

Bricolaje

BRICOLAJE. Revista de estudiantes de Postgrado. Facultad de Ciencias Sociales (FACSO). Diciembre 2019. AÑO 4 / NÚMERO 6



CRUELIDAD



SOCIAL-EDICIONES
Facultad de Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD DE CHILE

DIRECTOR

Pablo Bellei Córdova, Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile

DIRECTORA EJECUTIVA

Karin Bock Gálvez, Psicóloga, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, Chile

SECRETARIO

Javiera Díaz-Valdés Iriarte, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Diego Aguirre Alvarado, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Mauricio Carreño Hernández**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Isis Castañeda Caprioli**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Simón Miranda Alarcón**, Psicólogo Clínico, Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Maximiliano Rivas Campos**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster © en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile, Chile; **Gisele Sabat Donoso**, Profesora, Licenciada en Letras Mención Lingüística y Literatura Inglesa, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Juan Pablo Vildoso Castillo**, Médico Psiquiatra, Doctor © en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, Chile.

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Roberto Aceituno, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Mónica Aravena**, Universidad de Concepción, Chile; **Dra. Francisca de la Maza**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dra. Carolina González**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Derek Humphreys**, Universidad Aix Marsella, Francia; **Dr. Gonzalo Leiva**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dr. Mauricio Mancilla**, Universidad Austral de Chile, Chile; **Dra. Eunice Nakamura**, Universidad Federal de São Paulo, Brasil; **Dr. Leonardo Oneto**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Dr. Esteban Radiszcz**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Antonia Santos**, Universidad Arturo Prat, Chile; **Dra. María Teresa Rojas**, Universidad Alberto Hurtado, Chile; **Dra. Marcela Sepúlveda**, Universidad de Tarapacá, Chile.

ISSN 0719-9716

ISSN-L 0719-692X

Corrector de estilo: Alfonso Medrano

Diagramación: Alicia San Martín F.

Diseño logo de la revista: Horacio De Torres Bustos

Fotografía portada: Lee Busel

Fotografía contraportada: Marco Ugarte

revistabricolaje.uchile.cl

revista.bricolaje@facso.cl

Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto No 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile.

ÍNDICE

- 4 PRESENTACIÓN**
- 5 EDITORIAL**
Crueldad: sobre las (de)formaciones de lo vivo e instituido
Diego Aguirre Alvarado, Isis Castañeda Caprioli, & Maximiliano Rivas Campos
[ENSAYO]
- 9 Autolesiones en la adolescencia: ¿un síntoma pop?**
Álvaro Jiménez Molina
[ARTÍCULOS]
- 13 Hacer arte de la tragedia. *Barca Nostra* y la imbricación de la catástrofe en la vida cotidiana.**
[A propósito de los naufragios en el Mar Mediterráneo y las vidas migrantes (1988-2019)]
Ana María Moraga Sepúlveda
- 26 ¿Crueldad o libertad? Tres aproximaciones críticas a la condición cruel**
David Álvarez Muñoz
- 36 La crueldad en el discurso de Jorgelino Vergara, “El Mocito”. La obediencia en contextos totalitarios de crueldad sin coartada**
Felipe Granifo Molina
[ARTEFACTOS]
- 46 Represión e historia: continuidades y discontinuidades en la memoria visual**
- 62 Marco Ugarte: Pulsión histórica en imágenes**
Gonzalo Leiva Quijada
- 64 Fotografía y tiempo histórico**
Simón Miranda
[ARTÍCULOS]
- 66 Dolor y crueldad: el caso de los niños vagabundos en la obra de Sergio Larraín**
Jean Paul Brandt
- 78 Relación entre irrepresentable artaudiano e inconsciente freudiano**
Gabriel Pérez Jaramillo
- 89 Más allá del especismo en la cuestión animal**
Diego Núñez Zerega
[RESEÑA DE LIBROS]
- 104 Estudios sobre necropolítica: recortando un concepto situado**
Isis Castañeda Caprioli & Juan Pablo Vildoso

PRESENTACIÓN

Bricolaje, la revista de estudiantes de posgrado, forma parte del conjunto de iniciativas de la Dirección de Asuntos Estudiantiles (DAE) dirigidas a construir y generar espacios de participación y encuentro entre las/los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) y la comunidad. En continuidad con el trabajo realizado desde el año 2015, la revista busca promover la conformación de un tejido estudiantil capaz de poner en juego sus más diversas opiniones, discursos y prácticas, reconociendo y potenciando el lugar de las/os estudiantes de postgrado como un estamento relevante dentro de la comunidad educativa y como agentes sociales tanto dentro como fuera de la Universidad.

