

Martirio. Apuntes para una genealogía de la resistencia

Martyrdom. Notes for a Genealogy of the Resistance

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile,

Centro de Estudios Árabes

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades.

Correo electrónico: rodrigokarmy1977@gmail.com

Resumen: *El presente ensayo constituye un esfuerzo exploratorio para trabajar la noción de martirio. La tesis del ensayo es que el martirio es un operador de la imaginación popular y que, por esta razón, se distingue decisivamente del sacrificio. Si el sacrificio constituye el mecanismo que, a partir del poder de muerte sobre un “chivo expiatorio” es capaz de restituir la unidad de la comunidad erigiendo un tótem en particular; el martirio es precisamente la figura que juega a contrapelo y que lo destituye radicalmente. Para ello hemos elegido tres figuras para mostrar el problema: la reflexión de Michel Foucault sobre la sublevación en el Irán de 1979, el trabajo de Achille Mbembe en torno a la soberanía en el contexto colonial y, finalmente, el análisis de un poema de Mahmud Darwish en torno al martirio.*

Palabras clave: Martirio, sacrificio, sublevación, genealogía, Darwish.

Abstract: *The present essay is an exploratory effort to work the notion of martyrdom. The thesis of these essay is that martyrdom constitutes a popular imagination operator and for that characteristic is something different respect of sacrifice. If sacrifice constitutes the mechanism that from a death power over a “scape goat” is capable to restore the unity of community by a particular totem, martyrdom is precisely the figure that radically destitues sacrifice mechanism. We have choose three figures to show the problem: the Michel Foucault reflexions on the Iran’s uprising in 1979, the Achille Mbembe’s work over sovereign in the colonial context and, finally a poem of Mahmud Darwish about martyrdom.*

Keywords: Martyrdom, Sacrifice, Uprising, Genealogy, Darwish

I. Introducción

Los avatares de la violencia abrazan diversas aristas. Entre ellas, la cuestión que las diferentes perspectivas críticas han puesto de relieve, ha sido el problema del sacrificio. Sabido es que dicho mecanismo fue apropiado por la tradición reaccionaria del siglo XIX y desarrollado por la antropología europea desde el siglo XIX a lo largo del siglo XX (desde Marcel Mauss hasta René Girard). El sacrificio aparece, una y otra vez, como un mecanismo crucial en la restitución del orden por parte de una comunidad, el dispositivo sangriento a partir del cual pende la ley:

[E]ra una opinión tan antigua como el mundo –escribe Joseph De Maistre– que *el cielo, irritado contra la carne y la sangre, no podía ser aplacado más que por la sangre*; y ningún pueblo ha dudado de que hubiera en la efusión de la sangre una virtud expiatoria.¹

El pensamiento reaccionario se funda en base al dispositivo sacrificial porque en él encuentra un mecanismo eficaz para la restitución del orden. Por eso, no resulta curiosa la obsesión con la que dicho pensamiento ha concebido al sacrificio sino el modo en que dicho término se ha extendido al punto de permear, sino confundirse, con la singularidad asociada al problema del martirio. Una larga corriente de pensamiento tiende a identificar al sacrificio con el martirio, sin detenerse en la singularidad de este último, suponiendo que el martirio define una de las formas sacrificiales por excelencia. Sin embargo, en este breve manuscrito, quisiéramos proponer una tesis: *el martirio no es un sacrificio* y que si el primero ha sido pensado a partir del segundo fue porque la tradición de pensamiento no ha querido saber nada respecto de los oprimidos, sino tan solo de los opresores: el sacrificio sería, en este sentido, el mecanismo característico de los opresores para constituir una unidad política sobre la base del imaginario de la sangre; en cambio, el martirio sería una fuerza popular que

¹De Maistre, Joseph. *Tratado sobre los sacrificios*. Madrid: Clásicosextopiso, 2009, pp. 24-25.

no tiene objetivo alguno de restitución del orden, sino más bien, se abalanza –sin “sangre”– como aquella fuerza que lo hace estallar en mil pedazos. El sacrificio será el mecanismo conservador, en tanto tiende a cerrar a la comunidad sobre sí misma; el martirio, el arrojamiento decisivo que abre la intensidad de una sublevación. Probablemente fue Tertuliano quien haya utilizado por vez primera la noción de martirio como si fuera un sacrificio, como si preparara el camino para la consolidación del cristianismo como religión imperial, suturando así su potencia insurreccional bajo el legado de la sangre. Un proceso que habría que analizar con la sagacidad de una genealogía que aquí nos excede completamente, pero que permitiría mostrar cómo la consolidación del cristianismo habría terminado por interiorizar la dinámica sacrificial bajo el nuevo registro ofrecido por la *oikonomía*. Porque si el cristianismo ofrecía una interrupción del sacrificio, la emergencia del mártir de los primeros siglos de persecución habría sido leída en clave sacrificial precisamente en virtud de las nuevas exigencias de esta religión que, de religión de “mártires” en tres siglos terminó transformada en la de los “legisladores”.

Nuestra tesis es que si el martirio –como figura ético-política– responde a una figura muy diferente a la del sacrificio es porque apuesta por un tipo de violencia diverso que, en su *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin podría perfectamente calificar de “violencia pura”². En este sentido, sostenemos que el martirio no es el sacrificio y que, más bien, ello juega como una forma de vida popular que se arroja al poder en virtud de un gesto muy singular que tiene la capacidad de revocarlo. En otros términos, el sacrificio deviene el dispositivo *katechóntico* de producción de unidad entre mortales y dioses que impide el advenimiento de la violencia an-árquica capaz de destituirle; el martirio, en cambio, sería el arrojamiento radical de una fuerza popular contra un poder preciso, al que deslegitima completamente. El sacrificio neutraliza la violencia con una violencia soberana, el martirio nos abre a una sublevación en la que se jugaría

² Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Santiago de Chile: Ed. Lom, 2018.

una suerte de violencia revocatoria: el sacrificio marca el devenir de una soberanía; el martirio el de su completa destitución³. En este sentido, el martirio resta al sacrificio siendo la chispa que denuncia la injusticia inmanente al poder sacrificial, pero que jamás puede coincidir con dicho milenarismo poder.

A continuación ofrezco nada más que apuntes para plantear la cuestión e invitar a pensar otra vez el asunto: si en su última lección Michel Foucault nos proponía la deriva “cínica” para pensar las formas más variadas de subjetividad, llegando incluso a pensar la del “militante” moderno, me parece que ello no puede prescindir de una genealogía del martirio que aquí quedará pendiente para una indagación posterior que, me parece, de carácter urgente⁴. Si el martirio tiene algo que decir aún sobre el presente, es porque su potencia no se agota jamás en el acto que consume su muerte y si tiene algo que decir, será en función de que las fuerzas insurreccionales jamás trabajen al alero de la muerte y se desprendan de la deriva sacrificial que tejió las formas de militancia modernas y sus respectivas filosofías de la historia.

