecho, incluso al reconocer que Creonte sólo puede considerar como un signo de criminalidad la ‘ley’ que justifica su acto”.⁸⁸

Antígona no padece culpa, pues de padecerla habría aceptado su castigo de morir sepultada viva y no se habría ahorcado en un sistema penal basado en el reproche moral

⁸⁸ *Ibid.*, p 53.

cuyo fundamento es la asignación de culpabilidad. Culpa siente aquel que no es parte de la comunidad al atentar en contra de ella, lo cual se manifiesta en el castigo penal, ya que la culpa es una carga moral específica que un agente externo irroga sobre un individuo. Pero lo que padece Antígona no es culpa, ya que su compromiso no está con las leyes de la comunidad, ni con las leyes divinas: la desobediencia ética de Antígona manifiesta un compromiso específico con el acto como expresión del amor que siente por su hermano, que es un amor político. No es el amor que padece el joven Werther de Goethe, sino un amor fraterno, el amor que los revolucionarios franceses figuraron en su expresión *fraternité* como corona de los principios de libertad e igualdad, es el amor que representa la imagen del tres de bastos del naipes español: es el amor de hermanos, porque de los hermanos es la comunidad. Antígona vio en Polinice una comunidad completa que se vio destruida por el edicto de Creonte.

Antígona es terrorista: no observa la ley divina, no es la anti-mujer, no es la ironía de la comunidad, ni tampoco su conducta es pre-política. Quizá la de Antígona es el primero de los actos políticos, porque ella misma encarna la tragedia de los comunes: mediante su acto en la tragedia, la comunidad de espectadores perpetra el delito ético que no se completa. Y es en esa incompletitud del delito que Antígona se suicida, pues no logra sostener la comunidad. Ante la tragedia de los comunes, Antígona siente *vergüenza*, no culpa.

La desobediencia de Antígona nos muestra un fundamento de la comunidad: la vergüenza. La vergüenza ante el fracaso del amor político hace que su acto incompleto se cierre con el suicidio: la única forma de hacer de su acto una desobediencia ética, de hacer de su terrorismo un compromiso, es evidenciando su fracaso. La vergüenza, a diferencia de la culpa, es un sentimiento propio producido por la falta de honor, honor que fue negado por el edicto de Creonte. Padece culpa aquel que se excluye de lo político, mientras que vergüenza aquella que se incluye. Por ello, a pesar que el suicidio podría excluir el acto de Antígona del campo que abarca la ley humana, es decir el campo de lo político, tenemos que decir que Antígona lo que hace con su acto es precisamente lo contrario: reivindica lo irrevindicable, lleva a cabo una revolución sin utopía, hace terrorismo comprometido, hace comunidad frente a quienes podrían reprocharla. Por esto, es una tarea política que urge pensar un derecho penal desde la vergüenza, y ya no desde la culpa.

***Salò o los 120 días de Sodoma* de Pier Paolo Pasolini**

“Toda blasfemia es una palabra sagrada”

— Pier Paolo Pasolini

Antígona encarna el momento jurídico de la resistencia a la vez que nos muestra uno de los fundamentos en que se funda la comunidad como es la vergüenza. En la lectura presentada hasta aquí, el acto de Antígona es político (y no “pre-político”) precisamente por reconfigurar la batalla por las palabras, las imágenes y los conceptos: nos muestra el paso de una comunidad fundada en la culpa a una fundada en la vergüenza, un modo diferente de leer lo político. Sin embargo, cabe la pregunta que nos deja abierta Marx a propósito de la vergüenza como fundamento de lo común: ¿cómo es que una comunidad toda puede sentir vergüenza? De otro modo, esa pregunta consiste en reflexionar en torno a las posibilidades de una Antígona global, o cuando menos colectiva: una desobediencia común, porque si bien Antígona comparte con la comunidad de espectadores la suya, termina siéndole inexpropiable. Y, por otra parte, si la vergüenza de Antígona se manifiesta en su suicidio, ¿de qué se trata un suicidio colectivo, o en la figura de Marx ese momento en que el león salta al vacío?

En 1975 Pier Paolo Pasolini fue asesinado por la espalda, mismo año que se estrenó su último filme *Salò o los 120 días de Sodoma*, el cual fue duramente objetado por el conservadurismo italiano, tanto de derecha como de izquierdas, debido a su contenido pornográfico. La obra fue censurada durante mucho tiempo por considerarse “perversa”. Una de las sentencias de una corte italiana que censuró la película, se refería a Pasolini personalmente: “[U]n hombre de su cultura no podía ni debía ignorar que la cultura, el arte, la poesía no se construyen sobre los excrementos y sobre las perversiones”.⁸⁹ Pero esas calificaciones peyorativas que fundaban paupérrimamente la censura en contra de la obra de Pasolini, sólo confirmaban el carácter político de la misma. La obra de Pasolini —que hasta hoy se puede encontrar la sección “porno” de los géneros cinematográficos— reconfiguró el

⁸⁹ GONZÁLEZ TORRES, Ángel. *Salò o las 120 jornadas de Sodoma. La verdad según Pasolini*. Valencia, España: Tirant lo Blanche. 2005, p. 12.

modo de ver el cine en función de la comunidad, en particular en relación con la categoría del porno que se ve superada en un sentido estrictamente político por esta obra: lo censurable no es sólo cuerpos desnudos y relaciones carnales, sino que herejías y blasfemias de carácter político. Lo censurable de *Salò* no es su carácter obsceno, al contrario, es su carácter blasfemo: Pasolini, como Antígona, no padece culpa, aunque tampoco vergüenza, algo que lo convierte en un terrorista exitoso en su acto, dado que la censura sobre su obra sólo confirma su perfección. En el caso de Antígona su muerte era necesaria para mostrar su fracaso y así completar la politicidad de su desobediencia; en el caso de Pasolini, su censura marca el triunfo de su desobediencia.

Pasolini en su *El cine como semiología de la realidad* analiza la relación entre el lenguaje del cine y la realidad, mediante la idea del plano-secuencia como una estructura subjetiva que se asemeja a la vida y un montaje que se asemeja a la muerte, siendo la vida descifrable solamente en su finitud dada por la muerte. Para Pasolini, la estructura semántica general de la realidad puede explicar la semántica del cine, dado que el cine otorga finitud al tiempo infinito de la realidad: el cine en estado puro coincide con la realidad, pero ante la presencia de la muerte que entrega el montaje, el cine nos permite descifrar la realidad. La relación entre cine y realidad se comprende desde la idea de plano-secuencia: una toma seguida de una escena durante un tiempo continuo desde una perspectiva única, es una escena no intervenida por cortes de montaje. El plano-secuencia, al menos en su temporalidad, coincide con la realidad toda vez que ese es el modo que tenemos de conocer el mundo: en tiempo real y desde una sola perspectiva. No tenemos acceso a otros puntos de vista, ni tampoco operamos desde tiempos saltados. Eso es la vida, dirá Pasolini. Lo que añade el montaje a esta idea de vida es precisamente aquello que nos permite interpretarla: la muerte. El montaje nos permite unir perspectivas distintas, en tiempos distintos o incluso al mismo tiempo, entregándole al cine la capacidad de descifrar la vida: la vida, según Pasolini, sólo puede ser interpretada cuando ya ha terminado, ya que un acto sólo es relevante tras la muerte. Dirá Pasolini:

“[...] Mientras una acción que ocurre en la vida —por ejemplo, yo que estoy [escribiendo]— tiene como significado su sentido —que sólo podrá descifrarse verdaderamente después de la muerte—, una acción que sucede en el cine, tiene como significado el significado de la misma

acción que sucede en la vida, y, por lo tanto, sólo indirectamente tiene su sentido (sentido también en este caso sólo descifrable verdaderamente después de la muerte)".⁹⁰

La muerte otorga significado a lo banal que es la vida, tal como el montaje entrega realidad al cine: el plano-secuencia es tiempo presente, es realidad indescifrada; el montaje hace de esa realidad tiempo pasado, y por tanto descifrable. El cine, en este sentido, produce su propio tiempo gracias a la noción de muerte: el cine, en su repetibilidad infinita, produce un daño a la secuencialidad de la vida, creando un tiempo propio que no depende del tiempo de la realidad, pero que sí tiene como insumo esa realidad.

De este modo el cine tiene la capacidad de hacer de la realidad un objeto finito y conmensurable, que se puede repetir una y otra vez mediante la reproducción del filme: el tiempo del cine para Pasolini es una producción a partir del tiempo de la realidad, aunque distinto de él. Por ello, cuando analizamos una película como *Salò* bajo la teoría del lenguaje pasoliniana, nos queda pensar en la magna empresa que el cineasta lleva a cabo: dar cuenta de las estructuras concretas del poder, ya que mediante el cine podemos descifrar la realidad. La tesis del cine como semiología de la realidad se manifestará de modo particularmente relevante en *Salò*. "La verdad del poder es la anarquía" dice Pasolini, haciendo eco de uno de los cuatro jefes que llevan a cabo la experiencia *Salò* en el filme: cuatro hombres, que ocupan distintos cargos socialmente autoritarios (duque, obispo, banquero, magistrado), reúnen a un montón de jovencitos y jovencitas en una casona fuera de la ciudad; ellos, de manera soberana, dictan un reglamento conductual que deben obedecer durante la estadía en la casona, que incluye prácticas sexuales "desviadas" como la sodomía y el incesto, a las cuales los jóvenes no pueden oponerse, so pena de muerte. En lenguaje foucaultiano, no prohíben, sino que *conducen sus conductas*. El argumento, proveniente de la obra *Las 120 jornadas de Sodoma* del Marqués de Sade, nos permite hacer el enlace con el problema mismo del poder: si el poder es anárquico en último término, aquello no puede ser *dicho*; o de otro modo: decir que el poder es anárquico sólo podría provocar una arremetida del poder a fin de censurar ese discurso. Tanto Pasolini como el Marqués de Sade coinciden en que sus respectivas obras son políticas en tanto polémicas,

⁹⁰ PASOLINI, Pier Paolo. *Discurso sobre el plano-secuencia o el cine como semiología de la realidad*. En línea: <http://losdependientes.com.ar/uploads/n06brsgrgr.pdf>. 1972, p. 11.

ya que cada una de ellas padeció la censura por parte del poder: la obra del Marqués de Sade fue requisada a pesar de los aires liberales que refrescaban las cabezas en los días previos a la Revolución Francesa, mientras que la obra de Pasolini fue censurada a pesar de que sus tres películas anteriores fueron reproducidas por la televisión pública y distribuidas libremente bajo la categoría del porno.⁹¹ ¿Por qué no se consideró, tanto a la obra del Marqués de Sade como a la de Pasolini, obras *meramente pornográficas*? La respuesta implica que la incomodidad que producen no está en lo porno de sus contenidos, sino en lo político: la capacidad que tienen para cuestionar el propio estatus del arte como parte de una esfera estética, pero además la capacidad que tienen de mostrar mediante el lenguaje del poder la realidad de ese poder, lo que para Pasolini es anarquía. En el sentido de Antígona, son obras que desobedecen. Son obras revolucionarias que la institución del cine o la literatura no pueden absorber: son obras que cuestionan performativamente su propio estatus, y ello muestra lo inestable de ese poder que intenta clasificarlas, ordenarlas y jerarquizarlas.

La cuestión relevante no está en pronunciar y ni siquiera en describir cómo es de anárquica nuestra comunidad en sus fundamentos, sino en mostrar su anarquía en los propios límites de su acción: el libro del Marqués de Sade y el filme de Pasolini dan cuenta de la anarquía que subyace al poder mediante su propia aparición, de modo performativo, ya que sobre ellas el soberano decide sobre su vida y su muerte. Son obras que no pueden salir a la luz por decisión soberana, bajo la forma de la censura, porque ponen en peligro la normalidad de la vida: permiten aparecer nuevas formas de vida, que al poder hegemónico en sus respectivas épocas les hacían daño. Mostrar la inestabilidad del poder liberal nunca es deseado para el liberalismo que va desde la Revolución Francesa hasta el mundo posterior a la Guerra Mundial del siglo XX, bajo la forma de la sociedad de consumo.

En un pasaje del filme de Pasolini, el duque con el obispo discuten acerca del acto de la sodomía:

⁹¹ La llamada "Trilogía de la vida" de Pasolini, compuesta por *El Decameron* (1971), *Los cuentos de Canterbury* (1972) y *Las mil y una noches* (1974), se pasaba como cine para adultos en la televisión italiana, lo que habría llevado al cineasta a radicalizar su crítica al cine institucional con *Salò*: un filme que no se quiera ver más de una vez y mucho menos distribuir en la televisión pública. Vid. MARINIELLO, Silvestra. *Pier Paolo Pasolini*. Madrid, España: Cátedra. 1999, p. 35.

Duque — El acto de la sodomía significa la muerte de la especie humana. Es ambiguo, porque acepta las normas sociales para transgredirlas.

Obispo — Más monstruoso que el acto del sodomita es el acto del verdugo.

Duque — Cierto, pero el acto del sodomita puede repetirse las veces que se quiera.

El diálogo entre ambos personajes nos permite comprender la relación entre la libertad y la muerte: lo relevante de la libertad liberal no radica en poder hacer lo que se quiera con el poder, sino en poder hacer infinitas veces. El acto del sodomita como el acto del verdugo, implican la muerte en un sentido simbólico, pero como el acto del sodomita es infinito puede convertirse en excesivo. El exceso, característico de la obra del Marqués de Sade, refleja de manera especular el fundamento de la libertad en la sociedad del consumo: no basta con consumir hasta satisfacer las necesidades, lo deseable es consumir todo lo que se pueda, por ello la finitud en el consumo no puede considerarse un acto libre. Y parece ser esta la verdadera crisis de la racionalidad moderna: desear lo infinito, que comporta una *desobediencia anti-ética*. Por eso, el delito de la obra de Pasolini es infinito, pero en un sentido ético, ya que el cine es precisamente esa posibilidad infinita de la mentira.⁹² Para la maquinaria homicida pinochetista, por ejemplo, las y los marxistas eran infinitos porque perdían su identidad, identidad que desaparecía en la nomenclatura genérica del “detenido desaparecido”. La crisis moderna es lo que nos presenta Pasolini, bajo la forma de la anarquía y en el lenguaje de aquello que hace coincidir al fascismo, al liberalismo y al consumismo: la anarquía que subyace al lenguaje del poder, donde verdugos y víctimas tienen una lucha por la finitud, lucha que se caracteriza en palabras de Deleuze porque “sólo las víctimas pueden describir las torturas, los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y del poder establecidos”.⁹³

⁹² Vid. PERIC, Ivana; RIED, Nicolás. “Elogio de la mentira. *Nymphomaniac* y la reconfiguración de la pornografía”. En: <http://www.lafuga.cl/elogia-de-la-mentira/703>. 2014.

⁹³ DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch y Sade*. Córdoba, Argentina: Ed. Universitaria de Córdoba. 1969, p. 17.