Bricolaje indica una actividad autodidacta y múltiple. Buscamos construir a partir de; personas, colectivos y materiales heterogéneos, objetos en común. Se trata de una apuesta tendiente a producir espacios de encuentro que permitan crear, desde la diferencia, reflexiones críticas dentro del campo de las ciencias sociales, humanas y las artes.

Desde esta perspectiva, la revista se visualiza como una plataforma de agencia, promoción y divulgación de trabajos realizados por estudiantes, ex estudiantes y académicas/os e investigadoras/es. Para ello, *Bricolaje* se organiza en virtud de criterios temáticos, los cuales atraviesan las diversas producciones teóricas y/o empíricas, permitiendo la generación de un debate amplio y transdisciplinar. Sin embargo, no sólo incluimos trabajos de carácter científico. Fieles al espíritu del proyecto, incorporamos comentarios de obras (literarias, gráficas, plásticas y/o dramáticas), reseñas de libros, ensayos libres y un conjunto de fotografías temáticas inéditas.

Convocamos entonces, a la comunidad universitaria a ser parte de este proyecto, enviando sus producciones. Asimismo, invitamos a todas y todos a transitar e inmiscuirse en los trayectos y derivas que hoy son parte de la revista *Bricolaje*.

Comité Editorial Revista *Bricolaje*

EDITORIAL

Crueldad: sobre las de/formaciones de lo vivo e instituido

Diego Aguirre Alvarado¹
Isis Castaneda Caprioli²
Maximiliano Rivas Campos³

Nos complace presentar un nuevo número de la revista Bricolaje bajo el título *Crueldad*, con todo lo que tal concepto moviliza en una actualidad atravesada por el llamado “estallido social” que vivimos como país, así como también en otras latitudes tanto latinoamericanas como del resto del orbe. Asimismo, y estando muy cerca de liberarlo, no podemos dejar de mencionar que estamos en días marcados por una pandemia que no sólo ha sacado a relucir la vulnerabilidad humana, sino también los modos en que dicha “vulnerabilidad” se distribuye de manera radicalmente desigual en nuestras sociedades.

De este modo, la publicación de este número arrastra una “movida” historia que tuvo lugar entre las revueltas nacionales y la emergencia sanitaria nacional y mundial dada por el llamado “Coronavirus”, instancias a través de las cuales han quedado expuestas las más diversas violencias y formas de crueldad. Incluso y desde otro ámbito, algo en torno al entramado violencia-crueldad tocó a lo más propio de nuestro trabajo como comité editorial, llevándonos a una reflexión —aún en proceso— respecto de las tensiones que se generan entre la violencia de género y los espacios de producción académica, particularmente en torno a cómo y bajo qué criterios un determinado trabajo debe o no ser publicado dados ciertos antecedentes que involucran a sus autores/as. En este sentido aludimos a la sobrevenida de eventos que muchas veces requieren de tiempo para poder ser procesados y así quizás, devenir en nuevos acontecimientos.

Nos hemos descubierto sorprendidos/as, pero nunca olvidando las innumerables producciones que han reflejado, constatado, criticado y/o denunciado el vasto espectro de problemáticas articuladas por un “neoliberalismo a ultranzas” o un “capitalismo salvaje”, en un cotidiano desbordado de alusiones a la *crueldad*, la que parece posible de situar como una lectura relevante sobre nuestra revuelta social, sucedida por una pandemia que lleva a ralentizar, en medio de incertidumbres y perplejidades marcadas por las desigualdades que hicieron “estallar” nuestro país. Tal consideración, implica tomar el lazo que emergió entre este número -programado y lanzado con mucha anterioridad al estallido y la pandemia- y la realidad país que producimos y padecemos, pensando este ejercicio editorial a medio camino entre las esperanzas, lamentos e incertidumbres vinculadas a nuestra contingencia nacional, y los distintos artículos que conforman este sexto número, donde se trabajan diversas aproximaciones a la crueldad que pudieran favorecer una reflexión tan contingente como necesaria.

1 Psicólogo Clínico. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile.

2 Psicóloga Clínica. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Doctorante en Filosofía, Université Paris 8.

3 Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile.

Así, hemos visto cómo los excesos que emergen entre *violencias y resistencias*⁴, en el seno de esta revuelta de los pueblos frente a los sistemáticos abusos del(los) gobierno(s) y las élites político-económicas, involucran prácticas de *crueledad* diseminadas y susceptibles de ser leídas en registros tanto estatales, como simbólicos y reales. Tal panorama, aparece emblemáticamente representado por la lamentable cifra alcanzada de 31 muertos y más de 5500 denuncias por violaciones a los DD.HH., situación que se ha visto intensificada por una abundancia de materiales audiovisuales donde se revelan los golpes, laceraciones, mutilaciones, atropellos y otras agresiones que policías y militares han ocasionado a los/as protestantes, así como testimonios de violaciones sexuales, torturas, humillaciones, tratos vejatorios, amenazas y encubrimientos que buscan sofocar lo que sigue estallando, dando cuenta de comportamientos extremos, donde el mal descansa en su banalización. Esta observación, introduce el artículo de Felipe Granifo titulado: “La Crueldad en el discurso de Jorgelino Vergara: el Mocito”, quien, a través de conceptos trabajados desde el Psicoanálisis y la Filosofía, analiza el testimonio de un agente policial de la DINA durante la dictadura de Augusto Pinochet.