Aunque suene paradójico el mártir es, a diferencia de un tipo de filósofo, aquél que no tuvo jamás tiempo para la muerte, que nunca le importó la muerte sino la intensidad múltiple de la vida que ritma al candor de una sublevación. Si el martirio puede ofrecer una política popular será porque tiene la capacidad de interrumpir la deriva sacrificial en la que hoy parecemos naufragar. El mártir es resistencia, vida que se abalanza sobre vida y abraza la impropia dimensión de lo común⁵. Al contrario, el sacrificio deviene en su reverso inmunitario, el punto en el que la imaginación popular es *crucificada* frente al cadalso del imperio.

En cuanto apuntes, el presente ensayo no pretende mostrar sino tres aproximaciones para pensar el problema: en primer lugar, la relación de Michel Foucault con los acontecimientos de la revolución iraní a partir de los cuales hará

³ Agamben, Giorgio. *L'Uso dei corpi*. Vicenza: Ed. Neri Pozza, 2014.

⁴ Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. Clases en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁵ Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

circular la noción de “espiritualidad política”; en segundo lugar, la problematización que desarrolla Achille Mbembe en torno al “kamikazee” en la que el propio cuerpo es usado como arma. Veremos cómo en ambos pervive una dificultad para pensar la potencia martiriológica, sea en el caso de la sublevación en Irán (Foucault), sea en el caso de la colonización de Palestina (Mbembe), insistiendo en el término “sacrificio” y obliterando la posible diferencia para con el martirio.

Doble dificultad si, como veremos, ambos pensadores recurren a la figura “islámica” de aquél que subleva en el Irán de 1979 (Foucault) o del yihadista que se inmola en Palestina (Mbembe) y a la que no reparan en el término técnico que la tradición musulmana utiliza para designar a quien, como testigo de la fe, se arroja sin contemplaciones contra el poder: el *shahid* (شهيد) que puede traducirse como lo que los Padres de la Iglesia designaron bajo el término griego mártir. Pero si el *shahid* (que tanto Foucault como Mbembe problematizan) es un mártir ¿habría que seguir pensando su singular arrojamiento bajo el paradigma sacrificial? Justamente, será un breve poema (“Cuando los mártires se van a dormir”) de Mahmud Darwish el que logra inteligir la radicalidad de la potencia martiriológica que ni Foucault ni Mbembe parecen atender, yendo más allá del registro del sacrificio para asentarse en la potencia de una imaginación popular desde la que el poeta abrirá un *médium* sensible (el poema mismo) por el que será enteramente atravesado por el pasado imaginal que irrumpe con sus mártires para la lucha del presente.

II. Sublevación

Conocidos son los textos que Michel Foucault escribió entre 1978 y 1979 sobre la Revolución iraní. Sin embargo, lejos de la polémica de turno que pretendió enterrar al intelectual bajo la acusación de que habría apoyado la Revolución, resulta fundamental recordar la vía de indagación foucaultiana que, a contrapelo de lo que resultó el propio proceso iraní, subrayó su interés en el problema de la

sublevación antes que en el de la Revolución. Como ha sido visto, Foucault jamás entrevista a Jomeini, sino a Kazem Shariat Madari⁶, aquel que terminó apresado por el propio Jomeini una vez que este consumó su retorno a Irán desde Francia y triunfó la Revolución de 1979⁷.

Según el propio Foucault, quien había estudiado los trabajos de Ali Shariati en orden a pensar desde el Islam “una nueva forma política”, no quiso entrevistarse con Jomeini puesto que su indagación estaba lejos de pretender saber lo que los discursos “desde arriba” decían:

¿Al ayatoláh Jomeini? No. No me encontré con él –responde Foucault a la entrevista que ofrece a Farès Sassine– por una parte porque lo que me interesaba era ver lo que pasaba allá. Yo sabía en principio que el ayatoláh Jomeini hablaba muy poco, que además era un personaje político cuyas declaraciones preparadas de antemano por su entorno debían tener cierto sentido político. Lo que él quería decir, yo lo leía en los periódicos. Sabía perfectamente que una conversación con él no me llevaría a nada. El problema, una vez más, no era saber qué tenían en la cabeza los líderes del movimiento, sino saber cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución y que la hacían, me parece, por cuenta propia.⁸

⁶ Kazem Shariat Madari, fue un *ayatolláh* que, como muchos, trabajó a favor del derrocamiento del Shah Mohammed Reza Pahlevi en 1979 pero que, una vez que triunfa la Revolución, el *ayatolláh* Jomeini le acusa de complotar contra el naciente gobierno para terminar arrestado en Qom y finalmente privado de su título de *ayatollah*. Falleció de cáncer a los 87 años en abril del año 1986. Muchos otros líderes espirituales estuvieron abiertamente comprometidos con el proceso de la Revolución iraní. Tal proceso no es casualidad sino que su consistencia ideológica se articula desde el siglo XIX a propósito de la colonización europea que ofrecerá una serie de lecturas provenientes del shiísmo que darán lugar a “teologías de la liberación” en paralelo con aquellas teologías prevalentes en América Latina. En las revueltas del año 2009 –y a propósito de las elecciones fraudulentas que reeligieron a Ahmanideyad– tal vía fue actualizada en el alzamiento del llamado “movimiento verde”. Al respecto véase: Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent. The ideological foundation of the islamic revolution in Iran*. New Brunswick/Londres: Ed. Transaction. 2008.

⁷ Cumsille, Kamal. *No se puede desvincular sus textos sobre Iran de su mirada filosófica*. Recuperado de <http://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/no-se-puede-desvincular-sus-textos-sobre-iran-de-su-mirada-filosofica?fbclid=IwAR37rVezblR2lQf9XB3y4DHpl3xbm-rA287w8584cRfrGfJOkHWH16EQ350>

⁸ Foucault, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad y Prefacio por Soledad Nívoli. Viña del Mar: Ed. Catálogo, 2016, p. 58.