La anarquía, sin embargo, nunca es total. Es anarquía respecto del orden, es anarquía finita. Pasolini no se refiere a una “anarquía total” sobre todas las cosas, sino a una anarquía sobre el caso particular, sobre la estructura del orden, sobre la estructura del mundo. Una anarquía de este tipo da cuenta de la relación entre la decisión y el mundo, entre lo que constituye y lo constituido, entre la normalidad y la excepción. Lo que nos muestra Pasolini es que el poder es anárquico en sus bases, mediante el cine como lenguaje que nos permite descifrar esa realidad. Lo que nos permite comprender esta anarquía es la idea de lo político como constituyente de la comunidad: nos permite *ver* la constitución de un orden. Al otorgarle finitud a la realidad, el cine nos permite leer lo real, y en el caso de *Salò* lo que vemos es la realidad misma siendo constituida. Por ello *Salò* es una obra tan relevante, tanto como reliquia desde las izquierdas como maldición desde la derecha: el espíritu que evidencia *Salò* es el espíritu escondido de la política moderna, es lo político como constitución, cosa que intentan negar tanto la derecha liberal con el discurso de las libertades, como la izquierda del consenso con el discurso de los derechos humanos. El modo de constituir la polis es lo indecible en las sociedades liberales, siendo tarea de toda izquierda enfrentar eso: comprender el estatus profano y no sacro de lo político, es decir su carácter inestable. Lo que Pasolini nos muestra es el secreto del poder liberal: que la comunidad se constituye en cada acto.

Carl Schmitt ya lo sostenía. Contrario a una idea formal y pura del Derecho, Schmitt sostendrá una versión en que la política constituye un eje fundamental, en particular en la forma de lo que denomina “decisión”. “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”,⁹⁴ reza la famosa expresión de Schmitt, dando cuenta que el lenguaje del Derecho no puede atar de manos a quien detente el poder político, siendo este poder precisamente el que decide cuándo opera el Derecho y cuándo no. Schmitt comprende que el sistema jurídico tiene un fundamento indecible: el poder político que lo constituye. El Derecho no puede decir que su legitimidad está dada por una violencia fundante, aunque así sea, porque su lenguaje no da para eso: el lenguaje del Derecho no puede dar cuenta de sus propios límites, una constitución política no puede señalar que fue impuesta mediante una dictadura ilegítima que acabó con toda la oposición, por ejemplo. La potencia del poder constituyente sólo se muestra en su realización, mediante la decisión del estado de

⁹⁴ SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid, España: Trotta. 2009, p. 13.

excepción: de manera performativa, se vuelve soberano quien decida, como a su vez sólo puede decidir quien esté en la posición de soberano.

El poder constituyente es poder creador de la comunidad, tal como Dios tiene poder para crear o destruir el mundo en cada instante. Por ello, tanto del soberano como de Dios, sólo podemos hablar de manera tautológica: el que crea el mundo deviene Dios, tanto como que Dios creó el mundo. Y es en este punto donde podemos ver la idea de un poder constituyente en *Salò*: antes de comprender el funcionamiento de la práctica de los participantes de *Salò*, vemos a los soberanos decidiendo cuándo se suspenderá el Derecho, aplicando su propio “reglamento”, el cual consiste en una precisa inversión de ciertas prácticas aceptadas como morales dentro de una comunidad como las Europeas de mediados del siglo XX. Pasolini es exquisito en detalles para demostrar el principio schmittiano del poder constituyente: el poder es anárquico de modo tal que cualquier normatividad puede ser instaurada si se detenta el poder soberano, y con ello no se refiere a los sistemas totalitarios fascistas del siglo XX, sino precisamente a cualquier sistema: la regla no es la heteronormatividad sino la sodomía, no es el tabú sino el incesto. Pasolini deshistoriza el funcionamiento del poder desde el punto en que muestra los genitales de dos muchachos que son recogidos para ser llevados como víctimas a *Salò*: sus penes no están circuncidados, lo que da cuenta que no han practicado los rituales correspondientes al judaísmo, descartando así que el sistema político de *Salò* haya sido pensado en el marco de un programa judeofobo: Pasolini no piensa en el fascismo históricamente situado, con todo lo que ello implica; lo descontextualiza, lo que nos permite reconocerlo más allá de Auschwitz.

Dios sigue presente en la política moderna bajo la figura del soberano, sostiene Schmitt, debido a que se produjo una secularización de los conceptos teológicos transformándose en conceptos políticos. La *teología política*, en este sentido da cuenta que entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos existe una analogía estructural, de manera tal que lo político se vuelve algo sacro, lleno de dogmas y ritos, y en ese mismo sentido toda profanación se vuelve un acto político, situándose la emancipación en el lugar de la resistencia: para resistir hay que hacerlo *mediante* las formas de la teología. Pasolini lo muestra: el reglamento de *Salò* dice que quien realice actos sexuales tradicionales (heteronormados) será castigado con la mutilación de un dedo. Quien realice actos religiosos de cualquier tipo, será castigado con la muerte. Nada se dice de la afrenta política, porque se infiere que cabe en la categoría “acto religioso”. Una muchacha pide la salvación de Dios

antes de ser obligada a realizar un acto perverso: no es asesinada, sólo es obligada a comer excremento; un joven guardia es sorprendido teniendo relaciones sexuales con una criada negra, ante lo cual se levanta desnudo y alza su brazo izquierdo: al muchacho no se le mutila un dedo como corresponde de acuerdo al reglamento, sino que es asesinado, junto con la criada. ¿Será que no se aplicó el reglamento como se debe? No, al contrario, fue una aplicación estricta: pedir la salvación de Dios en voz alta, que podría constituir herejía, sólo es un acto banal y sin sentido, sin carga teológica; tal como cuando otra muchacha en otro contexto grita “¡Dios mío, por qué me has abandonado!”: la reacción de los guardias no es castigarla con la muerte, sino seguir jugando cartas sin tomarle importancia. En cambio, el guardia que sostiene relaciones sexuales heterosexuales con la sirvienta negra, articula una profanación de toda la normativa que reglamenta Salò: pervierte todo el sistema con su acto. El acto del muchacho es político, en el sentido que niega performativamente todo reconocimiento a la autoridad fundada en Salò.

Lo que muestra Pasolini, bajo la lectura schmittiana, es que hay estado de excepción permanente. No significa que no haya Derecho en Salò, sino que el Derecho se suspende y sobre él se produce otra normatividad. Salò es lo que Schmitt llamaría *dictadura soberana*: aquella que no se produce para conservar el Derecho (como lo hacía la *dictadura comisaria* en el Imperio Romano), sino para fundar nueva normatividad.⁹⁵ Los soberanos fundan nuevo Derecho en Salò, invirtiendo el Derecho de allá-afuera. Notamos que hay un allá-afuera de Salò, tanto por los aviones que pasan sobre la casona como la referencia a sus amadas que un par de jóvenes guardias tienen fuera de la vida en Salò. Que haya un afuera de Salò presenta con propiedad la idea del estado de excepción: los soberanos crean normatividad, a pesar del Derecho que los pueda gobernar, pues ellos no están atados por él.

Salò es poder constituido por los soberanos, poder sobre la vida y la muerte, en un sentido biopolíticamente foucaultiano: arrojan a la muerte (la chica que cae desplomada detrás de la puerta) y producen las vidas (las víctimas obligadas comer excremento, a ser abusadas, a conducir sus cuerpos de un determinado modo).⁹⁶ La teología política subyacente a *Salò* da cuenta de la forma en que la sociedad neoliberal de consumo se

⁹⁵ SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Madrid, España: Alianza editorial. 1985, pp. 173 y ss. Agamben es de la opinión que el estado de excepción no coincide con la dictadura soberana, argumentando contra Schmitt. Dirá Agamben que el estado de excepción es un espacio vacío de derecho, una anomia, y no un espacio jurídico como diría Schmitt. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia, España: Pre-textos. 2010, pp. 75 — 76.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* 2008c, p. 130.

articula como una religión del exceso, y en su contracara evidencia el espíritu crítico que le puede hacer frente: la cuestión no está en revelar cuán nefasto es el sistema, sino en producir vidas contrarias a las que produce el poder soberano. El paradigma de la resistencia es el joven guardia que muere en manos de los soberanos debido a que contradice las prácticas obligadas en *Salò*: el joven muere alzando su puño izquierdo.

Pasolini exhibe en *Salò* la anarquía subyacente al poder político, desde el punto de vista teológico político: aún hay Dios, porque hay soberano; aún hay milagro, porque hay estado de excepción. Es relevante considerar a esta como una crítica al fascismo no situado, lo que bajo la distinción de Roland Barthes podríamos denominar el *fascimo-sustancia* en oposición al *fascismo-sistema*: no hablamos aquí del sistema jurídico-político fascista-totalitario, sino de las prácticas fascistas-totalitarias que subsisten más allá de la vida de esos sistemas.⁹⁷ El liberalismo, en la lectura de Pasolini, no se opone al fascismo, sino que se opone a la crítica. Cuando Pasolini muestra la anarquía subyacente al poder, en el sentido de Schmitt, parece encontrarse con lo real de la realidad: que el fascismo sigue vivo. Con esto, Pasolini muestra la *práctica* del poder sin describirlo, ya que para él no hay imagen previamente destinada. En su teoría del cine como poesía, Pasolini sostiene que el lenguaje del cine es autónomo y no es “representativo” de la realidad, pues comparte una semántica común con ella, como fue revisado *supra*:

“[En el cine n]o existe un diccionario de las imágenes. No existe ninguna imagen encasillada y pronta para el uso. Si por azar quisiéramos imaginar un diccionario de las imágenes deberíamos imaginar un *diccionario infinito*, como infinito sigue siendo el diccionario de las *palabras posibles*”.⁹⁸

El cine no viene a representar significados previos a él, sino que constituye realidad por sí mismo, utilizando los elementos del mundo en un tiempo nuevo y específico, siendo ese el punto político relevante del filme *Salò*: no sólo revela la anarquía del poder, sino que nos muestra que la anarquía no es un desgobierno, sino un gobierno-otro. El temor de Kant a

⁹⁷ BARTHES, Roland. *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Barcelona, España: Paidós. 2001, pp. 113 y ss.

⁹⁸ PASOLINI, Pier Paolo; ROHMER, Éric. *Cine poesía contra cine de prosa*. Barcelona, España: Anagrama. 1970, p. 14.

a la anarquía en cuanto gobierno-ninguno quedan desbaratadas en esta lectura de Pasolini: démonos cuenta que el poder liberal es un poder cualquiera, tal como cualquier otro tipo de poder podría gobernar.

El gesto que nos hereda Pasolini es políticamente muy relevante. Pasolini llama a producir críticamente desde la intelectualidad que no es pasiva, sino resistente. Pasolini nos permite repensar las condiciones de la resistencia, en el sentido que articula una idea de *poder constituyente infinito*. ¿Cómo resistir ante la inestabilidad del poder? O, en el mismo sentido, ¿cómo operar desde esa inestabilidad radical? Más allá de la figura biográfica del propio Pasolini, debemos comprender este diálogo con Schmitt como una propuesta política: que el poder sea constituyente no significa que lo sea sólo en relación con el sistema político general, sino que lo es en un sentido ético: la producción de prácticas propias parece ser el modo de un poder constituyente infinito, pues es algo que hacemos todo el tiempo lo queramos o no. Sostiene Pasolini:

“Cada uno de nosotros (queramos o no) realiza viviendo una acción moral, cuyo sentido está en suspenso. De ahí la razón de la muerte. Si fuéramos inmortales seríamos inmorales, porque nuestro ejemplo nunca tendría fin y por tanto sería indescifrable, eternamente incierto y ambiguo”.⁹⁹

Con nuestra vida, dimensionada éticamente, siempre constituimos ejemplo, nunca dogma, cuyo significado no podemos manejar. Lo que hacemos es, inevitablemente, mostrar una filosofía de la moral: decimos cómo se *debe* vivir la vida sólo viviendo, sin poder medir las consecuencias reales de nuestros actos. Por ello, el espíritu de la obra de Pasolini, concretada en *Salò* nos presenta una política del presente infinito: nuestra vida es un ejemplo, no una excepción. Cada ejemplo es constituyente, es poder constituyente que es infinito. Los muertos no hacen política, pues la comunidad es de los vivos, y hacerse presente es todo el punto político: la política se hace viviendo, no padeciéndola ni recibéndola. Integrarse a la comunidad es el acto político constituyente: hacerse parte del todo que es la polis se hace viviendo la vida de modo tal que cuente dentro de la vida misma

⁹⁹ PASOLINI, Pier Paolo. “I segni viventi e i poeti morti”. Citado en: MARINIELLO, Silvestra. *Pier Paolo Pasolini*. Madrid, España: Cátedra. 1999, p. 32.

de la polis. Podemos ser bestias o dioses, y no participar; podemos quedar en la inacción, pero ello no será vivir ninguna vida. El espíritu de *Salò* consiste en vivir una vida propia, no una vida ajena; el lugar de la resistencia radica en la emancipación: no vivir una vida de conductas conducidas, sino comprender que el ejemplo que es la vida de cada uno constituye la polis de modo constante.

De esta manera, nos queda pensar en la noción de ese salto al vacío que da el león de Marx: ¿es realmente, de manera consciente, un salto *al vacío*? Esto es relevante, porque hasta aquí hemos presupuesto la unidireccionalidad de ciertos actos, como el de Antígona o el de Pasolini, los hemos medido bajo una certeza específica de sus actos, pero lo relevante es preguntarse, de manera profunda, si acaso podemos darle dirección a nuestros actos, o bien asumir sin nihilismo que las consecuencias de nuestros actos son radicalmente aleatorias. Específicamente, ¿cuál es el valor político de morir, cuál el valor ético del suicidio?

***Estrella distante* de Roberto Bolaño**

“En el clima socio-político actual [...] suicidarse es absurdo y superfluo.

Mejor hacerse poeta encubierto”.

— Roberto Bolaño

La obra fílmica de Pasolini se presenta como una forma específica del arte político. Distinto del arte que *habla de política*, el arte político es un modo de producción que pone en jaque mediante su cuestionamiento el estatus mismo del arte como esfera autónoma de producción. Principalmente en cine, lo que tenemos es un cuestionamiento específico a un modo de producir, que se manifiesta de manera explícita en el enfrentamiento a la censura, pero también se muestra en la concepción que de la obra tiene Pasolini: su cine, en especial *Salò* desarticula ciertas lógicas de producción cinematográfica, pero a la vez se presenta como una práctica política de resistencia ante instancias específicas de censura y prohibición. Sin embargo, esa manera de comprender el arte político, aún presenta una cierta lógica autocomplaciente de sus propios efectos: Pasolini produce sus obras pensando en el modo de resistencia que lograrán ser, los dispositivos de poder específicos que afectarán y las lógicas que dañarán. Es por ello que cabe preguntarnos por un tipo de obra de arte que sea *política* en un sentido no profética ni militante, sino “terrorista” en el sentido que lo hemos presentado: una obra de arte que politice sin una finalidad específica presupuesta por el autor de la obra ni por una ideología que la obra contenga.

Es famoso un breve ensayo que Roland Barthes publicara en 1980, en *Cahiers du cinéma*, bajo el nombre *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. En este ensayo, Barthes exponía una dicotomía que vendría a replantear la manera de ser espectador ante la fotografía, y de paso ante las obras de arte. La dicotomía que Barthes presenta es *punctum* y *studium*, para distinguir las formas de calificación del sentir que produce el arte en el espectador: el *punctum* es aquella “punzada” que atraviesa el sentir de un espectador singular, una producción biográfica que aparece ante la obra de arte, un sentir subjetivo que perturba las condiciones canónicas del análisis estético; aquellas condiciones objetivas de

producción de la obra, las determina el *studium*, es decir las reglas sobre las cuales podemos decir que una obra es bella. La referencia de ambos conceptos, en el fondo, es la del *spectator* y el *opetator*: mientras el *punctum* da cuenta de un estado de conciencia específico del espectador, el *studium* presenta el grado de responsabilidad del creador en cuanto a los aspectos técnicos de la obra.