Este panorama, permite dirigir la atención al cuerpo como un blanco particularmente sensible, donde impactan las prácticas aludidas desestabilizando los afectos, y prendiendo las alarmas en lo relativo a las consecuencias que está teniendo la protesta en términos de Salud Mental. Sin embargo, el cuerpo también reclama ser pensado como un soporte posible, desde donde nacen otras modalidades de creación y acción que devienen de las fuerzas más primarias del ser. Esta lectura permite aludir al trabajo que Gabriel Pérez presenta en su artículo titulado: “Relación entre irrepresentable Artaudiano e inconsciente Freudiano”, donde el concepto de crueldad parece restarse de su uso *dramático* común, para ser trabajado según los límites que el lenguaje impone a “la vida”, y las posibilidades de subversión que tal consideración aloja ya sea desde el Psicoanálisis, como desde las artes.

Justamente, el arte ha interpelado a la política en el contexto del conflicto social, lo que se ha manifestado en la rememoración del canto popular de Víctor Jara, Violeta Parra y Los Prisioneros, cuyas letras han unificado al movimiento “de los que sobran”, quienes muchas veces han respondido a la violencia policial con cánticos, exigiendo el “derecho de vivir en paz”. Aquello nos encamina hacia la reflexión que presenta Ana María Moraga en su texto “Hacer arte de la tragedia” que, si bien narra un caso bastante distinto en el contexto europeo de la crisis migratoria, nos permite observar cómo el arte reacciona contra la política, mostrando otros mundos posibles, o rechazando directamente los símbolos de la oficialidad, expresándose en intervenciones de las calles, rallados en las murallas y diversas performances. Del mismo modo, el ensayo que presenta Álvaro Jiménez titulado: “Autolesiones en la adolescencia: ¿un síntoma pop?”, desarrolla una lectura sobre el lugar que el cuerpo asume ya sea como un soporte del sufrimiento, ya sea como la denuncia de un malestar, relacionando crueldad y política según determinados valores fundamentales que están a la base de las sociedades individualistas, liberales y democráticas.

A propósito de los abordajes “creativos” de la *crueledad*, la performance feminista de “Las Tesis: Un violador en tu camino” es un vivo y actual ejemplo de aquello, que crea un modo de expresión ante las formas de violencia sobre los cuerpos femeninos desde catarsis transformadoras de esos mismos cuerpos, logrando un impacto inédito a nivel mundial. Asimismo, la crueldad de la represión ha quedado archivada en los registros fotográficos de quienes participan de las manifestaciones como cronistas de un acontecimiento histórico, creando una memoria social del estallido que nos

4 Ambos tópicos trabajados anteriormente en los números 1, 4 y 5 de esta revista.

enfrenta al reconocimiento de la exclusión social y la desigualdad, al miedo de perder un ojo, al aprendizaje en la resistencia y otras formas de retratar el “dolor y la crueldad”, tal cual narra Jean Paul Brandt en su artículo sobre la fotografía de Sergio Larraín y los niños vagabundos de Santiago.

Es a partir de estas observaciones donde tiene lugar recordar nuestro interés como revista, de incorporar una sección para la investigación y reflexión de artefactos culturales, la que, en esta ocasión, exhibe una muestra del trabajo del fotoperiodista chileno Marco Ugarte, quien, a modo de colaboración con el número, presenta distintas fotografías que tomó durante el golpe de Estado y la dictadura de Pinochet. Desde este trabajo, parte de nuestro comité realizó un ejercicio de presentación por contigüidad, comparando dichas imágenes con fotografías tomadas durante el presente estallido social. Tal ejercicio, como lo relata en su texto Simón Miranda, invita a través de un ensayo visual que se configura entre la ética y la estética, a observar una cierta continuidad de las prácticas represoras asistidas durante aquel período, vislumbrando un retorno-presente que interroga por abstracción a la vigencia del legado dictatorial en Chile, observado en específico bajo el despliegue de las instituciones policiales y castrenses en el territorio nacional, con toda la violencia allí condenada.