Para Foucault las declaraciones de Jomeini eran irrelevantes porque en ellas se jugaba un “falso mito” en el proceso iraní que a él, en particular, no le interesaba. Más fundamental que apuntar a los “líderes del movimiento” su indagación se orienta a “cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución [...]” que para el filósofo la hacían: “[...] por cuenta propia”. He aquí la cuestión de fondo: nunca Foucault apoyó la Revolución iraní, sino mas bien, el proceso de sublevación que sirvió de pivote, las experiencias singulares que a él le permiten pensar una dimensión no pastoral de la insurrección en la que se jugará una forma de subjetivación que Foucault identificará –generando no pocas polémicas en el medio francés– con la noción de “espiritualidad política”⁹.

El desplazamiento de la figura de Jomeini por la de Madari va de la mano con la permanente insistencia de Foucault por el problema de la sublevación y no por el de la revolución. Para él, se trata de aguzar la mirada sobre la singularidad antes que sobre la universalidad, de atender los procesos de ruptura antes que los grandes movimientos organizados de transformación. Una mirada sobre un Islam desde el cual pueda devenir una sociedad sin Estado, antes que un Islam que se preste para restituir la jerarquía clerical a través de una actualización de la violencia mítica y su sacrificialidad en función de instaurar un nuevo orden político. La sublevación será el lugar de ruptura y conducirá a Foucault a un intento por inteligir la experiencia popular de aquellos que, por alguna razón, o por un extraño conjunto de razones, han decidido sublevarse. ¿Por qué hay sublevación? ¿Qué hace que alguien –un individuo, un pueblo o varios pueblos– decida(n) desencadenar una sublevación contra el poder de turno?

En su entrevista, el intelectual libanés Farès Sassine pregunta cómo se explicaría la “incomprensión a la sublevación iraní” de parte de la opinión pública europea y la dimensión “irreductible” que esta trae consigo:

⁹Jambet, Christian. *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad*, en E. Balbier, G. Deleuze, H.L. Dreyfuss, etc., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1990, pp. 227-241.

Lo que yo quería decir era que, por supuesto, –contesta Foucault– una sublevación tiene siempre sus razones y sus explicaciones; y por cierto a la manera de un historiador de inspiración marxista, eres tú el que establece en qué condiciones, según qué presiones, por qué razones uno se subleva. Lo que quiero decir es que captar el momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución, es ahí donde hay algo que, a mi parecer, no puede ser reducido a una explicación o a una razón¹⁰.

Como para Jesi con el problema de la revuelta, para Foucault la sublevación no puede ser reducida a algún tipo de causalidad. Más bien, para el intelectual se trata de captar el “momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución” (Foucault, 2016, p. 60) contemplando fenoménicamente su coreografía. Tal “momento”, tal “vivencia” remite a una experiencia propiamente popular a la que el pensador referirá una y otra vez en sus análisis. Lejos de todo causalismo, lo singular de dicha experiencia resulta ser lo más simple y, a su vez, lo más oculto que permea las superficies de la vida social y que, por esa razón, parece escabullirse permanentemente de los análisis habituales.

Foucault se enfrenta con un problema similar al que hemos comenzado a desarrollar en el presente ensayo: captar la singularidad de la sublevación implica impugnar un cierto régimen de saber-poder sobre el cual se han dejado caer diversas lecturas del proceso. En medio del fragor revolucionario a Foucault no le importa la Revolución, sino el abismo que la apuntala. Digamos que ese abismo, lugar sin lugar al interior de la cartografía trazada por la episteme tradicional, no es más que la topología de la sublevación. Un hiato parece abrirse entre las condiciones y el levantamiento que la explicación racional deja en la sombra en virtud de su propia estructura epistémica. En el hiato entre ambas acontece la sublevación. Se trata del acontecimiento al que el filósofo ha de prestar atención, mas para el cual el régimen de saber-poder, parece estar

¹⁰ Foucault, *op.cit.* p. 61.

imposibilitado de ver. Atender la reclamación al acontecimiento implica jugarse el presente y, en su experiencia, la posibilidad del pensamiento.

A esta luz, la sublevación trae consigo algo inquietante: el levantarse –dice Foucault– no puede explicarse por la simple existencia de la “hambruna”:

Existe, si usted quiere, un juego entre sacrificio y esperanza, del cual cada uno, o del cual colectivamente un pueblo es responsable. Él mismo establece el grado de esperanza y de aceptación de sacrificios que va a permitirle afrontar un ejército, una policía [...] Y me parece que eso es un fenómeno muy singular que quiebra la historia (Foucault, 2016, p. 62).

La imposibilidad de explicar la sublevación por un asunto “infraestructural” o, si se quiere, “biológico”, hace que esta asuma un carácter eminentemente irreductible que exige al filósofo medirse con la desmedida del acontecimiento.

Pero, más aún, Foucault ofrece una pista acerca del *ethos* que inspira una sublevación: se trata del “juego entre sacrificio y esperanza”. Si bien es sabido el impacto que causó en Foucault el célebre texto de Ernst Bloch *El principio de esperanza*, me parece importante interrogarnos acerca del “entre” sobre el que repara Foucault y cuyo campo habría que pensarlo como un *excedente* tanto respecto del sacrificio como respecto de la esperanza. Como un “juego” dice Foucault, al modo de un intercambio incesante, de una cierta *aneconomía* si se quiere, entre la muerte (sacrificio) y la vida (esperanza) coincide con lo que Jesi ofrecía bajo la forma de la *dobles sophia* en la que la eternidad del mito y la contingencia histórica se anudan en toda revuelta: un lugar sin lugar que trasunta en un singular que no puede ser sacrificial, pero que es capaz de abrir la esperanza, quizás, pueda ser leído bajo la subterránea figura del mártir que hemos intentado deslindar.

Sassine vuelve a interrogar en qué sentido habría que entender el que la sublevación pueda prescindir de toda explicación. Foucault responde que, si bien sabemos cómo es que la figura del esclavo preferirá someterse al amo para conservar la vida antes que arriesgarse a la muerte, el nudo foucaulteano no

indaga sobre la cuestión hegeliana de la servidumbre, sino acerca del problema poco explorado de la sublevación. En esta se juega una discontinuidad del acontecimiento en la que lo imprevisible excede al régimen de saber-poder y su causalismo:

Usted debe pensar que me he vuelto abruptamente muy hegeliano, pero después de todo, que el esclavo prefiera su vida a la muerte y que acepte su esclavitud para continuar viviendo ¿no es ese al fin y al cabo el mecanismo de todas las servidumbres? En cambio, me parece enigmático, justamente porque va totalmente contra esta especie de cálculo evidente y simple, el hecho que consiste en decir: prefiero morir antes que morir. Prefiero morir bajo las balas antes que morir aquí. Prefiero morir hoy sublevándome que vegetar bajo el dominio del amo [...] Entonces es morir antes que morir. Esta otra muerte.¹¹

Una muerte antes de morir es una muerte exenta del cálculo inmanente a la servidumbre. Pero ¿qué es la muerte y qué es la vida en esta escena? Como si el propio Foucault tuviera que precisar otra noción de muerte para no identificarla con la ocurrida por la violencia sacrificial. Una muerte que se resta de tal violencia, que le combate y que jamás se concilia con ella. Tal excedente, ¿es vida o es muerte, esperanza o sacrificio? Como en el poema de Darwish, la muerte que resta resulta indistinguible de la vida porque solo ella dialoga con sus mártires, con los perdidos que retornan en el instante de la misma perdición por el que se transfigura el presente.