Desde ya, hay que reconocer una debilidad en esta dicotomía: todo *studium* parece ser parte de un *punctum*. No hay condiciones objetivas de análisis de un caso, pues todo canon es un conjunto de decisiones que nos llevan a una determinada evaluación: siempre son parte de mi biografía los elementos de análisis que aplico ante una determinada experiencia estética, incluso los criterios objetivos, son objetivos en el marco de un canon específico. Los elementos a considerar en el plano del *studium* no son los mismos para cada sujeto. Sin embargo, Barthes presenta un tipo de fotografía que tiene unidad en su análisis: la fotografía *unaria*.¹⁰⁰ La foto de reportaje es unaria, en tanto pretende mostrarnos sólo una cosa, sólo un hecho, sólo un acontecimiento: un evento único, que aparece en la fotografía; la fotografía tiene una función ilustrativa. Además de la fotografía de reportaje, Barthes menciona a la fotografía pornográfica:

“Nada más homogéneo que una fotografía pornográfica. Es una foto siempre ingenua, sin intención y sin cálculo. Como un escaparate que sólo mostrase, iluminado, una sola joya; la fotografía pornográfica está enteramente constituida por la presentación de una sola cosa, el sexo: jamás un objeto secundario, intempestivo, que aparezca tapando a medias, retrasando o distrayendo”.¹⁰¹

El realizador de la fotografía opera bajo la pretensión pornográfica: todo director de una obra expresa un afán impositivo de *su* verdad, es siempre la versión de un director que cree tener un acceso privilegiado a su obra, una determinada verdad sobre ella, sin comprender que la misma entra en el juego de la expectación comunitaria, nunca individual, en que *su* versión es sólo una versión más. Es en este sentido en que podemos hablar de

¹⁰⁰ BARTHES, Roland. *La cámara lúcida. Notas sobre fotografía*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 2012, pp. 77 y ss.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 77 — 78.

una manera pornográfica de comprender el arte: una manera de presentar las obras como producciones del genio de un individuo singular, que aparecen por milagro y deben ser sacralizadas como manifestaciones de la divinidad. Así, las obras de arte —en particular las fotografías, y en secundario el cine como reformulación ontológica de la fotografía— contienen una interpretación del arte en sí mismas, y lo más interesante: contienen también una interpretación de la crítica.

Barthes, en un texto de 1971 titulado *Crítica y verdad*, expone una defensa de la “nueva crítica” que, según los intelectuales franceses de la época, él lideraba. Barthes se convirtió en el blanco de todos los flechazos de los críticos literarios que no estaban de acuerdo con su manera de comprender la crítica. Para nuestra sorpresa, Barthes sostiene en este texto una serie de premisas que permiten desbaratar su comprensión que más arriba veíamos respecto de su dicotomía *punctum-studium*. El afán barthesiano consiste en desbaratar una antigua manera de comprender la crítica fundamentada en criterios ingenuos de *objetividad*, *gusto* y *claridad*, para lo cual asume la tarea de estructurar lo que denomina una “nueva crítica”, despojada de estos criterios, o al menos bajo una versión revisada de los mismos:

“Para ser subversiva —dice Barthes—, la crítica no necesita juzgar: le basta hablar del lenguaje, en vez de servirse de él. Lo que hoy reprochan a la nueva crítica no es tanto el ser ‘nueva’: es el ser plenamente una ‘crítica’, es el redistribuir los papeles del autor y del comentador y de atentar, mediante ello, al orden de los lenguajes”.¹⁰²

El ánimo de Barthes es construir una efigie del enemigo, que funda el principio del *verosímil crítico*: una institución que crea sus propios marcos de reflexión y evaluación de los “objetos”. Este Barthes expele un desprecio por los anacronismos teóricos que, pecando de inocencia, conciben una lectura de *lo verdadero* particularmente ciega. El punto es principalmente fuerte cuando el autor se refiere a la noción de *objetividad*: existe la idea que la palabra no tiene más que *un* sentido correcto en su interpretación, un sentido o significado “objetivo”. Así, reflexiona Barthes, llegamos a conclusiones absurdas, como que no es posible *evocar* respecto del lenguaje, por lo tanto, no es posible sentir la poesía:

¹⁰² BARTHES, Roland. *Crítica y verdad*. D. F., México: Siglo XXI. 2006, p. 14.

“[P]rohibición absoluta de alzar la mirada más allá de esas palabras tan simples y tan concretas —sea cual fuere el deterioro de la época y del tiempo— que son el puerto, el serrallo, las lágrimas. En último término, las palabras no tienen ya valor referencial; sólo tienen un valor mercante: sirven para comunicar, como en la más chata de las transacciones, no para sugerir. En suma, el lenguaje no propone más que una certidumbre: la de la trivialidad: a ella, pues, siempre se la elige”.¹⁰³

Pareciera criticarse, Barthes, de una manera profética: “Nada hay en la imagen unaria de especial, que evite que sobre ella podamos *evocar*: la imagen unaria, ni como reportaje, ni como porno, no es una certidumbre”. Lo que sí, es interesante como lo que aparentemente es una contradicción, se presenta como un alegato coherente desde el pasado: la crítica no puede ser estática, no puede estar escrita sobre piedra, porque “[l]a crítica no es la ciencia. Ésta trata de los sentidos; aquella los produce [...] Imposible para la crítica el pretender ‘traducir’ la obra, principalmente con mayor claridad, porque nada hay más claro que la obra”.¹⁰⁴ No puede ser *traducida*, en los términos de otro lenguaje, sin embargo la obra siempre es una traducción, en el sentido de una lectura, de una interpretación; lo que la obra no puede es ser *explicada*, pues ello supone que hay alguien que accede a la verdad de la obra y otro que no, un sabio y un ignorante. Así, la falla del concepto de imagen unaria se convierte en el éxito del concepto de crítica, la cual tiene como fundamento duro un principio que será extensamente desarrollado por Jacques Rancière: la igualdad, no como fin (*telos*) sino como presupuesto.

Una de las preguntas filosóficas que Barthes expone en su escrito es: “¿Por qué el sentido múltiple pone en peligro la palabra acerca de un libro?”.¹⁰⁵ La idea que de aquí se desprende es la de un autor que no tiene algún tipo de acceso directo a la “verdad” de su obra, precisamente porque para efectos de la verdad no debemos suponer *su* autoría, o al menos que su autoría tenga algún tipo de relevancia respecto de su “interpretación”. Un

¹⁰³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁵ *Ibid.*

primer efecto de la ligazón autoría-interpretación-verdad, consiste en que se otorga un determinado estatus y reconocimiento a cierto tipo de sujetos. Así, si el artista dice verdad sobre su obra, no es raro pensar que el parlamentario diga verdad sobre la polis, creer que hay expertos en el arte de la política. (En este sentido, es exótico que para efectos de interpretación jurídica de la ley se recurra a un argumento llamado *la voluntad del legislador*, lo que equivale a intentar mostrar cuál fue la intención subjetiva de quien redactó la ley, no sólo mediante lo que está escrito, sino además cualquier tipo de información que para estos efectos pueda considerarse relevante, lo que puede incluir hasta correspondencia privada, para efectos de “descubrir” lo que el legislador pensaba, y por tanto definir la verdad de una norma).

Lo que esa relación nos presenta, entre autoría y verdad, se corresponde con una determinada ontología en que el *hacer* es un producto necesario de las formas del *ser*, esto es: no se puede *hacer* un determinado acto sin *ser* el actor correspondiente para ello, es decir, no se puede hacer una obra de arte sin ser artista. Dicho paradigma ontológico no se corresponde con el actual paradigma político en que el asunto político pasa antes por una cierta indescirnibilidad entre el ser y el hacer que permite evaluar la práctica política como una actividad que llena todos los espacios de la vida de los ciudadanos, no como una anécdota que viene a dotar de contenido un determinado ámbito llamado “la política”. Si sólo al artista corresponde hacer arte, sólo al político (= experto en política) correspondería pronunciarse respecto de los asuntos de la polis.

Sobre estos asuntos, es relevante el pensamiento político del filósofo Jacques Rancière, en particular porque entrega una lectura de este problema como uno en cuya base se ubica el problema de la desigualdad, y porque además muchas de sus respuestas surgen del texto que nos ha abierto estas preguntas. En *El espectador emancipado*, Rancière nos presenta una lectura de *La cámara lúcida* de Barthes, cuya realización es coherente en el marco de la pregunta por el arte político y su efectividad, que tiene cierta dependencia respecto de una pregunta ulterior, que viene a articular el pensamiento ranciereano: ¿cuál es la relación entre estética y política? ¿Hay un ámbito de la estética distinto de uno de lo político?

En la obra de Rancière encontramos la siguiente idea, que se erige como la respuesta a la pregunta de Barthes por el sentido múltiple: “Una comunidad emancipada es una

comunidad de narradores y de traductores”.¹⁰⁶ Una comunidad emancipada, en definitiva, es aquella que no conserva estáticas las posiciones de sus participantes, que no requiere de ciertos genios para seguir con vida, que existe en tanto hace ni hace porque existe; la comunidad emancipada, por cierto, no es una comunidad distinta de esta: es la comunidad que habitamos, tal como la habitamos, tal como la construimos. En esta idea de Rancière, concebimos el estatus de la crítica como la manera de hacer en la polis, como la forma en que la política produce un quiebre e el *reparto de lo sensible*, la manera en que los incontados toman su parte.

Para contemplar con mayor fuerza la idea esbozada arriba, es necesario tener en cuenta ciertas nociones ranciereanas que nos permiten articular cierta manera de pensar la política que es a su vez una manera de hacerla. Tales ideas son *la igualdad como principio*, *el disenso* y *el régimen estético de las artes*, para así reconocer que en su articulación se ubica el concepto central de *imagen pensativa*, el cual interviene como el objeto común que las artes producen en la comunidad emancipada. La presencia de estos términos permite comprender la noción de crítica en su práctica, en una comunidad en que todo es objeto de esa crítica, porque nada está cubierto por el velo sucio de la verdad. La idea de la *imagen pensativa* en la obra de arte, Rancière la diferencia de la obra que su autor la asigna una función específica (como la de hacer política) o la obra a la que se le asigna una ideología determinada (una obra “marxista”, por ejemplo). La imagen pensativa, dice:

“[E]s entonces una imagen que oculta el pensamiento no pensado, un pensamiento que no puede asignarse a la intención de aquel que lo ha producido y que hace efecto sobre aquel que la ve sin que él la ligue a un objeto determinado. La pensatividad designaría así un estado indeterminado entre lo activo y lo pasivo”.¹⁰⁷

Esta noción nos permite comprender la obra como política cuando consigue hacer de sí un objeto común para una polis determinada, es decir: la obra es política al politizar, y eso consiste en el acto de reunir a su alrededor a una comunidad que no espera nada de ella. Podemos pensar la obra de arte como un espacio de igualdad radical, en que lo político

¹⁰⁶ RANCIÈRE, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Argentina: Manantial. 2011, p. 28.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 105.

ocurre sin una finalidad determinada. Esta noción choca con la idea opuesta de un arte interesado, como podría ser el paradigmático caso de Bertolt Brecht: una misión del artista y de su obra es la de mostrar a los explotados sus condiciones de enajenación, por lo que la obra que pretenda desmarcarse de esa tarea, será una obra contrarrevolucionaria. Ante eso, la obra comprometida ideológicamente y la imagen pensativa abren una dicotomía política: mientras una utiliza al enajenado como fuente receptora de un discurso específico que despliega en la obra, la otra no diferencia a autor de espectador a cambio de no entregar discurso alguno.

Es el escritor chileno Roberto Bolaño, en su novela *Estrella distante* de 1996, quien presenta este problema político de manera clave: en el contexto de un estado de excepción, poetizas chilenas comienzan a desaparecer. Un miembro de las sesiones de lectura a las que concurrían las desaparecidas era Carlos Wieder, un aviador y poeta brillante, quien convoca en su departamento a la más selecta gente de las esferas artísticas y militares, con el fin de contemplar su obra maestra. En la fiesta, previa a la exhibición de la obra, todos interactúan con alegría y distensión, hasta que Wieder anuncia que pueden pasar a la habitación destinada para la exposición: decenas de fotografías que muestran a mujeres desaparecidas, mutiladas y descuartizadas, rearmadas para la fotografía, muchas de ellas poetizas desaparecidas. Impactados, nadie sabe qué decir. Todo termina con la policía llevándose las fotografías y Carlos Wieder contemplando la cordillera desde la ventana, tomando un vaso de whisky.

Es Bolaño quien pone en jaque la idea misma de ver una dicotomía entre la obra comprometida y aquella pensativa: nunca se revela una relación explícita entre las mujeres desaparecidas y las imágenes de las descuartizadas, como tampoco se realiza una moralización de la práctica de Wieder. Lo que hay, en un sentido ranciereano, es pensatividad. Uno podría preguntarse por los límites morales de esta pensatividad, por lo “mal” que está el hecho de no poder cuestionar que alguien descuartice mujeres para luego rearmarlas y producir ciertas imágenes fotográficas, o en el caso de Bolaño incluso de hacer mofa con eso por ser una referencia explícita a la práctica femicida. La cuestión de la politicidad de la obra, en definitiva, radica no en el mero hecho de provocar una respuesta ante una actitud irreverente, sino de construir un objeto común con eso: no es obra de arte política aquella que hace de sí misma un evento censurable, sino al contrario aquella que se presenta como una desobediencia ante el mandato de que es su deber tener una función

política determinada, como al mandato de que debe ser completamente inútil. El carácter crítico de la obra de arte radica en la desujeción que realiza respecto de lo que de ella se espera, lo que en un sentido amplio abre la pregunta por la posibilidad de una práctica de desobediencia que sin contener ninguna finalidad específica constituya comunidad.

MOMENTO ESTÉTICO

Desujeción

“La crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria”

— Michel Foucault

En 1978, Michel Foucault se pregunta por la crítica en cuanto crítica, no en tanto adjetivo (ni “filosofía crítica”, ni “política crítica”, ni “teoría crítica”, etc.). Ante la pregunta *¿qué es la crítica?* Foucault recurre a otra pregunta relevante en la historia del pensamiento occidental: la pregunta de Kant por la Ilustración. Foucault, contra Habermas, niega la idea de un proyecto claro en el ideal emancipatorio de Kant, a la vez que afirma que la cuestión crítica en cuanto crítica consiste en un modo de hacer. Foucault resume este modo de hacer como un “arte de la inservidumbre voluntaria”.¹⁰⁸ Que Foucault caracterice la crítica de este modo no es banal: hacia 1578, cuatrocientos años antes que el texto de Foucault, Étienne de la Boétie publicaría la primera edición de su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, en el cual desarrollaría la pregunta *¿por qué muchos obedecen a uno?* Esta pregunta motivaría cierto modo de comprender el debate político, en particular lo que ahora se conoce como el debate sobre la ideología o sobre el concepto de ideología.¹⁰⁹ Es interesante que este debate, de gran auge entre los años 60 y 70 del siglo XX, que tuvo lugar en publicaciones como la *New left review* y con protagonistas de la envergadura de Louis Althusser, Theodor Adorno y el mismo Jürgen Habermas, haya siempre excluido de su participación a uno de los pensadores más relevantes de la época, como era Michel Foucault. De hecho, al ser interrogado por su relación con el concepto “ideología”, responde que ésta es una categoría inútil por tres motivos: primero, porque se opone a algo así como la “verdad”; segundo, porque supone la existencia de un sujeto que es engañado o conducido por la ideología; y, en tercer lugar, niega el concepto de ideología porque este opera sobre algo así como una realidad

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica?”. En: Δράμων, *revista de filosofía*. N° 11. 1995 [1978], p. 8.