En dicho contexto, particular relevancia han tenido los discursos autoritarios y negacionistas respecto de la amplia evidencia de la violación a los Derechos Humanos reportada por instituciones como el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) o la ONG internacional Human Right Watch e incluso la ONU, dando cuenta de un país que carga el trauma de una dictadura relativamente reciente, que reaparece aclamada por un sector de la población que llama a la militarización de las calles y a la anulación de la protesta, reviviendo los fantasmas de una época criminal, de la cual resurge la *crueldad* en el fundamento de sus prácticas. Esta tendencia a la anulación del otro/a y la justificación de la violencia a través de un discurso negacionista, es desarrollada en distintos niveles en el artículo de Diego Núñez: “Más allá del especismo en la cuestión animal”, donde a través de la pregunta en torno a la categorización y diferenciación de las especies abre un campo de problematización, respecto de la posibilidad de existencia de ciertos grupos de la población, heterogéneos a lo que se impone como “humano” desde lo instituido, o dicho de otro modo, por la posibilidad de eliminación a las formas de vida que emergen como marginales, lo que Judith Butler llama “vidas precarias”.

Esta interrogante nos deja nuevamente frente al problema de la *crueldad*, la cual, siguiendo los desarrollos de Etienne Balibar, son trabajados por Alejandro Bilbao y Bertrand Ogilvie en “Estudios sobre necropolítica”, libro reseñado en este número por Juan Pablo Vildoso e Isis Castañeda. La crueldad de esta forma, es situada como una tendencia a la destrucción de todo lo que se presenta como heterogéneo al orden establecido, o, en otras palabras, como un modo de eliminación a todo lo que excede el marco de lo que se define como humano en las sociedades actuales. Este modo nos retrotrae a nuestra revuelta, a la “primavera chilena”, donde justamente dicha fórmula aplica sobre aquellas/os que han sido objeto de las más crueles formas de violencia: niñas/os, mujeres, el “lumpen” o la llamada “primera línea”, los que se han levantado como grupos sociales protagónicos al desafiar y quebrar discursos, hegemonías y oficialismos en lo tocante al ejercicio del poder, interrogando, desde el fuego, las formas de vida instituidas, mientras presentan otras formas de vida posibles.

Son estos grupos minoritarios quienes, desde hace años, han estado impulsando movimientos de contra-hegemonía y contra-cultura, desde la revolución pingüina de 2006, la revuelta estudiantil del 2011 y la última gran ola feminista del año recién pasado, sosteniendo y reivindicando la protesta

como una fuerza rizomática que no ha parado de crecer. Dichos despliegues han sido generalmente contenidos y/o contratados a través de críticas por la violencia que ejercen, la cual precisamente, opera como efecto y resistencia frente a la sistematicidad de las múltiples otras violencias instituidas que reciben. Desde ahí, nos parece interesante presentar el artículo “¿Crueldad o libertad? Tres aproximaciones críticas a la condición cruel” de David Álvarez, que se aproxima a la noción de *crueldad* a través de la puesta en cuestión de las ambigüedades morales en torno al concepto. Estos tránsitos alrededor de la moralidad se vuelven centrales en los movimientos minoritarios, los cuales han sido múltiples veces devaluados y tildados peyorativamente de violentos, a través de expresiones tales como: “esas no son las formas”, las cuales son utilizadas como justificación para redoblar la violencia que ejerce el aparato estatal contra estos grupos “humanos”.

Para terminar esta presentación retomamos la pregunta en torno a la *crueldad* desde una cierta ambigüedad, que se mueve entre una destrucción racionalizada-normativa que anula y otras actividades transgresoras que permiten una creación, o entre la interdicción de la diferencia y la transformación estética desde lo real de los monumentos, las calles y los cuerpos, como las que están teniendo lugar en distintos espacios en nuestro país, y que se multiplican como una “contaminación” de resistencias y también una “pandémica” ante y entre violencias sistemáticas en diversos territorios del mundo. Así, el presente número refiere y contiene en el desarrollo mismo de su producción estas formas de administrar, crear, exterminar, de/formar y transformar la vida que se muestran a partir de estos eventos contingentes, los que, sin duda, son producidos en complejos engranajes históricos, subjetivos, materiales, sociales, sensibles, afectivos y políticos.

Santiago, Abril 2020

Bricolaje

AUTOLESIONES EN LA ADOLESCENCIA: ¿UN SÍNTOMA POP?