En tal umbral, tiene lugar la sublevación, lugar de la *doble sophia* en el que muerte y vida, mito e historia rozan sus sonidos, escuchan sus tenores, agolpan sus potencias. La sublevación marca el paso de una *ruptura*, un quiebre con toda la “dramaturgia” –es el término que usa Foucault– revolucionaria, interrupción que desprende a la vida de la servidumbre lanzándola al juego de la sublevación. La muerte que resta de la muerte no es más que la vida que resta de la vida, aquella llamarada fugaz que escapa al cuerpo maltrecho y herido mientras un

¹¹ Foucault. *op.cit.* pp. 64-65.

conocimiento fulmíneo da cuenta de lo que verdaderamente *puede*: según el último texto publicado por Foucault en homenaje a Georges Canguilhem, “la vida es capaz de error”¹². Desviación infinita respecto de sí, la potencia (aquella “capacidad de error”) abraza un presente inactual consigo misma que se abre entre la crudeza del sacrificio y la fuerza de la esperanza, entre la muerte y la vida, entre el mito y la historia, donde la *double sophia* enclavada en el mártir forja la intempestiva fuerza de toda sublevación.

III. Kamekaze

En su ensayo “Necropolítica” publicado el año 2006 en la revista *Raisons politiques*, el intelectual camerunés Achille Mbembe ofrece una reflexión tan decisiva como sintomática respecto de lo que llama la “lógica del mártir”¹³. Como se sabe, Mbembe interroga el límite de la indagación foucaultiana en torno a la emergencia de la nueva tecnología del poder que, desde la segunda mitad de los años setenta, el francés llamará “biopoder”: si por biopoder había que entender aquel que “hace vivir, dejar morir”, su análisis y despliegue solo se habría realizado al interior de las sociedades democráticas europeas. Para Mbembe la cuestión digna de pensar refiere a que Foucault habría analizado preferentemente esta nueva lógica del poder dejando en la sombra el análisis en torno al funcionamiento del poder soberano que, en el nuevo horizonte prodigado por el biopoder, sufre una alteración significativa (de la que el propio Foucault repara, pero no desarrolla).

Sin embargo, el lugar desde el cual Mbembe analiza el ejercicio soberano no será el del Estado-nación europeo, sino más bien el campo propiamente colonial donde no será la figura del loco, sino la del esclavo, no será el hospital psiquiátrico sino la plantación algodonera, la que oficiará de objeto de análisis¹⁴. Porque si para Foucault –y sobre todo para Agamben con quien implícitamente

¹² Foucault, Michel. *La vida: la experiencia y la ciencia*. En Giorgi Gabriel, Rodríguez Fermín (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2007, pp. 41-58.

¹³ Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Ed. Melusina, 2006.

Mbembe discute aquí– el biopoder se analiza al interior de las sociedades democráticas europeas, para Mbembe será preciso indagar en torno a la soberanía en el invisibilizado escenario colonial al que la reflexión biopolítica había dejado de lado. En este registro, Mbembe propone un nuevo término que se apuntala como el exacto reverso del biopoder desarrollado por Foucault: necropoder. Tal poder, funciona en el contexto colonial en base a un estado de excepción permanente, en virtud de la existencia de colonos que, muchas veces, no serán considerados propiamente “personas”, sino simplemente “cosas” tal como ocurrirá con los esclavos cuya figura atraviesa decisivamente la problematización mbembeniana.

“Necropolítica” será el término técnico con el que Mbembe caracteriza el ejercicio incondicionado del poder soberano en el contexto colonial:

[E]l derecho de matar –plantea Mbembe– no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar de todas las maneras. La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales, no es una actividad legalmente codificada [...] Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca al conquistador frente al enemigo absoluto.¹⁵

Acaso, Mbembe sostiene, a su vez, un secreto diálogo con el Carl Schmitt de *Teoría del partisano* al exhibir la característica central del “enemigo” en el escenario colonial: se trata no de un enemigo como sujeto de derecho, sino de un enemigo absoluto que, en tanto colonizado, se halla exento de tal investidura. El “derecho de matar” funciona de la manera más arbitraria en la escena colonial: sin legalidad ni institucionalidad alguna, en una diversidad e intensidad de formas en las que solo puede ejercerse una “hostilidad absoluta” del colono contra el colonizado.

¹⁴ Como dirá Mbembe, en el esclavo se pondrá en juego una “triple pérdida”: pérdida de un hogar, de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de sus estatus político: “En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo.” Mbembe. *op.cit.* p. 32.

¹⁵ Mbembe. *op.cit.* pp. 40-41.

“La forma más redonda del necropoder –plantea Mbembe– es la ocupación colonial de Palestina.”¹⁶ En ella el necropoder funcionará en base a tres dispositivos muy precisos: el poder disciplinario, el biopoder y el necropoder¹⁷. Combinación mortal que hará de Palestina el paradigma colonial contemporáneo y que, sin embargo, Mbembe identificará a Gaza –su campo de concentración a tajo abierto– como el lugar en que estos dispositivos se anudan en la generación de fragmentación territorial, acceso prohibido a ciertas zonas y, sobre todo, en la potenciación incondicionada de la empresa de colonización. Es aquí donde: “[M]atar se convierte en un asunto de alta precisión”¹⁸ que, en un anudamiento complejo de estas tres técnicas de poder, redundan en una verdadera “guerra de infraestructuras” que terminan por hacer imposible la formación de las condiciones para la emergencia de un eventual Estado palestino completamente descolonizado.

Hacia el final de su ensayo –seguramente como parte de este secreto diálogo con Schmitt y el partisanismo– Mbembe agudiza sus análisis sobre el problema del matar refiriéndose a la figura del *kamikaze*. Su problematización se despliega en tres tiempos. En el primero, anuncia la “lógica del mártir” asociada a la del *kamikaze* en la que se configura toda una apuesta del cuerpo y el arma; en el segundo desplaza la noción de mártir por la de sacrificio y comienza a preguntarse en torno a la relación entre “terror, libertad y sacrificio”; para, después de citar a Paul Gilroy, subrayar que, en el contexto del colonizado, arrojar a la muerte como medio para alcanzar la libertad carecerá de cualquier función expiatoria.