¹⁰⁹ Para una visión sintética del debate: LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*. Santiago, Chile: LOM. 2007; LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago, Chile: LOM. 2008; LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Vol. 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago, Chile: LOM. 2009; LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Vol. 4. Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Santiago, Chile: LOM. 2010. Y para un acercamiento crítico al asunto: CAMARGO, Ricardo. *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*. Santiago, Chile: Metales pesados. 2011.

material.¹¹⁰ En esta no-respuesta ante la cuestión de la ideología, desmarca a Foucault de cierto problema, pero que en el fondo es una reconfiguración del mismo asunto: si la ideología se pregunta, desde Étienne de la Boétie, por qué muchos obedecen, Foucault se pregunta cómo no obedecer de una determinada manera.

En esa conferencia presentada en 1978, a su retorno de Japón, Foucault propone un análisis de la noción de *crítica*, en relación con el pensamiento de Immanuel Kant en su *¿Qué es la Ilustración?* de 1784. La crítica es caracterizada por Foucault, de manera precisa, como un *arte de la inservidumbre voluntaria* tiene por función la *desujeción*. La crítica es un modo de la resistencia que consiste en una actitud: el *sapere aude* kantiano, es una máxima que expresa una actitud o conjunto de gestos que se hacen en el mundo. Pensar por uno mismo, significa hacer algo en el mundo por uno mismo, y no en un estado mental íntimo: pensar no es sino el conjunto de efectos que producen las prácticas del sujeto en el mundo. El pensar por uno mismo, más allá de la autocomplaciente minoría de edad que refiere Kant, consiste en no aceptar las categorías que intentan explicar el mundo y que ya no están vigentes: la noción de desujeción implica un no dejarse conducir sin cuestionar, sin interrogar. Es por ello que Foucault no titula su texto “La crítica”, o algo así: la titula *¿Qué es la crítica?*, comprendiendo que lo que puede hacerse con la crítica no es explicarla, definirla, ni determinarla, sino interrogarla:

“Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de los que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”.¹¹¹

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. “Verdad y poder”. En su: *Diálogos sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza editorial. 2008b, p. 147.

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* 1995, p. 8.

Este *arte de la inservidumbre voluntaria*, lo presenta como la forma en que la crítica produce una desujeción, o un sujetarse de otra manera, respecto de la verdad que impone un régimen. Hay un cuestionamiento de los textos sagrados, no como negación de lo sagrado del texto, sino como producción autónoma de aquello que el texto sagrado pretende hacer dócil. La crítica es una actitud específica ante los textos sagrados que produce un texto propio. La crítica no es un negar sin proponer, al contrario: es la producción constante del cuestionamiento a la verdad, distinto de las categorías que esa verdad constituye. La crítica es la manera en que se batallan los conceptos, las imágenes, las palabras, los nombres a los dispositivos del poder; por eso podemos decir que la crítica, junto con ser una actitud, es una manera de comprender *lo político*: es una manera de leer el problema sobre aquello que tenemos en común.

En este modo de comprender lo político, mira las prácticas políticas como *ejemplos* y no como *excepciones*. Un modelo que sitúa la revolución, por ejemplo, como ceremonia final de lo político, consistentemente presentará que todas las prácticas anteriores a ese gran momento no son políticas, sino útiles para acercar la revolución: lo político es excepcional. Al contrario, un modelo como el de Foucault, que presenta las prácticas políticas como gestos de desobediencia que no pueden ser guiados mediante un programa ni un horizonte, lo político se presenta como ejemplo: cuando a Foucault le preguntan por los modos de emancipación política, responde que es el sadomasoquismo y el *fist-fucking*:

“La práctica del S/M desemboca en la creación del placer, y hay una identidad que va con esta creación. Por eso el S/M es verdaderamente una sub-cultura. Es un proceso de invención. El S/M es la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico)”.¹¹²

Con ello, Foucault presenta un ejemplo específico y localizado de práctica política de resistencia que desarticula ciertos órdenes heteronormativos, patriarcales y capitalistas de producción del placer, pero no está sugiriendo que todos seremos libres una vez que tengamos un puño en el ano. Lo político como ejemplo mira las prácticas políticas de

¹¹² FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En su: Obras esenciales. Barcelona, España: Paidós. 2010, p. 1054.

resistencia exitosas de manera retrospectiva, sin hacer una profecía al respecto. Es por ello que la crítica de Jürgen Habermas y compañía a Foucault (y compañía) consiste en que esta versión de la crítica no responde ante la pregunta ¿qué debemos hacer? Y claro, no responde, pero eso es porque el modo de producir una respuesta a esa pregunta no se puede explicitar: sólo puede ser mostrada visualmente.

En el año 2000, Judith Butler pronunció una comunicación a propósito del texto de Foucault.¹¹³ Butler también nombraría a su presentación *¿Qué es la crítica?* Proponiéndose argumentar a favor de un punto clave en la lectura crítica de lo político: el estatus normativo de la crítica. Ese problema es más claro cuando pensamos en autores liberales que conciben lo político como algo asociado directamente al poder y que no conciben una teoría normativa distinta de aquella en que la relación entre sujeto y norma es de obediencia. Aquel modo de comprender lo político, el liberal que sugiere Habermas, considera que pensar lo político desde la crítica sólo permite pensar en negativo, sin producir una sociedad ordenada en base a la razón, con instituciones fuertes y categorías claras. Butler, dándonos un paseo por el texto de Foucault, nos presenta la teoría normativa que permitiría leer exitosamente el proyecto de la crítica como modo de comprender lo político, en base a la relación que existiría entre moral y crítica.

Subtitula, Butler, su presentación: “Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. Llamativa es la posición que ocupa la *virtud* en este ensayo: la virtud es de Foucault en el sentido que el autor es virtuoso, pero también que es sobre el concepto de virtud del que hablará la autora. La virtud de Foucault (“Foucault’s virtue”) es, al mismo tiempo, el darle una lectura ética a lo político, al comprender que la crítica está directamente relacionada con la virtud, que la resistencia es una cuestión ética porque es producto de las decisiones en que los sujetos se construyen más allá de la obediencia a una norma, pero también que la crítica es una cuestión práctica en que la desobediencia se observa en la vida en que cada sujeto lleva en una comunidad determinada: finalmente, aquello que es desobediente es una vida, porque una vida es el conjunto de prácticas que constituyen a un sujeto.

Es así como la autora sitúa la crítica como una práctica no universal, sino localizada en función de los modos en que el poder se presente: “La crítica siempre es crítica *de* alguna práctica, discurso, episteme o institución instituidos, y pierde su carácter en el momento en

¹¹³ Simbólico el gesto de Butler, al decir que su labor como filósofa se reduce a leer otros textos. En: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/lo-que-yo-hago-es-leer/>

que se abstrae de esta forma de operar y se aísla como una práctica puramente generalizable”.¹¹⁴ Esta noción la opone a lo que, junto con Raymond Williams y Theodor Adorno, podemos denominar “juicio”: un modo de subsumir lo particular en una norma general ya instituida. La crítica como juicio es el modo en que se validan categorías ajenas para emitir un dictamen como propio, con la intención de “cerrar” una abertura. Sobre esto último, es interesante el verbo que utiliza Butler para caracterizar la crítica como juicio: lo que hace el juicio no es cerrar, sino *ocluir*, es decir un cierre artificial para algo que naturalmente está abierto, como los párpados. La función del juicio es pegar los párpados, impidiendo la visión del ojo; la función de la crítica sería preguntarse: ¿ante qué imágenes el ojo se cierra, ante cuáles se abre? Un ojo no está cerrado ni abierto definitivamente, sólo de manera temporal y es función de la crítica estar consciente de eso.

La crítica es un modo de comprender lo político en que la resistencia es protagonista, esto quiere decir que lo relevante no es cómo enfrentarse al poder y definir un horizonte claro hacia el cual encaminarse, respondiendo a la pregunta ¿qué hacer?, sino que consiste precisamente en hacer de nuestras propias prácticas una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?. Mientras el liberalismo achaca a la crítica que no puede proponer un proyecto claro de acción para la sociedad, la crítica cuestiona el hecho de que aquellos den por sentado un “nosotros” incuestionable. El modo en que participamos de aquello que tenemos en común es lo que llamamos *política*. Los primeros piensan la normatividad desde el punto de vista de la obediencia radical a la razón subyacente a toda norma, mientras que los segundos sitúan al sujeto como autónomos respecto de esa norma, siguiendo el precepto kantiano: *sapere aude!*

La relación que Butler ofrece desde el punto de vista normativo, es que la relación en que el sujeto de hace de sí mismo algo propio no puede responder a un modelo heterónomo, en que la norma como entidad externa exige obediencia al sujeto. Precisamente, en la actitud crítica que caracteriza Foucault en su texto, se piensa de manera radical el hecho que la norma nos es interna y propia en el momento en que orden se pone en riesgo. Dice Butler:

“[...] El yo se crea a sí mismo en los términos que marca la norma, habita e incorpora la norma, pero la norma, en este sentido, no es

¹¹⁴ BUTLER, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En: *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de la crítica institucional*. Madrid, España: Traficantes de sueños. 2008 [2002], p. 141.

externa al principio con el cual el yo se forma. Lo que está en juego para Foucault no son los comportamientos, las ideas, las sociedades o sus 'ideologías', sino 'las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas'.¹¹⁵

De esta manera, el objeto es la resistencia y no el poder: la puesta en riesgo o problematización de lo que somos es el modo en que hacemos de la norma algo propio, algo que nos es parte y algo que podemos modificar mediante nuestras prácticas. No se piense que la problematización o puesta en riesgo de la norma sea el proceso previo a un momento de anomia o apoliticidad: lo político no deja de existir en la puesta en riesgo, al contrario es ahí cuando aparece, proponiéndonos así una lectura novedosa de la normatividad, bajo una pregunta que podríamos decir que sólo puede ser respondida de manera múltiple: ¿podemos imaginar una relación con la normatividad que no atienda a patrones de subordinación y obediencia? Es decir, ¿podemos pensar una normatividad de lo político como resistencia? La respuesta de este texto se expresa afirmativamente en cada uno de los momentos de la resistencia.

El arte de la inservidumbre voluntaria que es la crítica, es la forma que la resistencia adopta ante el poder que exige obediencia. La desujeción es la práctica en que el sujeto hace de sí algo frente a la norma que lo sujeta: la desujeción es la manera en que cuestionamos el modo en que somos algo, para hacer con ello otra cosa, distinto de la revolución que pensaba todas nuestras prácticas como anticipo del gran acto político revolucionario. Mientras la desujeción piensa la vida como una constante forma de producirse, la revolución pensaba la vida como sacrificio para la gran ceremonia. En un mundo en que la vida es controlada por dispositivos que regulan cada aspecto de nosotros, la desujeción permanente desplaza a la revolución permanente.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

Subjetivación

“¿Por qué la gente de izquierda se puede reciclar,
se transforman en filósofos,
y nosotros no tenemos ninguna posibilidad?”

— Cristián Labbé Galilea

Foucault describe la crítica como un *arte de la inservidumbre voluntaria*, determinando que su operación específica es la *desujeción*. “Desujeción” se presenta como un momento de la resistencia en que el sujeto ya no es el sujeto que el poder subjetiva: no se trata simplemente de dejar de ser sujeto, sino de dejar de serlo de una manera específica, obedeciendo a tales normas, con tales propósitos y fines. Se trata de hacer de la libertad una condición para la ética, en cuanto forma de vivir; se trata de radicalizar la cuestión de la autonomía de la decisión sobre sí mismo. En este sentido, ¿qué significa obedecer de otra manera? Una forma de la desujeción nos la entrega Jacques Rancière bajo el nombre de *subjetivación*.

Decíamos que Foucault describe la crítica como un *arte de la inservidumbre voluntaria*, estableciendo así una relación con el clásico texto de Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. También decíamos que Foucault, en pleno debate acerca del concepto de ideología, reniega del problema, mostrando en contra de Althusser que el problema no es la ideología, sino los regímenes de verdad. Esta comprensión del debate filosófico por parte de Foucault es importante: la operación que realiza es, precisamente, *desujetarse* de la práctica filosófica académica, para desenfocar la discusión y mostrar otro problema. Foucault con ese gesto politiza la discusión filosófica, al hacerla una batalla por los conceptos y las palabras, pero también una batalla por los personajes: la elección de Étienne de la Boétie no es azarosa.

De la Boétie es la figura que inaugura la pregunta que la discusión sobre el concepto de ideología retomará. Escribe en su discurso:

“En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos
hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten

alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquéllos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirlo que contradecirlo”.¹¹⁶

¿Por qué mucho obedecen a uno?, es la pregunta con que de la Boétie realiza un alegato en contra de la autoridad y en favor de la libertad. Foucault se queda con el análisis inverso: no se pregunta por qué muchos obedecen a uno, sino cómo los muchos pueden desobedecer a lo uno. Louis Althusser, por su parte, extiende la cuestión inaugurada por de la Boétie, traduciendo esa pregunta como la pregunta por la ideología: ¿por qué muchos obedecen la ideología dominante?¹¹⁷

Althusser en su texto *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, escrito tras el mayo del 68', sostiene una noción materialista de la ideología, es decir no como un conjunto de ideas que los sujetos tienen de manera interior, sino como un conjunto de prácticas que los sujetos repiten debido a aparatos que los interpelan y que se reproducen. Argumenta que la ideología no sólo reproduce las relaciones de producción (super-estructura e infra-estructura), sino que también las fuerzas productivas mismas, en el sentido de las habilidades necesarias para sostener una ideología determinada, como también se reproduce la sumisión a esa ideología. En definitiva, se reproduce el modo en que se produce (capitalista, por ejemplo) y las habilidades de reproducción (los obreros seguirán aprendiendo sus habilidades técnicas, como transportar materiales, pero también aprenderán a que deben obedecer a todo ese sistema). Lo que se aprende, siguiendo a Althusser, es una práctica. Escribe:

“Enunciando este hecho [el de la reproducción de las prácticas sociales] en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología

¹¹⁶ DE LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid, España: Trotta. 2008 [1578], p. 26.