ÁLVARO JIMÉNEZ MOLINA¹

Los seres humanos podemos llegar a ser muy crueles con nosotros mismos. Y a través de la violencia autoimpuesta, podemos también llegar a ser muy crueles con el otro. “Cuando me cortaba tenía rabia, quería desquitarme conmigo. Pensaba: ‘¿pa qué hacerle daño a otros? ¿Por qué no te hací daño a ti misma?’. Era la primera reacción que tenía: ‘hazte daño a ti misma’. Así también podía hacerle daño a otros”. El mensaje que transmite Carmen, una adolescente chilena de 17 años, es completamente transparente: cortarse es también una manera de agredir al otro. Y es que parece existir una relación recíproca entre herirse a sí mismo y herir a los demás, tal como lo sostiene Thérèse, adolescente francesa de 14 años, quien afirma que cortarse le permite “aliviarse” de una rabia que en principio es contra los otros.

Cuando dices ‘aliviar’, ¿es aliviarse de qué?

De mi tristeza, de mi rabia. De mis ganas de hacerme daño. Cuando tenía ganas de cortarme [scarifier], era finalmente un modo de hacerme daño. [...] Lo que sentía era rabia contra los otros, contra mí misma, contra el mundo

entero. Entonces yo dirigía la rabia contra mí misma porque no lo iba a hacer contra los otros. ¿Y por qué no expresar esta rabia contra los otros? Porque no quería ser una persona que agrede a la gente. [...] Por ejemplo, la rabia que yo tenía contra mis padres, yo no la decía, me la guardaba y después me mordía o me mutilaba.

Como Carmen o Thérèse, muchos adolescentes hablan de las autolesiones (cortes, rasguños o quemaduras sobre el tejido corporal) como una forma de autocastigo: “me detesto”. Pero no se trata simplemente de crueldad masoquista. El objetivo no es el goce asociado al dolor. Tampoco el despliegue de una escena de dominación/sumisión. Más bien, se trata de una experiencia de sufrimiento en la que el dolor adquiere un valor catártico. Y sobre todo un carácter activo: es mejor infligirse el dolor a sí mismo en lugar de ser objeto de la violencia del otro. Sin embargo, cuando un adolescente marca su propio cuerpo con una herida, lo que se ve alterado es también la mirada del otro: “te detesto, mira lo que me has hecho”.

¿Por qué causarse una herida para responder al sufrimiento? En la psiquiatría contemporánea, las autolesiones son comprendidas como una estrategia patológica de auto-regulación emocional motivada por una tensión psíquica intolerable (Jacobson y Batejan, 2014). Los adolescentes describen a menudo las autolesiones como un modo de responder al malestar transformando el sufrimiento

¹ Psicólogo y Doctor en Sociología (Universidad de París). Investigador post doctoral de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile y docente del Magister de Psicología Clínica de Adultos de FACSO. Investigador de Núcleo Milenio para mejorar la salud mental de adolescentes y jóvenes (Imhay) y del Laboratorio Transdisciplinar de Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS). Contacto: alvarojimol@gmail.com

psíquico en un dolor físico que no sólo parece más real y concreto, sino también controlable. Se trata entonces de sustituir o de evitar ciertas emociones recurriendo a una focalización sensorial sobre el propio cuerpo: “Es mejor el dolor físico que el dolor interior”, afirma Jacinta, chilena de 16 años.

Al igual que el TDAH en los niños o la depresión en los adultos, las autolesiones se han transformado en uno de los principales signos del malestar adolescente². Desde la década de 1990, el ataque deliberado a la superficie corporal (“*cutting*”) ha atraído la atención de los profesionales de la salud y de los medios de comunicación, erigiéndose como un objeto de la cultura popular, una verdadera “epidemia moderna” reflejada a través de la literatura, el cine e internet. Las prácticas autolesivas han adquirido un valor simbólico que resuena en nuestros estilos de vida. Tal vez no sea casualidad que, en las sociedades occidentales, la visibilidad social de los comportamientos autolesivos coincide con el auge y masificación de las prácticas de modificación o marcaje corporal (tatuajes, piercings, etc.), así como la emergencia del *body art*. Si bien la perforación y el tatuaje son signos estéticos (mientras que la marca de las autolesiones a menudo se oculta), parecen compartir un rasgo común con las automutilaciones: una relación particular al propio cuerpo marcada por la crueldad.

En el campo literario, la autolesión forma parte del repertorio de comportamientos que distintos escritores han utilizado para caracterizar el espíritu torturado de sus personajes. En *La pianista*, la escritora austriaca Elfriede Jelinek (2002) describe el ritual secreto de Erika para encontrarse a sí misma:

Ella espera siempre con impaciencia el instante en que podrá cortarse al abrigo de las miradas. Piernas separadas, ella se sienta ante el espejo con la hoja de afeitar y hace un corte que busca agrandar la obertura que sirve de puerta de entrada a su cuerpo. Ella sabe por experiencia que un corte como ese no duele tanto puesto que sus brazos, sus manos y sus piernas ya le

han servido de objetos experimentales. Su pasatiempo favorito: cortar su propio cuerpo.