A continuación quisiera analizar detenidamente estos tres tiempos pues me interesa cómo Mbembe va a permear la noción de martirio con la del

¹⁶ Mbembe. *op. cit.* p. 46.

¹⁷ “Tal y como muestra el caso palestino, la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinario, biopolítico y necropolítico. La combinación de estos tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado.” Mbembe. *op.cit.* p. 52.

¹⁸ Mbembe. *op.cit.* p. 51.

sacrificio: de hecho no es casual que comience su análisis de esta última parte de su ensayo con el término “*kamikaze*” utilizado en la época del fascismo japonés en plena Segunda Guerra Mundial, para designar aquel que se sacrificaba por el Imperio convirtiendo al cuerpo en su propia arma (el avión que se estrellaba contra la flota enemiga). El problema que arrastra esta sutil indistinción es que, si bien, Mbembe es capaz de visibilizar la dinámica necropolítica del colonialismo, pierde de vista las posibles vías de una sublevación popular.

En el primer tiempo, Mbembe asimila la “lógica del mártir” a la figura del *kamikaze*. Este último se caracterizaría porque “no lleva uniforme de soldado y no exhibe armas”. Quien es “candidato a mártir”, dice Mbembe, puede acorrallar a su presunto objetivo, cuyo lugar de emboscada será múltiple: “[p]arada de autobús, cafetería, discoteca, plaza del mercado, *checkpoint*, carretera...en definitiva, espacios de la vida cotidiana.”¹⁹ Pero precisamente el *kamikaze* era el guerrero que actuaba en una guerra interimperialista desencadenada entre los EEUU y Japón durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, Mbembe parece nominar genéricamente al *kamikaze* como aquél que puede hacer estallar su cuerpo en cualquier espacio de la vida cotidiana en la medida que transforma su “cuerpo en máscara” del arma mortal que lleva consigo: “El cuerpo no sólo esconde un arma: el cuerpo se transforma en arma –recalca Mbembe con justa razón– y no en un sentido metafórico sino literal, balístico.”²⁰ El cuerpo devenido arma, indistinguible de ella, en una prótesis que termina por envolverle para realizar un acto último y definitivo en el que la propia muerte se llevará la muerte de otros “en una única acción” (Mbembe, 2006, p. 68).

Se trata, en este sentido, de una *guerra cuerpo a cuerpo* que “esparce la sangre” indiscriminadamente respecto de los otros que anónimamente le rodean: “En la lógica del “mártir”, la voluntad de morir se fusiona con la de llevarse al enemigo consigo, es decir, eliminar toda posibilidad de vida para todos; lógica

¹⁹ Mbembe. *op.cit.* p. 67.

²⁰ Mbembe. *op.cit.*

aparentemente contraria a aquella que consistía en querer imponer la muerte a los demás, siempre y cuando se preservara la propia.”²¹ No solo las comillas puestas en la palabra “mártir” levantan las sospechas de que el propio Mbembe parece no estar refiriéndose a una noción precisa del mismo, sino más bien, a una *noción defendida por aquellos que perpetran los actos suicidas* que, además, muestra que lo que está denominando bajo dicho término, en rigor, se vertebra desde y como necropoder desde el momento en que su texto introduce un “aparentemente”: según Mbembe, el necropoder que contempla a quien mata desde la distancia que ofrece la vida preservada, parece diferenciarse “aparentemente” de la “lógica del mártir”. ¿Por qué “aparentemente”? ¿Sus comillas sugieren que, en última instancia, ambas lógicas estarían supeditadas a un mismo dispositivo? En efecto, ambas actualizan –de una u otra forma– las técnicas propias del necropoder. En cuanto tales actos “esparcen sangre” no hacen más que operar necropolíticamente actualizando *ad infinitum* la violencia propiamente mítica que, según Benjamin, “exige” el sacrificio. En esta perspectiva, la figura del *kamekaze* no sería precisamente la del mártir, sino la de un sacrificado que sacralizando su vida, la dispone al incondicionado poder de muerte.

En un segundo tiempo, abruptamente Mbembe cambia el término: de la “lógica del mártir” en la que comparecían las permanentes comillas, comienza a indagar directamente sobre el problema del sacrificio. El cuerpo sitiado por el sacrificio –nos plantea lúcidamente– pasa por dos fases. Primero, será transformado en “cosa insignificante”, en una verdadera “materia maleable” para después investirse de una “significación última”, de un “*nómos trascendental*” –dice Mbembe–. El sacrificio termina haciendo del cuerpo una simple “pieza de metal” que, en un segundo momento, trae “vida eterna al ser”. El cuerpo se ajusta como un medio para un fin, donde el alma del desdichado escapa al cuerpo mutilado por la sangre litúrgica, elevándose al punto de

²¹ *Ídem*. p. 68.

reconciliar a dioses y hombres. Lógica que Mbembe analiza a la luz de la trama que se da entre el terror, la libertad y el dispositivo sacrificial en la que la figura del *kamekaze* ya no aparece bajo la terminología del martirio:

¿De qué forma se relaciona la noción de juego y de engaño con el *kamekaze*? No hay duda –dice Mbembe– de que en su caso, el sacrificio consiste en la espectacular ejecución de sí, en devenir su propia víctima (sacrificio de sí mismo).²²

Liturgia, estetización de la muerte e identidad entre el sacrificado y el sacrificador, el *kamekaze* estalla en mil pedazos en virtud de una estrategia muy precisa, en la que la dimensión “espectacular” constituye un aspecto decisivo a considerar.

Pero tal espectáculo es lo que no ocurre en el martirio. Aquellos que carecen de “himnos” (Darwish), no celebran liturgias, no componen formas estetizantes que celebren el triunfo de la muerte, no disponen sus cuerpos como medios para un fin último (*nómos* trascendental, decía Mbembe), sino que los cuerpos devienen medios puros, impregnados de la *doble sophia* abierta por la imaginación popular. No habrá “*nómos* trascendental”, ni fin o significado último asignado al acto de la muerte.