¹¹⁷ Una reconstrucción detallada y crítica de la discusión sobre ideología, sosteniendo que la cuestión de la ideología comienza como tal en Étienne de la Boétie, podemos encontrarla en: CAMARGO, Ricardo. *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*. Santiago, Chile: Metales pesados. 2011.

dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también ‘por la palabra’ el predominio de la clase dominante”.¹¹⁸

Esta reproducción de lo que constituye el lazo social, termina estableciéndose como una herramienta para la reproducción de la diferencia de clases: la ideología permite que la clase obrera repita sus prácticas que permiten la reproducción de la clase burguesa. Es por ello que la ideología se presenta como conocimiento distorsionado de la realidad, o en palabras de Althusser como *representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*.¹¹⁹ Esto es que la ideología, que produce a los sujetos a partir del proceso de interpelación del individuo, es un sistema que asocia y establece el lazo entre una clase determinada y las prácticas sociales: asocia a quien realiza trabajo obrero con una condición imaginaria, la de proletario. Como sostuviera en otra publicación anterior:

“Es preciso saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que tiene su lógica y rigor propios) de representación (imágenes, mitos, ideas o conceptos según sea el caso) dotado de una existencia y de un rol histórico dentro de una sociedad dada”.¹²⁰

En definitiva lo que Althusser construye, es un concepto de ideología que se opone a un concepto de ciencia: dado que la ideología es este conjunto de herramientas que permiten mantener de manera histórica este sistema de representación de lo real, nunca será objetivo ni verdadero, sino siempre falso. La ciencia, el materialismo-histórico marxiano, es el mecanismo que permitirá guiar la revolución, por tanto. Althusser establece una distinción fundamental entre ideología y ciencia, siendo la ciencia el modo en que se combatirá la ideología.

Un discípulo de Althusser, sin embargo, mostrará que ese modo de pensar la revolución, que esa dicotomía no hace más que reproducir el sistema del engaño. Jacques

¹¹⁸ ALTHUSSER, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2008 [1970], p. 119.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹²⁰ ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. París, Francia: François Maspero. 1969, p. 238. Traducción propia.

Rancière escribe *Sobre la teoría de la ideología: la política de Althusser*, un ensayo que muestra la operación detrás de las influyentes ideas de su maestro: lo que hace Althusser es presentar a la ciencia (él mismo, como figura representativa de la intelectualidad científica marxista, como representante de la teoría) como mecanismo libre de ideología, como conocimiento verdadero que permitirá la revolución social. Sin embargo, la ciencia en ese contexto se erige como una metafísica que enfrenta a otra, sin cuestionar que ideología y ciencia son a su vez campos de batalla en que lo que se disputa es la práctica que subyace a cada uno de los conceptos: tanto ciencia como ideología pueden convertirse en mecanismos de explotación, subyugación y obediencia.¹²¹ Dice Rancière en una entrevista:

“El protocolo ‘ciencia e ideología’ que caracteriza al althusserismo y a una gran parte del marxismo está armado para mostrar que los eruditos y los ignorantes no están hablando de lo mismo; e incluso si hay textos obreros que aparentemente hablan de los mismo, dicen que no es así pues en ellos se trata de la ideología, de lo vivido que se está expresando la empiria, mientras que en Marx, son los conceptos”.¹²²

Lo que hay, en la propuesta althusseriana según Rancière, es una división entre los mundos de los que saben y de los que no saben, siendo imposible que el que no sabe haga algo como lo que hace el que sabe. Hay una división del mundo que se replica en las versiones que del mismo tienen Althusser y Rancière, maestro y alumno.

Esta idea, de la división del saber, la presenta Rancière en su forma más básica en su obra *El maestro ignorante*. En él revisa un relato: Joseph Jacotot, en la primera parte del siglo XIX, es exiliado a Países Bajos, donde impartió clases. Muchos estudiantes quisieron sumarse a sus clases de francés, sin saber un poco del idioma, y Jacotot a su vez no sabía una pizca de holandés. No había una lengua común, sin embargo Jacotot decidió establecer entre ellos un objeto común: una edición bilingüe de un texto clásico, que daría a traducir palabra por palabra a los estudiantes y luego escribir un comentario de lo leído en francés. Esperando un desastre, Jacotot se encontró con una sorpresa: los estudiantes pudieron

¹²¹ RANCIÈRE, Jacques. “Sobre la teoría de la ideología: la política de Althusser”. En su: *La lección de Althusser*. Santiago, Chile: LOM. 2013 [1969], p. 154.

¹²² RANCIÈRE, Jacques. *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zanbuyan*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. 2014 [2012], p. 55.

traducir, leer y comentar el texto de manera óptima. La enseñanza que de esto extrae Rancière es la de la unidad de la inteligencia, a pesar que ignoremos cosas distintas: los estudiantes no sabían francés, pero sabían otras cosas: leer, traducir, relacionar, contar, relatar, asociar, y sobre todo sabían holandés, sabían una lengua materna. Rancière opone, gracias a este relato, dos concepciones del mundo en relación con el saber: a quienes creen que hay muchas inteligencias que no se relacionan entre sí, que se diferencian y se jerarquizan, como también hay quienes creen que la inteligencia es una y que si alguna vez una persona pudo hacer algo sin la ayuda de un maestro, cualquier persona puede hacerlo también. Lo que confronta Rancière son dos tipos de maestros: un maestro *embrutecedor* y un maestro *emancipador*:

“Instruir puede, entonces, significar dos cosas exactamente opuestas: confirmar una incapacidad en el acto mismo que pretende reducirla o, a la inversa, forzar una capacidad, que se ignora o se niega, a reconocerse y a desarrollar todas las consecuencias de este reconocimiento. El primer acto se llama embrutecimiento, el segundo emancipación”.¹²³

Con esto Rancière presenta dos modos de comprender la igualdad: el maestro emancipador ignora tanto como sus alumnos la respuesta ante el problema que les presenta, asumiéndose en una posición de igualdad ante ellos; el maestro embrutecedor, por otra parte, sobrevive gracias a la distancia que hay entre él y sus estudiantes, por que debe procurar mantenerla, sin decirles que ellos pueden por sí mismos. Unos se asumen como iguales, otros prometen una igualdad que no llegará. Hay quienes presuponen la igualdad, otros que la ponen como meta a alcanzar.

Esa concepción de la inteligencia y de las posibilidades de las personas de hacer por sí mismas, sin la necesidad de un maestro que otorgue respuestas, es la que permite la crítica de Rancière a Althusser: el maestro embrutecedor dirá qué es aquello que está más allá de la ideología y que permitirá hacer la revolución, él dará las respuestas que permitirán a los obreros alcanzar la igualdad de los intelectuales. Pero es esa promesa la que no puede

¹²³ RANCIÈRE, Jacques. *El maestro ignorante*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal. 2007 [1987], p. 11.

ser cumplida, dado que es un error comprender que los “ideologizados” sólo conocen la ideología y no pueden por sí mismos hacer algo cercano a la ciencia.

Ese punto se ve de manera aún más profunda cuando nos preguntamos por el estatus político de la cuestión que Rancière propone: ¿cuál es aquel objeto común en que presuponer la desigualdad como forma de prometer la igualdad es aquel en que opera de manera más explícita la figura del maestro embrutecedor? ¿Cuál es aquel trabajo en que todos estamos igual de expectantes sin posibilidad de poder ponernos de acuerdo de una vez y por todas? Aquello que todos tenemos como objeto común es una cierta cotidianidad que encontramos en el hecho de vivir juntos, en la misma *polis*: el objeto común es lo político.

Al preguntarse por lo político, Rancière responde que es:

“[E]l encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones. A este proceso le daré el nombre de policía [...] El segundo es el de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla”.¹²⁴

Lo político, para Rancière, se diferencia de *la* política, en la medida en que esta es una parte del proceso que es aquel. Lo político será el espacio de encuentro entre la política y la policía, ambos procesos que provienen de orígenes distintos, son heterogéneos. El hecho que lo político sea un encuentro presupone que puede darse o no, es decir que la política y la policía son procesos que pueden encontrarse o no. Esto centra la política en una posición radicalmente materialista, la saca de su lugar privilegiado de concepto teórico para hacer de ella una práctica aleatoria.

Dos procesos heterogéneos, que tienen un origen distinto. La policía proviene del orden: lo que hace la policía es una operación de organizar a los sujetos, ordenarlos, para luego jerarquizarlos. La policía no se reduce a la institución policial, pero también la incluye:

¹²⁴ RANCIÈRE, Jacques. “Política, identificación, subjetivación”. En su: *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM. 2006 [1998], p. 17.

la policía es ese proceso que ordena, distribuye y jerarquiza. Este proceso puede presentarse de múltiples maneras, tantas como relaciones sociales se puedan imaginar: hay policía en la categoría del género que distribuye los cuerpos entre hombres y mujeres, jerarquizando a unos por sobre otras; la hay en la idea de nacionalidad, en que se divide el mundo entre los nacionales y los extranjeros, jerarquizando a estos bajo aquellos; hay policía en el teórico que divide el mundo entre ideología y ciencia, jerarquizando un modo del saber por sobre el otro. Lo que hace la policía, específicamente, es presuponer la desigualdad. Ante esas diversas y múltiples situaciones en que la policía opera, puede darse un proceso de política: ante la división y jerarquización de los mundos, puede presentarse una suposición de la igualdad que luego se verifique: si la policía divide a hombres y mujeres jerarquizando, un proceso como el movimiento feminista puede cuestionar esa división y suponer una igualdad que en el acto puede ser verificada o no. Lo que hace la política es tratar un daño, según Rancière:

“En lugar de decir que toda policía niega la igualdad, diremos que toda policía *daña* la igualdad. Diremos entonces que lo político es la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño”.¹²⁵

La operación específica mediante la cual opera ese tratamiento es lo que Rancière denomina *subjetivación*. En la definición que el filósofo nos entrega, dice que la subjetivación “[e]s la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro”, lo que es decir que es la manera en que un nombre es asumido no como una identidad estática, sino como una manera de relacionarse con otro.¹²⁶ Para Rancière es importante la comprensión de lo político como un encuentro que puede ocurrir o no, por ello el hecho que la política sea la presunción de una igualdad significa pasar por alto la presunción de desigualdad entre dos sujetos que establece la policía mediante la imposición de un *uno*, de una categoría, de una clasificación, de una identidad: la política es un proceso que asume una igualdad sin saber qué sucederá con ello. El caso de los estudiantes en Chile durante 2011 que dejan reposar su identidad de “estudiantes” saliendo a la calle y asumiendo la categoría de “políticos” es

¹²⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 21.

una muestra de política: la subjetivación consiste en asumir un nombre que les era ajeno, el de “políticos”, para hacer algo que no les corresponde en tanto estudiantes, a saber cuestionar el modelo educacional, político y económico. Los estudiantes forman un *uno* que no les corresponde, que no es un *sí-mismo* para ellos según los criterios policiales de categorización de la identidad, sino que es la relación con un objeto que es común a todos los habitantes de una comunidad: lo político es lo común, aquello que les afecta a todos y todas, se convierte en el objeto común, que afecta y daña de manera igual a cada uno; por ello, no hacen de la categoría “político” algo que les sea propio sino por el mero hecho de ser esa la relación que se da entre todos y todas aquellas que tienen en común lo político. Políticos, denuncian los estudiantes, son todos y todas aquellas que se ocupan del problema que es común a todos, es decir que es una relación entre todos ellos y no un cargo institucional. Escribe Rancière:

“Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia”.¹²⁷

Es por eso que el proceso de *subjetivación* para Rancière significa un proceso mediante el cual aquellos que no tienen un nombre que les sirva para hacerse parte de la comunidad se hagan del nombre y lo utilicen para hacerse parte. Aquellos que no tienen parte en la comunidad son los que excluye el proceso policial al identificarlos con un lugar imposible en la comunidad: en nuestro caso, los y las estudiantes son aquellos que no tienen parte de lo común, por no ser mayores de edad, por no tener el trabajo ni los cargos necesarios institucionalmente, pero que se hacen de un nombre específico que no les corresponde, de una subjetividad (la de “políticos”), y hacen algo con ello: denuncian, alegan, protestan, resisten, en definitiva, hacen algo que como estudiantes no les corresponde, hacen política. Es por ello que Rancière reconoce que todo proceso de subjetivación a su vez lleva a aparejado un proceso de desidentificación o desclasificación: para que se produzca la

¹²⁷ RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. 2010 [1996], p. 52.

subjetivación debe existir una identidad impropia que es dada, en este caso la identidad de “estudiantes”. Es esa primera identidad la que es abandonada para poder asumir otra identidad. Entonces, es necesario un primer acto de desmarcarse de la identidad que es policialmente producida sobre uno, para poder hacerse de una identidad que en esa lógica no nos corresponde.

La comprensión de la subjetivación como la operación específica de la política nos permite mostrar este modo de producir la resistencia como un modo de comprender lo político: hay política precisamente en el acto de desclasificarse, con independencia del modo en que opere el poder. Rancière piensa la constitución de lo político desde la resistencia, no desde el poder. Seguimos a Federico Galende para decir que:

“Subjetivación no designa para Rancière [...] una configuración de la identidad por parte de la ideología o de algún dispositivo biopolítico; es al revés: subjetivación designa el juego por medio del cual alguien se quita su imagen de encima, se desclasifica respecto de esa imagen, se desidentifica”.¹²⁸

El proceso que es la política, en este juego, tiene un asidero histórico: dado que la subjetivación no es el proceso mediante el cual el poder da nombres a los sujetos constituyéndolos, sino el proceso mediante el cual esos sujetos se hacen de un nombre, la producción de la subjetividad no es *ex nihilo*, sino un proceso de transformación del uso de esos nombres. Tienen que existir los nombres desde antes, pero no en un sentido esencialista, como sostuvo Judith Butler respecto del nombre “proletariado” en la conferencia homenaje tras la muerte de Ernesto Laclau:

“El término ‘proletariado’ no es esencial: no se encuentra en el cuerpo de los que se reúnen bajo ese signo, pero ellos lo aceptan o lo reconocen como aquello que los unifica. El término los unifica

¹²⁸ GALENDE, Federico. *Rancière. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata. 2012, p. 70.

retroactivamente. Se transforma en aquello que también unifica sus intereses particulares con la emancipación universal”.¹²⁹

Podemos decir lo mismo del término “estudiantes”, quienes poniendo a descansar sus labores estudiantiles, hacen política. También del término “mujeres”, quienes dejando de hacer las labores que les corresponden, se convierten en “ciudadanas” o en “contrarrevolucionarias” como es el caso de Olympe de Gouges. Es por ello que podemos sostener que, en este momento de lo político, la subjetivación da forma a un concepto de lo político en que lo central es una batalla por los nombres: lo que hay de fondo es la constante apropiación y resignificación de los nombres que son impuestos para determinadas cuestiones, haciendo de ellos un espacio en disputa. La cuestión no se acaba con apropiarse de un nombre y ya, sino de producir una práctica constante de subjetivación. Es por ello que lo político es un encuentro entre dos procesos: uno que da un nombre y otro que hace de ese nombre algo que no se esperaba.

Rancière, a diferencia de su maestro, muestra que lo político no está en el hecho de formar parte de un bando determinado, sino del proceso mismo de cambiarse de bando, de resignificar los nombres heterónomos, de darles un uso heteróclito. Un punto límite de esta lectura de la resistencia como política radica precisamente en eso: si la cuestión radica en darle diferentes usos o usos indebidos a los nombres, ¿qué ocurre con la subjetividad cuyo nombre no existe? La pregunta por la posibilidad de inventar el nombre es el punto límite de la cuestión de la desobediencia del nombre.

¹²⁹ BUTLER, Judith. “Laclau, Marx y el poder performativo de la negación”. En: *Debates y combates*. N. 5, V. 1. 2015, p. 119.