Para Erika, el dolor tiene un valor como confirmación de una identidad personal que el curso de la vida social amenaza con borrar. ¿Se trata de un dolor sin sufrimiento? La relación intercambiable entre el dolor físico y el dolor emocional es probablemente la principal cualidad transformativa de los cortes, pero también su carácter paradójico: para hacer frente al sufrimiento emocional me inflijo un dolor físico. Y si el dolor es muy real, yo también lo soy. En la autobiografía titulada *Skin Game*, la escritora estadounidense Caroline Kettlewell (1999) describe una experiencia de angustia que aumenta la sensación de pérdida de límites personales. En tales momentos de desborde o derrumbe subjetivo, la automutilación produciría una especie de reunificación del yo.

Yo necesitaba matar algo *dentro* de mí, esta horrible sensación como si gusanos cavaran un túnel a lo largo de mis nervios. Entonces, cuando yo descubrí la lámina de afeitar, cortarme, si quieren creerme, era mi gesto de esperanza. La primera vez, cuando yo tenía doce años, fue como una especie de milagro, una revelación. La lámina se deslizaba fácilmente, sin dolor a través de mi piel, como un cuchillo caliente en la mantequilla. Tan rápido y puro como un amor a primera vista, abrió una división absoluta y perfecta entre un antes y un después. Todo el caos, el ruido y el furor, la incertidumbre y la confusión y la desesperación – todo eso se evaporó en un instante, y yo estaba en ese momento anclada, coherente, entera. *Here is the irreducible self*. [...] Sé que cortarme era mi defensa contra un caos interno, contra la sensación de un mundo fuera de control. Lo que no puedo decirles, es de dónde venía ese caos.

El dolor nos recuerda nuestra existencia material, estableciendo una frontera con el mundo, restaurando nuestra realidad psicológica y corporal: el “*self irreducible*”. De este modo, las prácticas auto-

2 La prevalencia internacional de este comportamiento entre la población adolescente se estima en 17% (Swannell et al. 2014).

lesivas parecen atestiguar una forma particular de implicación subjetiva en las sociedades individualistas contemporáneas: herir la piel aparece como una forma de exploración y autocontrol, la búsqueda de una experiencia de reapropiación del cuerpo y de afirmación del yo.

Pero también puede aparecer como una forma de denuncia de un cierto malestar.

Uno de los rasgos distintivos del *body art* es el hecho de que el artista transgrede la relación tradicional con la obra, abandonando la necesidad de apoyo material externo. La obra pone en juego al propio cuerpo, se construye desde la profundidad de la superficie, confrontándonos a una insuficiencia de palabras que es al mismo tiempo exuberancia expresiva. El gesto artístico consiste en un acto de crueldad controlada que se proyecta sobre la carne. Al transformar al ataque corporal en un espectáculo público, en objeto de *performance*, el artista provoca inevitablemente una reflexión sobre uno de los valores fundamentales de las sociedades individualistas, liberales y democráticas: la propiedad de sí y la integridad del cuerpo. Escribir sobre la superficie corporal, agredir la imagen corporal, es transgredir la sacralidad de sí.

Si algunos adolescentes afirman que se sienten aliviados por el solo hecho de cortarse, otros lo son por la vía del dolor o por el espectáculo de ver la sangre correr. La automutilación posee un componente visual importante: “ver la sangre, sentirla en mis manos, eso me aliviaba harto”, relata Jacinta. En el *body art*, como en la práctica autolesiva, la sangre mantiene un valor de sacralidad ligada a la vida y a la muerte, a la enfermedad y a la cura: ver la sangre se asemeja a una forma de purificación o de expiación de las emociones. Pero en el *body art*, detrás de este teatro íntimo de la crueldad, lo que se busca es un modo de resonancia política: el dolor se escenifica para perturbar al espectador y criticar las condiciones sociales de la vida cotidiana. Esto es lo que hay detrás de las múltiples cirugías de Orlan o de las insistentes heridas de Gina Pane: mostrar la metamorfosis del cuerpo a través de la tecnología médica y denunciar la violencia estructural contra el cuerpo femenino. Como dice Pane, “trabajé en un lenguaje que me dio la oportunidad de pensar en el arte de

una manera nueva. La del cuerpo, mi gesto radical: el cuerpo se convirtió en el material y objeto del discurso (es decir, el espíritu y la materia)” (<https://ginapane.wordpress.com/>). Dicho de otro modo, el ataque al cuerpo se transforma en un ataque contra la sociedad y sus ideales.