En el tercer tiempo, Mbembe enlaza el problema del sacrificio (en la que se juega el terror y la libertad) con una noción “extática” de la temporalidad donde será el futuro el que puede ser “anticipado, pero no el presente”: de manera diferente a la singular realidad abierta por la revuelta en donde es el futuro el que no puede ser anticipado puesto que aferra para sí el carácter fulmíneo del presente, Mbembe plantea: “El propio presente no es más que un momento de visión: una visión de la libertad todavía no alcanzada. La muerte en el presente es el mediador de la redención.”²³ El presente funciona como un medio para un futuro. Pero la estructura temporal está enteramente supeditada

²²*Ídem*. p. 71.

²³ Mbembe.*op.cit.* p. 73.

al futuro y, en este sentido, la acción es concebida como un medio para un fin (la muerte del presente para la futura libertad). Como tal, esta acción se anuda en el registro propiamente sacrificial, inclusive, si es agenciada por el colonizado y no por el colono.

Ambos operan en base al mismo necropoder, toda vez que el colonizado se lanza a la muerte sacrificial y no martiriológica, cuando la desmitologización ha sido aplastada y este no ha hecho más que imitar las formas del opresor. A esta luz, tiene sentido el problema del tiempo extático que Mbembe subraya para caracterizar al tiempo sacrificial: la suspensión del tiempo histórico ínsito a la revuelta abre la potencia de un tiempo extático, pero que opera simétricamente al del estado de excepción al que el propio Mbembe parece estar refiriéndose: estado de excepción “ficticio” versus “verdadero estado de excepción” –diría Benjamin en sus célebres *Tesis*²⁴–: Mbembe deshilvana el colonialismo como la situación en que trasunta el estado de excepción permanente; Benjamin, Jesi y Foucault, ponen en juego aquel “verdadero estado de excepción” por el que deviene la insurrección (la “violencia pura”, la “revuelta” o la “sublevación”).

El tiempo sacrificial deviene un falso tiempo extático en el sentido que lo subordina al *télos* de un tiempo histórico que repite circular y míticamente el tenor de la misma violencia. Es un “estado de excepción ficticio” si se quiere, pues hace del presente un simple medio (la muerte) para un fin (la libertad), inscribiendo al éxtasis al interior de una filosofía de la historia que, cual vampiro en relación al trabajo vivo, devorará la temporalidad para consolidar la decisión soberana. Mbembe entiende perfectamente el mecanismo del necropoder (por lo demás, es el título que lleva su ensayo), pero en el momento en que permea el término mártir con la noción de sacrificio oscurece las posibilidades de la

²⁴“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda.” Véase la interpretación que hace Giorgio Agamben de esta octava tesis en su relación con la noción schmittiana de “estado de excepción ficticio”. En Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo, 2005.

insurrección ahí donde el mártir no designa nada más ni nada menos que el verdadero operador –sino el motor– de la imaginación popular.

IV. Cuando los mártires se van a dormir

Cuando los mártires se van a dormir, me despierto para protegerlos de los aficionados a las elegías.

Les deseo: “Buena patria de nubes y árboles, de espejismos y agua”.

Les felicito por haberse salvado en el accidente de lo imposible y en la plusvalía de la matanza.

Robo tiempo para que ellos me roben el tiempo. ¿Somos todos mártires?

Susurro: “Amigos, dejad una pared para las cuerdas de la ropa, dejad una noche para las canciones”.

Colgaré vuestros nombres donde queráis, pero dormid un poco, dormid en la escalera de la viña ácida

que yo protegeré vuestros sueños de los puñales de vuestros guardianes y de la revolución del Libro contra los profetas.

Sed el himno del que no tiene himno cuando vayáis a dormir esta noche.

Os digo: “Buena patria montada sobre un caballo al galope”

y susurro: “Amigos, no seréis, como nosotros, cuerda de una oscura horca.”²⁵

Los versos de Mahmud Darwish interfieren con el plácido trayecto de la filosofía de la historia. El poeta la interrumpe, y abandona su descanso para proteger a los mártires de los “aficionados a las elegías”: aquellos que recitan sin impregnarse de sus epifanías, vaciando su potencia para adular ominosamente al poder. No por nada, el término árabe que usa es *shuhada* (شُهَدَاء) que designa el plural “mártires”.

²⁵Darwish, Mahmud. *Cuando los mártires se van a dormir*, en: Mahmud Darwish *Menos Rosas*. Traducción: María Luisa Prieto. Madrid: Hiperión, 2012, p. 55.

Cuando el poeta despierta, los mártires pueden dormir, descansar tranquilos pues los mortales han acusado recibo de su lealtad, de su pasado inflamado de por venir. Las luchas traen a los mártires a casa, les apaciguan en el regazo de la batalla donde el poeta guarda su legado, la herencia sin tradición de la que pende el presente. El reino del día y de la noche se intercambian, resultan indistinguibles el uno para el otro: cuando los vivos protegen y encaran la lucha histórica, los mártires pueden respirar tranquilos al quedar a salvo de los enemigos.

Los versos del poeta los traen a luz, en una danza epifánica que inunda nuestro alrededor. Les desea una patria que está más allá de todo territorio y que circunnavega atmosféricamente entre reflejos de formas etéreas, acaso “árboles” cuyas raíces y hojas se humedecen en la spectralidad de “nubes”, “espejismos” y “agua”. Como “árboles” ramifican su raíz en una intensidad diseminada en múltiples lares. A veces, como “nubes” que humedecen el lugar, como “espejismos” que traen recuerdos de los ausentes y otras como “agua” nutriendo silenciosamente la resistencia.

Los mártires son salvos. Han sobrevivido a una muerte que jamás merecieron. La matanza –nos dice Darwish– parece siempre llevar consigo una “plusvalía” en la que el soberano porta un exceso de poder que realiza en una muerte. Como tal, siempre será injusta. Porque no se trata solo de la muerte, sino de la apropiación de su memoria. He aquí el “plusvalor” de la matanza: con el término “plusvalía” el poema expone el dispositivo de glorificación –la performatividad estetizante– con el que la violencia sacrificial ejecuta el crimen. Porque consumir el crimen implica un excedente glorificante que transfigura la imaginación popular en “falsos mitos”²⁶. Frente a ellos, la palabra poética deviene llamarada que convoca sus muertos para salvarles de la plusvalía criminal. Cuando el poeta se lanza sobre el mártir, no hace más que derrotar a la muerte

²⁶ Jesi, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.

manteniendo viva la denuncia de injusticia que impregna de vida en el mismo instante de la sublevación.