Mutación

“Los mutantes no son los únicos
a los que la humanidad debería temer”
— Jean Grey (*X-Men*. Bryan Singer; 2000)

La filosofía puede ser entendida como una práctica que es manifestación de la política, es decir como la batalla por las palabras, conceptos e intuiciones. El desacuerdo en que se encuentran quienes practican la filosofía no es inhabilitante ni improductivo, al contrario, es el fundamento de la misma: es inherente a nuestras prácticas una pluralidad de respuestas posibles ante una cuestión política, porque no existen expertos en aquel problema que tenemos todos en común. Sin embargo, la pluralidad de respuestas posibles ante una cuestión política no es siempre un conjunto compatible de manera interna, no siempre unas respuestas permiten la convivencia de las demás: hay respuestas posibles que pueden tener como *leitmotiv* la anulación y la censura de las demás. La pregunta ante eso es, ¿qué hacer con aquellas respuestas? Podemos excluirlas en base a un meta-criterio, como es el caso de la propuesta ética de Miguel Orellana Benado, en que el pluralismo es una propuesta que no es absolutista ni relativista en relación las reglas morales:

“Se trata de una posición según la cual el valor moral es tan absoluto como plural. En ella la diversidad de formas de vida constituye un rasgo valioso de forma intrínseca de las distintas manifestaciones de la naturaleza humana, lo que en sentido filosófico todos los individuos comparten. El pluralismo aspira a orientar las conductas de todos los individuos en la dirección de un encuentro respetuoso en la diversidad de las diferencias legítimas”.¹³⁰

¹³⁰ ORELLANA BENADO, Miguel. *Prójimos lejanos*. Santiago, Chile: Universidad Diego Portales ediciones. 2011, p. 29.

Las reglas de conducta válidas, bajo el criterio pluralista de Orellana Benado, son aquellas que permiten el encuentro respetuoso, productivo y festivo de los individuos. Una comprensión desde el respeto y la productividad en que se reúnen lo que el autor denomina los *prójimos lejanos*, es decir aquellos que “se suman al esfuerzo por promover el buen trato”, este encuentro respetuoso y productivo sin reclamar el monopolio del bien, la virtud y la bondad, como tampoco achacando a otros el mal, el vicio y la maldad.¹³¹ Pero, ¿qué hacer con esos lejanos que no son prójimos, aquellos que no forman parte del club de los prójimos lejanos? Uno podría responder que esa pregunta ya no es ética, sino fáctica: aquellos que no quieren formar parte de la comunidad, simplemente no lo hacen; aquellos que quieren destruir la comunidad, simplemente lo hacen, o al menos lo intentan. Sin embargo, la pregunta que aquí nos motiva frente a la cuestión pluralista es: ¿qué ocurre con el individuo que abandona la posibilidad de constituirse como prójimo, pero lo abandona sin saber en qué se convertirá?

Orellana Benado nos presenta un cierto presupuesto de identidad humana compartida entre los humanos y las humanas, en que hay que hacer una distinción entre un *concepto* de naturaleza humana al que se contrapone un *entendimiento* de naturaleza humana: el entendimiento que se tiene sobre la naturaleza humana, a diferencia del concepto, consiste en la posibilidad de pensar ciertas prácticas como si fuesen humanas en un sentido filosófico.¹³² Al situar lo humano en las prácticas, Orellana Benado introduce un criterio circular para definir el estatus de esas mismas prácticas: si bien no nos diría cuáles prácticas son “humanas”, sí nos diría que la humanidad de las prácticas es algo que podemos ver en el mundo al revisar cómo es que se usa la palabra “humano” al momento de referirse a prácticas. Es inhumano el maltrato a animales, es inhumano el abuso ante los desprotegidos, es inhumano torturar a otro mirándolo a los ojos; es humano disfrutar de las artes, es humano ayudar al prójimo, es humano hacer de la vida algo productivo. En muchas de esas afirmaciones se produce la confusión que en el siglo II Aulo Gelio notara ante la introducción que Cicerón hiciese del término “*humanitas*”:

¹³¹ ORELLANA BENADO, Miguel. “Negociación moral”. En su: ORELLANA BENADO, Miguel (comp.). *Causas perdidas. Ensayos de filosofía jurídicas, política y moral*. Santiago, Chile: Catalonia. 2010, p. 267.

¹³² ORELLANA BENADO, Miguel. *Op. cit.* 2011, pp. 77 y ss.

“Los que han acuñado palabras latinas y los que las han usado apropiadamente, no han querido que *humanitas* se refiera a lo que el pueblo cree y lo que los griegos denominan *philanthropía*, en alusión a una cierta cortesía y bondad sin distinciones para con todos los hombres, sino que llamaron *humanitas* más o menos a lo que los griegos designan como *paideída*, lo que nosotros denominamos ‘formación’ e ‘instrucción’ en las artes virtuosas. Los que anhelan y desean éstas con franqueza son, sin duda, los más cultivados. No en balde la preocupación y el aprendizaje de este saber le han sido dados sólo al hombre entre los seres vivos, y de ahí recibe su nombre”.¹³³

Podríamos establecer una distinción entre las prácticas *humanas* y las *humanitarias*, pero lo que realmente aquí nos interesa es la posibilidad de pensar la proximidad política, la comunidad en nuestras palabras, con aquellos que no se comportan *humanamente*, no en un sentido biológico, sino en un sentido filosófico.

Pensemos en la figura clásica del licántropo. La producción cinematográfica industrial, nos ha mostrado que el hombre-lobo es una figura que conoce de su condición cambiante, pero sabe que en el estado animal no responderá por sus actos inhumanos, siendo esa la causa por la cual como humano se excluye de la comunidad. El licántropo suplica a sus cercanos que se alejen de él antes que aparezca la luna llena, porque no sabe cómo reaccionará ante sus prójimos. Esto es importante: no es que sepa que les hará daño a sus prójimos, sino que no sabe cómo se comportará. Una cierta genealogía de la leyenda, remite su origen a un pasaje de *Metamorfosis* de Ovidio, en que relata la historia del rey de Arcadia, Licaón (algunos sostienen que de ahí proviene la palabra *licántropo*), quien fue convertido en lobo rabioso, precisamente por cometer un acto inhumano: ofrecer la carne de su hijo como sacrificio al dios Zeus. Licántropo es el que tiene prácticas que no son de humano, pero esas prácticas no son algunas en específico como dar de comer la carne de su hijo o atacar un ganado ajeno. Aquí sostenemos que lo humano subyacente a un relato como el del licántropo es una cierta seguridad al momento de interpretar sus prácticas: lo humano de los humanos es que se comporten como humanos, o sea que se pueda asociar a ellos un cierto

¹³³ GELIO, Aulo, *Noches Áticas*. En: AA. VV. *Antología de literatura latina*. Madrid, España: Alianza editorial. 1996, pp. 680 — 681.

criterio de comportamiento sobre aquello que harán en el futuro. Lo profundamente inhumano, entonces, radica en el hecho de no mantener como estables un conjunto de prácticas que pueden ser asociadas a una identidad específica, una cierta tranquilidad del sujeto.

Lo humano, así entendido, funciona como un cierto aparato de sujeción de conductas a un cierto estándar de normalidad. No es humano aquel que, aún sabiendo de su condición, cambie su identidad radicalmente. La mitología griega describe a los dioses como aquello que pueden cambiar su identidad a placer, aunque también ciertos humanos participaban de la animalidad. El filósofo Diógenes, que se apodaba “el perro”, era muestra del renegar de su propia práctica humana, formando parte aún de la comunidad. Según el relato de Diógenes Laercio, su tocayo Diógenes el perro:

“Fue el primero en doblarse el vestido según algunos por tener necesidad incluso de dormir en él. Y se proveyó de un morral, donde llevaba sus provisiones, y acostumbraba usar cualquier lugar para cualquier cosa, fuera comer, dormir o dialogar”.¹³⁴

Diógenes el perro no se sujetaba a las prácticas humanas, pero tampoco ofrecía otro criterio con el cual juzgarlo como agente dentro de la comunidad. Diógenes el perro, como el licántropo, no observa norma alguna, más que la norma del movimiento de su identidad natural.

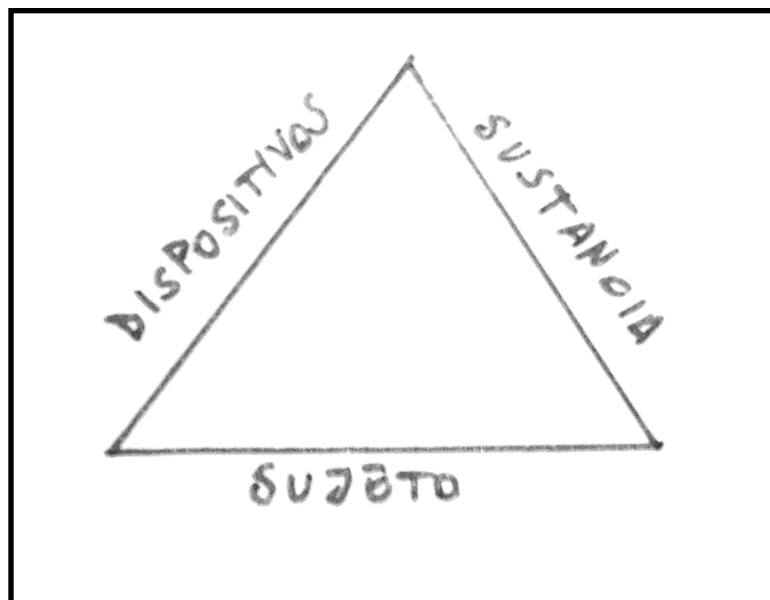
Ese criterio de *humanidad* que el licántropo y Diógenes desobedecen es lo que en términos de Foucault podemos denominar un *dispositivo*, como mecanismo que produce una cierta identidad mediante la conducción de conductas. Así lo ve Giorgio Agamben al momento de responder por el estatus de los dispositivos en el aparato teórico foucaultiano. Agamben en su *¿Qué es un dispositivo?* argumenta, extendiendo la noción de Foucault, que un dispositivo es “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”.¹³⁵ De este concepto, es que Agamben articula una cierta noción de sujeto, al sostener que:

¹³⁴ LAERCIO, Diógenes. *Vidas de filósofos cínicos*. Madrid, España: Alianza editorial. 2011, pp. 103 — 104.

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo. 2014 [2007], p. 18.

“[T]enemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. y, entre los dos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los seres vivientes y los dispositivos”.¹³⁶

La relación que presenta Agamben, en que el sujeto es la base de un triángulo cuyos catetos son los dispositivos y los seres vivientes, nos lleva a pensar en una cierta lógica en que el sujeto es un efecto del poder que ejercen los dispositivos al momento de conducir conductas.



Por lo general, las lógicas triangulares presentan al sujeto teniendo al poder como protagonista de aquel proceso de producción, y no a la resistencia como en este trabajo sugerimos: pensar la resistencia implica poner el énfasis en las prácticas que permiten la producción de nuevos sujetos, más allá de los criterios de conducción de conductas. En el modelo de Agamben, específicamente, nos topamos con un temor por alejarse de la subjetividad humana. Sigue su argumentación Agamben, sosteniendo que el triunfo del Capitalismo radica en que la producción de dispositivos es virtualmente infinita, gobernando todos los aspectos de la vida humana: no se trata, sostiene, de destruir esos dispositivos ni

¹³⁶ *Ibid.*, p. 18.

de darles un uso justo, sino que debemos pensar una subjetividad desde la noción de “seres vivientes”, mediante un contra-dispositivo que él denomina *profanación*. En su afán schmittiano por presentar la analogía estructural entre los conceptos teológicos y los jurídico-políticos, el de *profanación* es una clave para leer la noción de resistencia de Agamben: las cosas sagradas, para el derecho romano, eran aquellas consagradas a los dioses, porque eran cosas que siendo humanas eran sacrificadas y pasaban a formar parte de la dimensión sacra. El sacar una cosa de su dimensión divina, violándola, se llamaba *sacrilegio*; pero había otra forma de devolver esa cosa al uso de los humanos, mediante un ritual llamado *profanación*. Es en la profanación que Agamben piensa un modo de devolver al sujeto a su uso humano y ya no capitalista-sagrado: el contra-dispositivo de la profanación daría sentido a la subjetivación, al producir desde ahí una cierta noción de “seres vivientes” común y perdida ante la multiplicidad de dispositivos. El temor de Agamben es lo que denomina “desubjetivación” que producen los dispositivos, el proceso en que el sujeto ya no es un sujeto sino una multiplicidad cambiante y sin forma. El sujeto ya no es humano, diríamos. Por ello el llamado urgente de Agamben a la profanación, al uso de la subjetividad humanamente.

Pero contra Agamben, podemos oponer un momento de la resistencia que precisamente se sitúa en ese proceso de desubjetivación. En un texto casi veinte años anterior, 1988, Gilles Deleuze presenta en un congreso de homenaje al fallecido Michel Foucault una comunicación llamada *¿Qué es un dispositivo?*, en el cual sostiene una noción de dispositivo pensada no desde el poder, sino desde la resistencia. Deleuze realiza una caracterización de los dispositivos con una metáfora geométrica y pensando la resistencia desde dos claves de apertura: la metáfora es la de las líneas, las claves son lo singular y lo nuevo. Dirá Deleuze que un dispositivo es una madeja u ovillo, para decir que es un conjunto multilínea.¹³⁷ Un conjunto de múltiples líneas que están en desequilibrio y que se quiebran constantemente para tomar nuevas direcciones, distinto de la propuesta que Agamben hacía, la de Deleuze a los dispositivos con la estabilidad que tendría la relación productiva del sujeto entre los dispositivos y la sustancia de los seres vivientes. De manera radical, podemos sostener que un ovillo o una madeja no tienen una sustancia: al momento de desenrollarla, no existe un núcleo ni un centro. Los dispositivos son solamente los efectos de las prácticas que permiten la conducción de conductas, sin tener una existencia ni una forma

¹³⁷ DELEUZE, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?”. En: AA. VV. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, España: Gedisa. 1995 [1988], p. 155.