¿Cómo una herida autoinfligida llega a ser pensada como una “epidemia”? Es probablemente a partir del surgimiento de la *World Wide Web* que la metáfora del “contagio” se consolida como un modelo para entender la emergencia de las prácticas autolesivas. A través de textos, fotos o vídeos impregnados de un tono emocional melancólico, las autolesiones se habrían convertido en un “fenómeno viral”. Los foros virtuales de los “cutters” se componen por una población altamente volátil que establece interacciones efímeras a través de mensajes que expresan actitudes ambivalentes hacia las prácticas auto-destructivas. Por ejemplo, en el sitio web francés

Automutilations: blessures secrètes, el usuario *SeulementMoi* [SolamenteYo] describe bajo la rúbrica “ya no logro gritar” su última experiencia autoagresiva:

Yo me AM [automutilo] desde hace poco tiempo, pero tengo la impresión de haber conocido este sufrimiento toda mi vida. Me parece tan familiar... una suerte de viejo amigo. [...] A diferencia de las personas que lo hacen porque viven un exceso de emociones, yo lo hago porque no siento nada. [...] En todo caso, no es nunca el verdadero yo el que llora, grita o ríe. Disimulo. Me pongo una máscara. Soy un comediante dentro de mi propia vida. Las personas piensan que me conocen, pero sólo han visto la cara superficial de mi personalidad. Para llenar esta falta de sensaciones psicológicas, me obligo a sentir sensaciones físicas. [...] Entonces me agredo para sufrir menos. Durante un instante³.

¿En qué tipo de sociedad ciertos individuos, para hacer frente a un problema o malestar, comienzan a mutilarse para aliviar la tensión, expresar el sufrimiento o hacerse escuchar? Las ciencias sociales han tendido a situar las autolesiones en continuidad con las prácticas de transición vital (“ritos de pasaje”), las cuales se caracterizan por la violencia simbólica y física (Le Breton, 2003). Desde esta perspectiva, las autolesiones serían una forma de “rito individual” para enfrentar el sufrimiento en un contexto social en que las soluciones propuestas por las instituciones aparecen como insuficientes. En otras palabras, las autolesiones reflejarían “una individualización de los modos de expresión del malestar” en un contexto cultural marcado por la ausencia de un marco colectivo para encausar el malestar (Brossard, 2014).

Sin embargo, me parece que se trata menos del declive de las instituciones o del Otro simbólico que permite encausar el malestar que de una transformación del contexto normativo en el que valores e ideales como la autoconfianza, el auto-

control y la regulación emocional se han convertido en elementos centrales de los procesos de socialización. Cuando los adolescentes no encuentran otros recursos para resolver la tensión entre expresión y control emocional, algunas veces recurren a las autolesiones como herramienta de autocontrol. La autolesión puede funcionar como una forma de “trabajo emocional encarnado” (Chandler, 2016). Y es que algunas veces los individuos sólo logran auto-regularse y responder a las expectativas sociales (es decir, desplegar un comportamiento ajustado al contexto normativo) a través de medios considerados “patológicos”.

Esto no debería sorprendernos: el cuerpo se ha transformado en un factor trascendental de la relación que mantenemos con nosotros mismos y los otros, y en una herramienta fundamental para la construcción de la autonomía individual.

Referencias Bibliográficas

- Brossard, B. (2014) *Se blesser soi-même. Une jeunesse autocontrôlée*. Paris: Alma.
- Chandler, A. (2016) *Self-injury, medicine and society*. Authentic bodies. London: Palgrave Macmillan.
- Jacobson, C. & Batejan, K. (2014) Comprehensive theoretical models of Nonsuicidal self-injury. In Nock M. (ed.) *The Oxford Handbook of Suicide and Self-Injury* (pp. 308-320). Oxford: Oxford University Press.
- Jelinek, E. (2002) *La pianiste*. Paris: Seuil.
- Jiménez Molina, A. (2018) *L'adolescence mutilée. Grammaires de la souffrance au Chili et en France*. Thèse de Doctorat en Sociologie, Université Paris Descartes.
- Kettlewell, C. (1999) *Skin game. A memoir*. New York: St. Martin's Press.
- Le Breton, D. (2003) *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*. Paris: Métailié.
- Swannell, S., Martin, G., Page, A., Hasking, P., and John, N. (2014) Prevalence of nonsuicidal self-injury in nonclinical samples: systematic review, meta-analysis and meta-regression. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 44(3): 273-303.