Nos cuidan por la noche, vigilan nuestros pasos, la espectralidad de su ausencia que les confiere mayor presencia, trae consigo el elixir de una justicia aún por venir, entregada al brío de los vivos que, en su descuido, podrían parecer muertos. El poeta se abalanza sobre el tiempo, perdiéndolo definitivamente, entregándose a un punto de intersección –la *doble sophia* descubierta por Jesi, esto es, la conjunción entre eternidad y contingencia como cristalización de una singularidad donde mártires y mortales parecen indistinguirse: ¿somos todos mártires?, pregunta el poeta desesperado.

Los mártires no son criaturas extraordinarias. Más bien, son *cualquiera* volcados a la eternidad. Todos podemos devenir mártires porque, a pesar del reiterado carácter excepcional con el que el martirio ha sido revestido por la historia de los vencedores, su acontecer expone el carácter común de una potencia. En los momentos decisivos, la vida se arroja a la resistencia ineludible, en la *an-economía* de un instante en el que será posible anudar dos momentos en una sola intensidad: un pasado irredento cuya eternidad se cuela clandestina bajo los grandes discursos del poder y un presente, cuya contingencia trae consigo la llamarada de la insurrección.

El martirio será el punto de intersección entre vivos y muertos, lugar donde trasunta un secreto y sostenido diálogo. Voces clandestinas, a modo de susurro, amistad, éxtasis de una noche preñada de cantos.

El poeta “colgará sus nombres” donde ellos quieran, les ruega dormir –les salva– mientras él vigila el combate, al yacer despierto para la batalla que redimirá sus nombres. La guerra no puede ser jamás el tiempo de dulzura, sino de la “viña ácida”, el poeta se dispone a proteger a los mártires en un batalla sin cuartel contra los “falsos mitos” devenidos parte de la simbología capitalista que transforma a los mártires en sacrificados para instalar una ética y una política propiamente conservadora en que la renuncia se desenvuelve como el

mecanismo decisivo de una vida que ha sido separada de sí misma. La poética martiriológica desplegada por Darwish impugna la “plusvalía de la matanza” defendida por los guardianes y los “revolucionarios del Libro” que se sacrifican (por el pueblo o Dios) y no vacilan en defender su legado mientras traicionan el carácter profético de su palabra.

El mártir es enteramente popular. No se deja encantar por los falsos mitos de la retórica del héroe y su halo sacrificial, tal como ilusionan los supuestos guardianes y los “revolucionarios del Libro”. Los himnos no seducen mientras sean himnos de un territorio, grupo o cultura particular. El poema no se ocupa de los himnos fermentados por la simbología del poder, sino que compone nuevos tonos a quienes no los tienen, a los que carecen de patria, de religión. Se trata de himnos de *nadie*, cantos de los *cualquiera*, que pueblan un lugar sin lugar, más allá de los mapas y los radares del poder.

La palabra poética deviene lugar, irrumpe como un *médium* sensible que convoca al pasado para la lucha del presente. La poesía será el lugar *in-fantil* en el que vibra el devenir de una lucha epifánica: (re)creación de la imaginación, guardián de los campos topológicos por los que el verso se desenvuelve conocimiento fulmíneo: el poeta anuncia la emergencia de la nueva época histórica.

Enciende a los mortales, conecta a los mártires, los vivos del pasado abrazan a los vivos del presente, los que ya no están se hacen presente en cada uno de los cuerpos que decide unirse a la batalla. Se trata de otra “patria”, aquella que impugna a la denominada patria sacrificial sobre la que cae el llanto de los muertos. Otra patria en el seno de la patria, otro mundo en medio del mundo: el poeta abre la medialidad pura del mundo imaginal en el que vivos y muertos, presente y pasado hacen el amor en una misma insurrección.

El poeta asume su finitud y termina clamando a los mártires: “Amigos, no seréis, como nosotros, cuerda de una oscura horca”: en medio del fragor de la batalla, donde cae el sudor a borbotones y la sangre se convierte en lluvia sin fin,

el poeta salva a los mártires, impide que el enemigo se los apropie, que los guardianes o los “revolucionarios del Libro” los dejen sin la pulsación del presente. El poeta abre al mundo imaginal en el que eternidad y contingencia se cruzan en un solo destello, cobija a los mártires y les permite ir a dormir mientras él cuida lo *nunca sido* de su legado.

V. Coreografía

Darwish trae consigo la *doble sophia* en la que habitan los insurrectos. Los muertos asaltan con su in-humanidad y dan fuego a la humanidad oprimida, transfigurados, ahora dan vida a los que parecían muertos. ¿Quiénes son los vivos, quiénes los muertos?

Todo acontece como un punto de intersección en el que muertos y vivos, pasado y presente, mito e historia se desenvuelven en la *coreografía de una repetición*. El poema, pero también la revuelta y las múltiples formas de sublevación que ella adopta, trae consigo materiales viejos en medio de un mundo nuevo, brinda a sus muertos y les cuida celosamente de los enemigos. La *doble sophia* abierta por el poema, da el carácter intempestivo a toda sublevación: fuera del mundo pero en el mundo, los muertos *pueden llegar a descansar en paz* en medio del fulgor de la batalla cuando la revuelta estalla en una experiencia de inactualidad en que las epifanías de los muertos endulzan la voz de los vivos.

El nombre de los perdidos de otras batallas igualmente perdidas que, sin embargo, son esta misma batalla que acontece ahora singularmente. La imagen de los luchadores cuyas vidas se volvieron indistinguibles de la insurrección y que jamás quisieron dar su vida por una causa mayor que permitiera instaurar y conservar un orden, son verdaderos mártires cuyas vidas cayeron frente al poder. Cifra de una “débil fuerza mesiánica” dirá Benjamin, fisura por la que se abre la “desmitologización” indicará Jesi: los muertos vuelven a la vida en el seno de una sublevación.

La violencia divina abierta acepta el sacrificio ejecutado por la violencia mítica –dirá Benjamin– no porque se resigne a él, sino porque recoge sus muertos y atiende su “reclamación”. La *doble sophia* abierta por la revuelta, quizás, no sea otra cosa que la crudeza en la que vivos y muertos chocan en una sola inmanencia, tal como los antiguos místicos eran golpeados por la intensidad de los procesos visionarios. Y, si bien estos sucumbieron a la deriva espiritualista en la que, al igual que Karl Kerényi, sólo los individuos podían experimentar la radicalidad epifánica, seguiremos a Jesi –y, por cierto a Darwish en el lugar en el que sitúa al poeta– para subrayar el carácter histórico-político de tal experiencia.