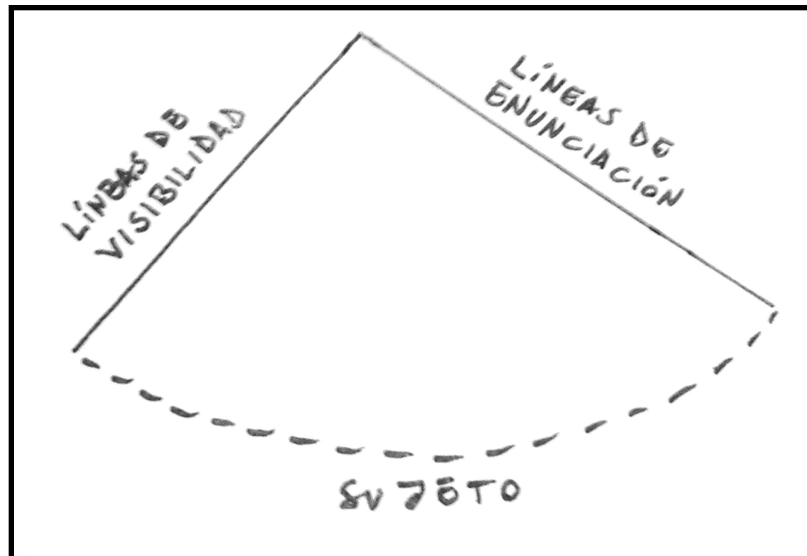
previa a eso, como tampoco tienen una carga: como hay líneas de sedimentación, también hay líneas de fisura. Así, lo que hay son líneas de muchas formas que pasan unas por sobre otras, otras por bajo unas. Lo que sí, Deleuze reconoce que esas líneas aparecen al momento de producirse en ellas una curva, que las hay de dos tipos: *curvas de visibilidad* y *curvas de enunciación*. Mientras la visibilidad ilumina ciertas cosas para la vista, la enunciación dice y permite decir ciertos discursos. Uno pensaría que esa distinción carece de sentido, dado que los discursos también son iluminados y aparecen en un momento histórico determinado, que la imagen que la luz forma también es un discurso que se enuncia. La distinción podríamos remitirla a la aún más clásica categoría foucaultiana de palabras y cosas. Sin embargo, lo relevante es que en esas curvas es que se producen las líneas de fuga, que para Deleuze constituyen la subjetividad en tanto producción del sí-mismo:

“[...] Una línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible. Es hasta una línea de fuga. Escapa a las líneas anteriores, *se escapa*. El sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía. No es seguro que todo dispositivo lo implique”.¹³⁸

Nuevamente, a diferencia de Agamben, Deleuze no presupone que la subjetividad sea un efecto necesario de la relación entre dispositivos e individuos, porque no hay tal cosa como individuos previos a los dispositivos, pero también porque incluso en esa relación el sujeto puede ser un efecto o no. La línea de fuga puede ocurrir, o no. Puede haber escape, o no. “No es seguro que todo dispositivo lo implique”, escribe Deleuze para mostrar lo frágil de la producción política del sujeto: es un proceso artístico que puede culminar en una obra de arte o en simple basura. Dice que es como la plusvalía porque la producción de sujeto es aquello que produce un individuo, pero que escapa de lo que contempla el “salario” de los saberes constituidos: la producción de subjetividad no está previamente dada, no es una producción segura. Por ello, la concepción del sujeto en Deleuze es radicalmente política:

¹³⁸ *Ibid.*, p. 157.

dado que su producción es aleatoria y su éxito condicional, es que el valor de la práctica no está puesto en las líneas que conforman el ovillo sino en las que se escapan, permitiéndonos así llamar a eso un ovillo.



Como mencionábamos, la metáfora es la de la multiplicidad de líneas, mientras que las claves son el repudio de los universales y el carácter de lo novedoso. El repudio de los conceptos universales es algo explícito en la obra de Foucault. En su clase del 10 de enero de 1979, dictando el curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault propone una cuestión metodológica: suponer que los universales no existen. Dice:

“[...]En vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas”.¹³⁹

Con ello, al comienzo de su curso, Foucault mostraba que lo que le interesaba eran las prácticas políticas concretas antes que esas construcciones teóricas que permiten la gubernamentalidad, como el Estado, el Derecho, el objeto, la política, el poder. La pretensión

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2012 [1979], p. 18.

de partir desde la inexistencia de esos universales no significa negarlos, como sí mirar las prácticas bajo una hipótesis por confirmar, similar a lo que Rancière hace con la igualdad que se confirma como principio en la política, y no es una meta política por alcanzar. Así, la genealogía foucaultiana no va tras la pista de los grandes conceptos, sino que revisa cómo las prácticas de resistencia desarticulan y fisuran los dispositivos, esas líneas que son rectas hasta que se curvan: tampoco la pregunta foucaultiana es por la causa de la curva, sino por su efecto.

Las curvas, siguiendo la imagen de Deleuze, no caben dentro del universal *Curva*: cada curva está en un lugar y momento propio de la madeja, sin poder repetirse. Aunque dos curvas puedan tener la misma forma y gradación, jamás una será la misma curva que la otra. Por ello, el segundo criterio clave de Deleuze para evidenciar la apertura de los dispositivos, es decir para pensar las líneas de fuga, la subjetividad, la resistencia, es *lo nuevo*:

“La segunda consecuencia de una filosofía de los dispositivos es un cambio de orientación que se aparta de lo eterno para aprehender lo nuevo. Lo nuevo no designa la supuesta moda, sino que por el contrario se refiere a la creatividad variable según los dispositivos”.¹⁴⁰

Y es en este punto donde Agamben y Deleuze se distancian más en su respuesta ante la pregunta común por los dispositivos: mientras Agamben presenta la traducción del concepto latino *profanación* como práctica política de devolver el uso humano a nuestras prácticas, Deleuze sitúa lo político en la producción creativa de lo nuevo. Mientras Agamben es un filósofo de lo antiguo y la sustancia, Deleuze lo es de lo nuevo y la experimentación.

Lo nuevo para Deleuze no es equivalente, sin embargo, a aquella golondrina que hace verano: no basta lo nuevo una vez y para siempre, sino que esa novedad creativa que constituye subjetividad es aquella que produce un régimen novedoso de producción: no basta la contradicción de una práctica nueva a una antigua, sino el modo en que la nueva adopta y significa aquella contradicción. Lo nuevo se presenta en relación con la desobediencia no como una práctica de negación de las normas de obediencia, sino como una producción más allá de las normas, que no lleva hacia el camino opuesto, sino hacia un camino desconocido: es nueva la curva que se escapa, pero no lo es la que va hacia una

¹⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Op. cit.* 1995, p. 159.

dirección específicamente opuesta.

Beatriz Preciado, filósofa y feminista española, opone al temor a lo inhumano de Agamben, la pasión por lo nuevo de Deleuze, de una manera radical: pone en jaque el concepto de lo político en base a la pregunta que nos planteamos al comienzo, ¿qué ocurre con el individuo que abandona la posibilidad de constituirse como prójimo, pero lo abandona sin saber en qué se convertirá? Aunque bien viene reformularla: ¿qué efectos produce aquella que se escapa de su subjetividad, sin tener siquiera una mínima idea de aquello en lo que se convertirá? Pensamos en aquel sujeto que abandona su humanidad para convertirse en un monstruo inimaginado.

Preciado acuña el concepto *Era farmacopornográfica* para referirse a la

“sociedad habitada por subjetividades tóxico-pornográficas: subjetividades definidas por la sustancia (o sustancias) que dominan sus metabolismos, por las prótesis cibernéticas y varios tipos de deseos farmaco-pornográficos que dirigen las acciones de los sujetos y a través de los cuales se convierten en agentes”.¹⁴¹

Reconoce, de esta manera, dos elementos centrales en los dispositivos que conducen las conductas desde el biopoder: uno es la pornografía, cuyo origen lo sitúa en el nacimiento de la revista *Playboy* por Hugh Hefner, que analiza en su libro *Pornotopía*;¹⁴² el otro, la farmacología, lo analiza de manera experimental en su obra *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*.¹⁴³ En este último, relata su experimentación con el consumo “autointoxicante” de testosterona. El consumo que realiza Preciado, muy por sobre la dosis recomendada, lo denomina un proceso de *gender hacking* o *bio-drag*: siguiendo las lecturas del género como performatividad de Judith Butler, Preciado comprende que su cuerpo es un campo de batalla en que se disputan conceptos, palabras e imágenes, sin que exista una sustancia previa y verdadera de ese cuerpo (es notable el uso que realiza de la palabra “sustancia” como objeto de consumo para efectos de modular la subjetividad, al contrario del uso que realiza Agamben como forma propia del ser viviente a la que el sujeto debe aferrarse). La idea del

¹⁴¹ PRECIADO, Beatriz. “Pharmaco-pornographic politics: towards a new gender ecology”. En: *Parallax*.N. 1, V. 14. 2008, p. 108. Traducción propia.

¹⁴² PRECIADO, Beatriz. *Pornotopía*. Barcelona, España: Anagrama. 2010.

¹⁴³ PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 2014 [2008].

gender hacking o *bio-drag* radica en la muestra del cuerpo como producción propia de la subjetividad: mientras Agamben ve en el proceso de “desubjetivación” algo negativo para efectos políticos, Preciado ve en ello un proceso de “mutación” propio del ser humano en la era farmacopornográfica. Eso se evidencia aún más en la disputa que realiza Preciado de una de las piezas clave del aparato agambeniano: famosa es la distinción aristotélica que Agamben utiliza para mostrar su concepto de lo político, la distinción entre *zōê* y *bíos*. Agamben comienza su proyecto *Homo sacer* con la siguiente idea:

“Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo”.¹⁴⁴

Esta distinción le permite a Agamben sostener un concepto de lo político que se funda en el proceso en que la *zōê*, remitida a la vida privada, se hace pública: se convierte en *bíos*. Similar a lo que Rancière argumentara en función que la política es el proceso de verificación de igualdad por los sin-parte que se hacen parte de la polis, con la diferencia que el proyecto de Agamben consiste en construir los fundamentos metafísicos de lo político. El punto es que para Agamben existe un último término del sujeto, de la política, de la comunidad; mientras que para Rancière no hay tal cosa. Menos para Preciado, quien sostiene, contra Agamben:

“La distinción aristotélica entre *zōê* y *bíos*, vida animal desprovista de toda intencionalidad frente a la vida digna, vida dotada de sentido, de autodeterminación y sustrato del gobierno biopolítico, habría que sustituirla hoy por la distinción entre *raw* y *bio-tech*, entre crudo y biotecnoculturalmente producido; esta última es la condición de la vida en la era farmacopornista”.¹⁴⁵

¹⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. La nuda vida y el poder soberano*. Valencia, España: Pre-textos. 2010 [1995], p. 9.

¹⁴⁵ PRECIADO, Beatriz. *Op. cit.* 2014, p. 47.

Es con este punto que Preciado nos muestra un modelo de resistencia que incorpora los dispositivos que Agamben llama a *profanar*. El cuerpo para Preciado es el efecto inmediato del sujeto, que da cuenta críticamente de los dispositivos: la cuestión política no radica en hacer una censura o prohibición de los dispositivos, práctica inocente al comprender que esas prohibiciones se tornarían el nuevo dispositivo; la cuestión política radica en la práctica de hacer propios esos dispositivos, haciendo del sí-mismo una constante mutación, o bien comprender que de todos modos somos una constante mutación. Operaciones estéticas, implantes de silicona, consumo no prescrito de medicamentos, prohibición del consumo de píldoras y hormonas, uso y abuso de drogas, emisión desenfrenada de material pornográfico, publicidad fundada en principios del cuerpo ideal, son ejemplos de esa mutación posible de la subjetividad en base a fármacos y consumo audiovisual. La pregunta de Preciado es: ¿por qué prohibir algunas mutaciones y permitir o incluso requerir otras?

La práctica de Preciado es una muestra de la producción de subjetividad haciendo uso resignificado y con afán terrorista de los dispositivos farmacopornográficos que normalizan el cuerpo: su relato de consumo de testosterona en gel en una dosis superior a la sugerida médicamente, es una manera de arrojar su subjetividad a un vacío desconocido, una mutación inexplicable. En un sentido político, lo que hace Preciado es hacer de su experiencia un gesto que supera el temor a abandonar todo tipo de subjetividad: mientras el que reivindica sabe lo que busca y el revolucionario puede describir el mundo justo que sobreviene tras la revolución, Preciado se sitúa de manera radical en la figura del terrorista que, si bien sabe lo que quiere —mutar—, no sabe en qué va a mutar. Preciado es el licántropo que no sabe qué hará tras su transformación, pero que no teme por ello. Nos muestra de esta manera un modelo de resistencia que se funda en la incertidumbre de la propia práctica, con un compromiso en la resistencia misma: si bien Preciado no sabe en qué se transformará tras el consumo elevado de testosterona, alterando de manera nunca antes explorada por la ciencia su producción hormonal típicamente femenina, desconociendo si se convertirá en un “hombre” o en otra cosa, sí nos revela que esa práctica de producción de una subjetividad incierta es un modo de resistir ante los dispositivos que denomina farmacopornográficos, cuyo fundamento es el conocimiento preciso del sujeto que construirán: la revista *Playboy* conoce de antemano a sus lectores, como las prescripciones

médicas de las píldoras asumen mediante su posología el consumo sugerido con fines terapéuticos. Preciado pone a temblar todas esas certezas.

Hacia 2015, Beatriz Preciado mutó su identidad: conocido como Paul B. Preciado, el filósofo cuya producción hormonal mutó su cuerpo de manera plástica, sostiene que si bien mantiene una relación con su antigua identidad (que confirma el mantener la letra “B” en su nombre, como muestra de su identidad feminista), la identidad es radicalmente moldeable. “Al poder hoy no se lo obedece, se lo traga”, dice para afirmar que los dispositivos que modelan la subjetividad están dentro nuestro.¹⁴⁶ Lo que nos presenta como modelo de resistencia, la mutación, está relacionada íntimamente con la idea de la obediencia al momento de tragar: parafraseando a Foucault, podemos sostener que se nos enseña a consumir de cierta manera, con ciertos propósitos, tendiendo a ciertos fines. Un modo de consumo resistente debe pensar de manera crítica en la relación entre el poder y la subjetividad, en la medida en que desobedecer consiste no en no consumir dispositivo alguno, sino en no consumirlo de esa manera, con esos propósitos y tendiendo a esos fines.

Los deportistas consumen diversas combinaciones de químicos, pero ciertas drogas que les permiten superar los niveles normales de competición están prohibidos, bajo la regla del *doping*: el consumo de ciertas sustancias que le permiten al competidor “hacer trampa”.¹⁴⁷ Podríamos preguntarnos, en una sociedad con niveles de liberalismo extremos en otros ámbitos, en que el mercado sirve de analogía útil para permitir que todos operen bajo las mismas posibilidades, ¿por qué no permitir a todos los atletas que se dopen tanto como puedan, logrando así más elevados estándares de competición? ¿Por qué si un atleta correrá más bajo la influencia de alguna sustancia química, no se permite el consumo de esa sustancia para todos los participantes por igual? ¿Hay un cierto temor a la superación de lo humano, o como Agamben a la desubjetivación, al abandono de lo humano como ser viviente?

El caso de las comunidades *pro-ana*, movimientos a favor de la anorexia que alegan por una autonomía de quienes la practican, despatologizando la práctica considerada una

¹⁴⁶ PRECIADO, Beatriz. “La importancia de llamarse Paul”. Entrevista disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>

¹⁴⁷ Así lo define la Agencia Mundial de Anti-Dopaje en sus normas, caracterizando el dopaje como lo contrario al “juego limpio”.

enfermedad desde 1873.¹⁴⁸ Las anoréxicas, practicantes de un ayuno extremo como un estilo de vida, consumen una droga llamada *Xenical* que es normalmente administrada para que abandonen su condición patologizada de “anoréxicas”, pero que ellas utilizan con el fin de mantenerse en su estado de “anoréxicas”. De esa manera, el uso del concepto “anoréxica”, que para unos es una manera de llamar a una enferma, para otras es un modo de nombrar una identidad que conforma un estilo de vida. ¿Por qué obligar a la anoréxica a consumir de manera “normal” una droga? ¿Por qué obligar a ciertos sujetos a abandonar sus estilos de vida, aunque sea con el fin de “protegerlos”? Se piensa que el estado de infraalimentación de la anoréxica puede llevarla a la muerte, siendo una pregunta política de importancia: ¿por qué no permitir que lleven su vida a una probable muerte? La cuestión se hace política en el momento en que notamos que existe un cierto mandato de mantenerse más acá de los límites de lo humanos, pero ¿por qué no transgredir esos límites? Nuevamente, podemos evidenciar una modulación de la resistencia en el sentido de extender lo humano o el espectro de funcionamiento del dispositivo de lo humano, mediante la práctica incierta del probable abandono de lo humano.¹⁴⁹

La mutación como resistencia no puede ser dibujada en la manera de un triángulo, como sí se puede hacer con Agamben, incluso con Deleuze, porque los dispositivos de poder, como la resistencia del sujeto, son elementos en movimiento y que producen un tiempo propio, por lo cual cualquier probable esquematización, será siempre una probabilidad entre tantas: debemos anunciar a manera de provocación que este modo de la resistencia es radicalmente aleatorio y múltiple, algo que podría espantar a algunos y algunas, pero que debemos pensar como el modo natural en que la política se comporta. La desobediencia que subyace a la práctica del mutante es constante y permanente consigo mismo: es la desobediencia incierta que el licántropo no puede definir como propia tras su mutación, ya que no es ni hombre ni lobo, simplemente ya no es.