Sin embargo, sabemos que el término mártir no goza de buena prensa. Y no lo hace porque –en nuestra perspectiva– siempre ha sido confundido con aquella vida sagrada que parece dispuesta al sacrificio. Mal visto, desdeñado, pero inquietante, quizás la figura del mártir pueda ser salvada del dispositivo sacrificial al que por tanto tiempo los vencedores le han querido identificar. Habitualmente el mártir es aquel que la literatura ha visto como una vida resignada a recibir golpes, muertes, sufrimientos, que les soporta incólume a pesar del dolor y los vejámenes. Sin embargo, la aparente resignación justamente habla de un cuerpo que resiste, una vida que se sustrae a la cadena culpabilizante del poder y sus dispositivos.

El mártir, vieja palabra griega propuesta por los Padres de la Iglesia para designar a quien daba “testimonio de fe” frente a una muerte caracterizada como *sine causa* (sin causa), podría ser pensado otra vez –en esa repetición que signa el ritmo de toda revuelta– en el rostro de los sublevados: “Una ejecución política –acierta el filósofo Paul W. Kahn– leída como un acto de martirio proclama la debilidad no la fuerza del Estado”²⁷. Por cuanto el martirio amenaza: “[e]xponer al Estado y su pretensión de autoridad como una nada.”²⁸ El mártir nulifica la autoridad soberana llevandola al extremo de sí misma, a la radicalidad de su

²⁷ Kahn, Paul. W. *El liberalismo en su lugar*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales, 2018, p. 112.

²⁸ Kahn. *op.cit.* p. 113.

(im)propia impotencia. Arrebata al poder la máscara soberana o, si se quiere, muestra que la soberanía no es más que una máscara –el simulacro del poder y el poder como simulacro– en que el rey asoma como un *cualquiera* que camina sobre la tierra. Como “violencia defensiva” contra las formas soberanas, el martirio no es más que la cifra de la resistencia popular²⁹.

Siniestrado por el martirio –cuando este ha sido leído mitológicamente–, el soberano se arrastra hueco encontrando su cuerpo agujereado por doquier. Será la “propaganda genuina” la que haga de tal o cual ejecución, de tal o cula inmolación, un verdadero acto de martirio. En ella reside la fuerza de la *doble sophia* bajo la cual, el poder soberano y su “plusvalía”, encuentran su revocación.

Por eso, resulta imprescindible distinguir al *mártir del sacrificio* tanto como el mandamiento lo hace respecto del derecho (Benjamin) o la imaginación popular de la “simbología capitalista” (Jesi). El sacrificio obedece a una economía de medios y fines, el martirio a la *an-economía* de los medios puros. A diferencia de la vida dispuesta al sacrificio, el martirio se resiste a él. No se dirige a la muerte litúrgicamente –como si esta pudiera ser un *télos* que alcanzar–, sino al cuidado de sus muertos en la incandescencia de una lucha. Al ser originalmente visto como “testigo”, justamente el mártir es un resto del poder, pues no es más que una vida que no calza con él y que le impugna intempestivamente.

En la medida que da “testimonio de su fe”, el mártir excede el régimen de representación prevalente y trae consigo la estructura de la *doble sophia*, que Jesi había descubierto en el contexto de la revuelta: resiste al poder precisamente en nombre de los que le precedieron con sus muertes, que en el “instante de peligro” infunde nuevos bríos a ese cuerpo maltrecho, objeto del poder de turno.

Vida y muerte, presente y pasado, historia y mito (contingencia y eternidad), el mártir porta un *cuerpo imaginal* por el cual resiste en las condiciones más extremas, al punto de ser capaz de lanzarse hacia su (im)propia

²⁹ Badiou, Alain. *Túnez, Egipto: el alcance universal de los levantamientos populares*. En: Badiou, Alain. *El Despertar de la historia*. Madrid: Ed. Clave intelectual, 2012.

inmolación. En contra del poder soberano, cuya potestad de muerte lleva siempre una “plusvalía” a ejecutar, el mártir puede inmolarse para desactivar dicha potestad, esa misma “plusvalía” por la que todo poder se ve justificado. Con su *cuerpo imaginal* –su ser medio puro– el mártir actualiza epifanías por los que ingresa la “propaganda genuina” (del “mundo imaginal”, si se quiere) por el que una topología se abre paso más allá de la cartografía preñada por los imperialistas de turno.

Si hubo un cuerpo propiamente imaginal fue el de Mohamed Bouazizi cuya inmólación encendió las calles del mundo árabe a fines del año 2010. En la medida que su cuerpo porta la *doble sophia* abrió un punto de intersección. En cuanto mártir, Bouazizi se ha inmolado, no se ha sacrificado. Ningún orden ha instaurado ni conservado, sino que ha abierto a la multitud a un umbral desconocido, pero pletórico de justicia. El arrojó de Bouazizi lleva la imagen del mundo y el régimen de representación a su implosión, toca el lugar exento de representación que abre al mundo imaginal que comenzará a rodear al planeta. Su inmólación fue un *sacrificio del sacrificio* y su legado martiriológico, la intensidad que conectó la gravedad de las condiciones materiales con el surgimiento de la insurrección.

El martirio interrumpe al circuito sangriento promovido por el sacrificio, quiebra la economía sacrificial, pues martirio deviene uso de los cuerpos cuyos actos no son más que una sola danza que, como una vida que hace estallar el agudo tumulto de la insurrección. El martirio no es más que un operador de la imaginación popular que depone el poder a la irreductible dimensión de la potencia que devendrá liberada del dispositivo sacrificial³⁰.

Desde los oprimidos, desde la experiencia de una poesía que se ha asumido como “troyana”, los versos de Darwish se anudan donde el tiempo extático tiene lugar en cuanto irrupción pletórica de un presente que, sin instaurar ni conservar orden alguno, deviene en la forma del martirio que abre a la

³⁰ Agamben, Giorgio. *L'Uso dei corpi*, op. cit.

insurrección, resiste al poder y cataliza la imaginación popular. No tiene himnos, y solo su rostro basta para que la justicia sonría frente a los vencedores.

Si el sacrificio neutraliza a toda sublevación porque erige un tótem que funciona como equivalente general, el martirio interrumpe la dinámica sacrificial visibilizando la dimensión cualitativa de la potencia que no ha sido reducida a la contextura del poder. Si Foucault podía atender a la sublevación a partir del juego entre sacrificio y esperanza, si Mbembe confunde la “lógica del martirio” con la del “sacrificio” es porque la potencia martiriológica aún no ha podido ser vista a contrapelo de la historia de los vencedores. Tal historia no puede ser más que una genealogía que pueda liberar al martirio de la égida sacrificial y abrace la intensidad de su potencia en el plano *an-árchico* de los medios puros, el lugar sin lugar en el que los *cualquiera* acampan con la eternidad.