¹⁴⁸ ZHANG, Chengyuan. “What can we learn from the history of male anorexia nervosa?”. En: *Journal of eating disorders*. N. 1, V. 2. 2014, p. 138.

¹⁴⁹ El caso de las anoréxicas como modo de resistencia política fue trabajado a lo largo del proyecto de investigación FONDECYT n. 1140901. En particular, se enuncia en el artículo CAMARGO, Ricardo; RIED, Nicolás. “Towards a genealogy of pharmaceutical practice”. En: *Medicine, health care and philosophy*. Inglaterra, Londres. 2015. Y fue especialmente trabajado en el artículo CAMARGO, Ricardo; RIED, Nicolás. *La resistencia ante la práctica farmacológica*. 2015 (inédito).

POST

Lo que aquí se ha presentado son nueve escenas, que en grupos de a tres conforman momentos. Llamamos escenas a esas formas específicas de la resistencia por conformar ellas un modelo de desobediencia que da lugar a lo común. Lo que hay en la escena es una raíz fílmica: en el cine se presenta un conjunto de imágenes a las que cualquiera puede acceder en cualquier momento y en igualdad de mirada que otros. Es en la escena donde se presenta la acción que reúne a una comunidad de espectadores. Este trabajo podría denominarse en su totalidad como “escenario”, o lugar donde las escenas son exhibidas. Y si bien es interesante como primera cosa preguntarse por lo que pasa con las prácticas obscenas que han quedado abajo del escenario, por lo menos queda decir que cada una de estas escenas muestra un modo de producir la comunidad en base a la desobediencia.

Nueve escenas decíamos, agrupadas en torno a tres momentos, los que a su vez están unificados bajo un factor: resistencia. “Resistencia” sirvió como un nombre propio de todas estas prácticas de desobediencia, pero que en este momento debemos desechar: llamar resistencia a todas estas prácticas tras haber mostrado sus limitaciones y diferencias específicas carece de sentido. Los momentos de la resistencia no pueden servir como criterios para agrupar manifestaciones distintas de las aquí presentadas como prácticas de desobediencia política, o desobediencia que construye comunidad: lo que aquí tenemos es un muestrario pero jamás una guía de práctica política. No hay un llamado a repetir algunas de las escenas aquí mostradas, dado que el gran valor de lo político es su potencia imaginativa: la producción de imágenes nuevas que conformen escenas y articulen nuevos modos de comprender lo político es la única manera de darle un sentido útil al texto presentado.

Podríamos pensar como ficción de escritura una décima escena de la resistencia, que sería este mismo texto: una reflexión enmarcada como una tesis en la carrera de Derecho que se propone pensar la cuestión normativa precisamente desde el punto inverso al cual se construye todo el saber académico jurídico, la desobediencia. Podríamos pensar este texto como un modo de desarticular una cierta lógica de producción intelectual mediante la escritura, a la vez que un desafío performativo ante lo que hará el ojo de la institución universitaria que acoge esto como una obra propia. Podríamos decir que la reprobación de este texto como una tesis sería su única posibilidad de éxito político. Podríamos sostener

eso, pero no lo haremos, dado que el valor político de una práctica no puede ser predicho por quien realiza esa práctica: la idea de una comprensión común de lo político tiene como lema principal el lema wittgensteniano que dice que no hay lenguajes privados. No significa que los lenguajes privados no existan, sino que la forma básica de lo común es lo público. Por tanto, si bien parecería ser exitosa la reprobación de un texto como este en el marco de una tesis en derecho, su verdadero éxito está en que la obra vea la luz y logre formar una comunidad en torno a ella. La reprobación sería un acto privado que no superaría ni en acto ni en potencia a una eventual publicación del texto, ya que los únicos textos sin vocación política son las cartas de amor.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. La nuda vida y el poder soberano*. Valencia, España: Pre-textos. 2010 [1995].

_____. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia, España: Pre-texto, 2010 [2003].

_____. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo. 2014 [2007].

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. París, Francia: François Maspero. 1969.

_____. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2008 [1970].

ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza editorial. 2005 [1970].

BARROS, Martina. *Prologo a La esclavitud de las mujeres (estudio crítico por Stuart Mill)*. Santiago, Chile: Palinodia. 2009 [1872].

BARTHES, Roland. *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Barcelona, España: Paidós. 2001 [1964].

_____. *Crítica y verdad*. D. F., México: Siglo XXI. 2006 [1971].

_____. *La cámara lúcida. Notas sobre fotografía*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 2012 [1980].

BENJAMIN, Walter. “Para una crítica a la violencia”. En su: *Estética y política*. Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta. 2009 [1921].

BLUMENTHAL-BARBY, Martin. “Pernicious bastardization: Benjamin’s Ethics of Pure Violence”. En: *MLN*, N. 3, V. 124. 2009.

BUTLER, Judith. “El marxismo y lo meramente cultural”. En: *New left review*. N. 227. 1998.

_____. *El grito de Antígona*. Barcelona, España: El Roure. 2001.

_____. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En: *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de la crítica institucional*. Madrid, España: Traficantes de sueños. 2008 [2002].

_____. “Laclau, Marx y el poder performativo de la negación”. En: *Debates y combates*. N. 5, V. 1. 2015.

CAMARGO, Ricardo. *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*. Santiago, Chile: Metales pesados. 2011.

_____. "Rethinking the political". En: *The new centennial review*. N. 1, V. 13. 2013.

_____. *Repensar lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo. 2014.

CAMARGO, Ricardo; RIED, Nicolás. "Towards a genealogy of pharmaceutical practice". En: *Medicine, health care and philosophy*. Inglaterra, Londres. 2015.

CASTILLO, Alejandra. *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*. Santiago, Chile: Palinodia. 2014.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Buenos aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. 2004.

CORDUA, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Santa Fé de Bogotá, Colombia: Temis. 1992.

CRITCHLEY, Simon. *Tragedia y modernidad*. Madrid, España: Trotta. 2014.

DE LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid, España: Trotta. 2008 [1578].

DE NOLHAC, Pierre. *La Reine Marie-Antoinette*. París, Francia: Nelson éditeurs. 1890.

DE SANCTIS, Sarah. "From psychoanalysis to politics: Antigone as revolutionary in Judith Butler and Žižek". En: *Opticon1826*, N. 14. 2012.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch y Sade*. Córdoba, Argentina: Ed. Universitaria de Córdoba. 1969 [1967].

_____. "¿Qué es un dispositivo?". En: AA. VV. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, España: Gedisa. 1995 [1988].

DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, España: Tecnos. 2004 [1994].

FELIÚ, Verónica. "¿Es el Chile de la post-dictadura feminista?". En: *Revista de estudios feministas*. N. 17, V. 3. 2009.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, "Truth and Power". En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Nueva York, Estados Unidos: Pantheon books. 1980 [1971].

_____. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza editorial. 2008a [1971].

_____. “Verdad y poder”. En su: *Diálogos sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza editorial. 2008b [1971].

_____. *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad del saber*. Buenos aires, Argentina: Siglo XXI editores. 2008c [1976].

_____. “¿Qué es la crítica?”. En: *Δαίμων, revista de filosofía*. N° 11. 1995 [1978].

_____. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2012 [1979].

_____. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En su: *Obras esenciales*. Barcelona, España: Paidós. 2010 [1982].

FRASER, Nancy. “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”. En: *New left review*. N. 227. 1998.

GALENDE, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago, Chile: Metales Pesados. 2009.

_____. *Rancière. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata. 2012.

GAVIOLA, Edda; et al. *Una historia necesaria. Mujeres en Chile 1973-1990*. Santiago, Chile: Akí & Aora. 1994.

GELIO, Aulo, *Noches Áticas*. En: AA. VV. *Antología de literatura latina*. Madrid, España: Alianza editorial. 1996.

GONZÁLEZ TORRES, Ángel. *Salò o las 120 jornadas de Sodoma. La verdad según Pasolini*. Valencia, España: Tirant lo Blanche. 2005.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2009 [1807].

HELLER, Agnes. “11-S, o modernidad y terror”. En: *Papers*. N. 84. 2007.

HELLER, Kevin Jon. “Power, subjectivation and resistance in Foucault”. En: *SubStance*. N. 1, V. 25. 1996.

HOLLANDER, Jocelyn A.; EINWOHNER, Rachel L. “Conceptualizing resistance”. En: *Sociological forum*. N. 4, V. 19. 2004.

KARMY, Rodrigo. “Terrorismo y democracia. Notas sobre antropotecnia y democracia neoliberal”. Disponible en: <http://www.uchile.cl/noticias/105355/terrorismo-y-democracia>. 2014.

KAUFMAN, Walter. *Hegel*. Madrid, España: Alianza editorial. 1968.

- LAERCIO, Diógenes. *Vidas de filósofos cínicos*. Madrid, España: Alianza editorial. 2011.
- LANDAUER, Gustav. *La revolución*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Proyección. 1961 [1907].
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*. Santiago, Chile: LOM. 2007.
- _____. *El concepto de ideología. Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago, Chile: LOM. 2008.
- _____. *El concepto de ideología. Vol. 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago, Chile: LOM. 2009.
- _____. *El concepto de ideología. Vol. 4. Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Santiago, Chile: LOM. 2010.
- LEFEBVRE, Georges. *La Revolución Francesa y el Imperio (1787 - 1815)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 1960 [1950].
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma o revolución*. D. F., México: Grijalbo. 1967 [1900].
- MAÑALICH, Juan Pablo. *Terror, pena y amnistía*. Santiago, Chile: Flandes Indiano. 2010.
- MARINIELLO, Silvestra. *Pier Paolo Pasolini*. Madrid, España: Cátedra. 1999.
- MCNULTY, Tracy. "The Commandment against the Law. Writing and Divine Justice in Walter Benjamin's 'Critique of Violence'". En: *Diacritics*. N. 2 — 3, V. 37. 2007.
- MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid, España: Alianza editorial. 2007 [1863].
- ORELLANA BENADO, Miguel. "Negociación moral". En su: ORELLANA BENADO, Miguel (comp.). *Causas perdidas. Ensayos de filosofía jurídicas, política y moral*. Santiago, Chile: Catalonia. 2010.
- _____. *Prójimos lejanos*. Santiago, Chile: Universidad Diego Portales ediciones. 2011.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Discurso sobre el plano-secuencia o el cine como semiología de la realidad*. Disponible en: <http://losdependientes.com.ar/uploads/n06brsgrgr.pdf>. [1972].
- PASOLINI, Pier Paolo; ROHMER, Éric. *Cine poesía contra cine de prosa*. Barcelona, España: Anagrama. 1970.
- PERIC, Ivana. "Contra el origen fundador. Para una lectura teológica política negativa". Texto presentado en: *Jornadas Walter Benjamin. Arte, crítica, catástrofe*. Inédito. 2014.
- PERIC, Ivana; RIED, Nicolás. "Elogio de la mentira. *Nymphomaniac* y la reconfiguración de la pornografía". En: <http://www.lafuga.cl/elogio-de-la-mentira/703>. 2014.

PICKETT, Brent L. "Foucault and the politics of resistance". En: *Polity*. N. 4, V. 28. 1996.

PRECIADO, Beatriz. "Pharmaco-pornographic politics: towards a new gender ecology". En: *Parallax*. N. 1, V. 14. 2008.

_____. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 2014 [2008].

_____. *Pornotopía*. Barcelona, España: Anagrama. 2010.

_____. "La importancia de llamarse Paul". Entrevista disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>. 2015.

RANCIÈRE, Jacques. "Sobre la teoría de la ideología: la política de Althusser". En su: *La lección de Althusser*. Santiago, Chile: LOM. 2013 [1969].

_____. *El maestro ignorante*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal. 2007 [1987].

_____. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. 2010a [1996].

_____. *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM. 2006 [1998].

_____. *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Argentina: Manantial. 2010b [2008].

_____. *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zanbuyan*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. 2014 [2012].

RAWLS, John. "The idea of public reason revisited". En: *The University of Chicago Law Review*. N. 3, V. 64.1997.

RIED, Nicolás. "Venciendo a Procusto. El concepto de *familia*: el feminismo liberal, el post-feminismo y el problema del género". En: *Derecho y Humanidades*. N. 17. 2011.

_____. "Academia *queer*: reflexiones en torno a la relación entre la teoría *queer* y la academia". Digital en: *Revista El Árbol*. N. 6. 2012a.

_____. "Un delito propio. Análisis crítico de los fundamentos de la ley de *femicidio*". En: *Revista Estudios de la Justicia*. N. 16. 2012b.

_____. "Contrasexualidad jurídica. Implicancias de los marcadores de identidad de género en el sistema jurídico chileno". En: *Revista Derecho y Humanidades*. N. 21. 2013.

_____. "La pregunta por el derecho a la revolución en Kant. Elemento para una genealogía de lo político". En: *Revista Derecho y Humanidades*. N. 23. 2014.

RUIZ STULL, Miguel; VATTER, Miguel (comps.). *Política y acontecimiento*. Santiago, Chile:

Fondo de Cultura Económica. 2011.

ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. *Governing the present. Administering economic, social and life*. 2008.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid, España: Trotta. 2009 [1921].

_____. *La dictadura*. Madrid, España: Alianza editorial. 1985 [1964].

SCOTT, Joan W. "Feminism's History". En: *Journal of Women's History*. N. 2, V. 16. 2004.

SÓFOCLES. *Antígona*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. 1968.

_____. "Antígona". En: AA. VV. *Teatro griego*. Madrid, España: EDAF. 1970.

_____. "Antígona". En su: *Tragedias*. Madrid, España: Gredos. 2000.

_____. *Antígona*. Montevideo, Uruguay: Penguin. 2015.

TACKETT, Timothy. "Interpreting the Terror". En: *French historical studies*. N. 4, V. 24. 2001.

TAYLOR, Harriet. "La concesión del derecho de voto a las mujeres". En: MILL, John Stuart; TAYLOR MILL, Harriet. *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Valencia, España: Cátedra. 2001 [1851].

VANPÉE, Janie. "Performing justice: the trials of Olympe de Gouges". En: *Theatre Journal*. N. 1, V. 51. 1999.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, España: Taurus. 2012 [1792].

ZHANG, Chengyuan. "What can we learn from the history of male anorexia nervosa?". En: *Journal of eating disorders*. N. 1, V. 2. 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. "Revolutionary Terror from Robespierre to Mao". En: *Positions, East Asia cultures critique*. N. 3, V. 19. 2011.