3 <http://www.automutilations.info/forum/viewtopic.php?f=9&t=3542>

HACER ARTE DE LA TRAGEDIA: BARCA NOSTRA Y LA IMBRICACIÓN DE LA CATÁSTROFE EN LA VIDA COTIDIANA¹

[A propósito de los naufragios en el mar mediterráneo y las vidas migrantes (1988-2019)]

MAKING ART OUT OF TRAGEDY: BARCA NOSTRA AND THE INTERTWINING OF CATASTROPHE IN EVERYDAY LIFE

[On shipwrecks in the Mediterranean Sea and migrant lives (1988-2019)]

ANA MARÍA MORAGA²

Resumen

La 58° versión de la Bienal de Arte de Venecia reflota la “Barca Nostra”, trabajo de Christoph Büchel, emplazado como elemento residual del naufragio que en Lampedusa (2015) tuvo por desenlace la muerte de más de 900 personas en busca de asilo. La instalación deja un debate sobre si una catástrofe puede ser objeto de prácticas artísticas, pero también, acerca de las implicancias de las políticas de control de fronteras de la Unión Europea: ¿Dónde se expone la crueldad? La pregunta sobre qué permite hacer arte de la tragedia es seguida por el supuesto de la imbricación de la catástrofe en la vida cotidiana. Interroga las nociones de vidas desperdiciadas y lloradas, en los intersticios entre lo ontológico y lo fáctico; entre la acción política y

la humanitaria. Concluye que “Barca Nostra”, antes que una metáfora, es la literalidad de la normalización de la tragedia: expresión de la ausencia de un “nunca más”. De las muertes en el mediterráneo como un continuo, que emergen exhibiendo las consecuencias del colonialismo y los límites del pensamiento moderno en cuanto a imaginar un mundo donde todas las vidas humanas se correspondan con ser sujetos, con ser alguien y no algo.

Palabras claves

Arte contemporáneo, normalización de la tragedia, naufragios migratorios, vidas desperdiciadas, sujeto

Abstract

The 58th Venice Art Biennale showcases “Barca Nostra”, the work of Christoph Büchel, positioned as a residual element of the shipwreck occurred in Lampedusa (2015) resulting in the death of more than 900 people seeking for asylum. The installation triggered a debate on whether a catastrophe can be the object of artistic practices, but also on the implications of the European Union’s border control policies: Where is cruelty exposed? The question of what enables the art of tragedy is followed by the

1 Es una interpretación de la hipótesis de trabajo el Seminario Nuda Vida, del Prof. Sergio Rojas, Programa de Magíster en Historia y Teoría del Arte. Universidad de Chile, Semestre otoño 2019.

2 Licenciada en Gobierno y Gestión Pública, Universidad de Chile. Máster en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo, Universitat Jaume I. Estudiante de Magíster en Historia y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Contacto: anamariamoraga@u.uchile.cl

assumption of the nexus of catastrophe in everyday life. It questions the notions of lives squandered and mourned at the crossroads between the ontological and the factual; between political and humanitarian action. What is concluded is that *Barca Nostra*, rather than being a metaphor, is the normalization of tragedy: an expression of the absence of “never again”. From the deaths in the Mediterranean as a continuum, they emerge exhibiting the consequences of colonialism and the limits of modern thought in terms of imagining a world where all human lives correspond to beings, to being someone and not something.

Keywords

Contemporary art, normalization of tragedy, migratory shipwrecks, wasted lives, subject

Fecha de recepción: 30 de agosto de 2019

Fecha de aprobación: 11 de noviembre de 2019

1. Introducción

La 58^o versión de la Bienal de Arte Venecia se titula “Que vivas en tiempos interesantes”. Con interpretaciones que van desde su sentido literal en inglés hasta su asociación a una antigua maldición china, nos sitúa en la contemporaneidad. “Tiempos interesantes” entendidos como la incertidumbre, la crisis y el desorden, justamente, como “aquello que estamos viviendo”³, dice el enunciado. En este marco, “*Barca Nostra*”, de Christoph Büchel⁴ se erige como obra insigne: una

nave oxidada y vacía - sin más⁵- que evidencia una de las mayores tragedias⁶ conocidas en el marco de las políticas migratorias de la Unión Europea. Tuvo lugar el 18 de abril de 2015, frente a Lampedusa. Se estima que sus muertes oscilan entre las 800 y las 1.100.

¿Cuál es la invitación del trabajo de Büchel? ¿Qué genera? En un comienzo, un debate que desvía la reflexión a la deriva de la provocación. ¿Hacia dónde conduce “*Barca Nostra*”?

Esta invitación recurre al análisis crítico-deconstructivo de la obra, desde una estrategia metodológica que pretende hilar, por un lado, principalmente planteamientos de Fassin y Bauman, con la inserción de este fenómeno en la vida cotidiana, registrado en prensa, por otro. Se inspira en el concepto de *nuda vida* de Agamben y de *vidas desperdiciadas* de Butler, para aprehender los desenlaces de las existencias y cuerpos suspendidos en el mar. Encarna una interrogación a las promesas de un mundo facilitado por la hiperconectividad y la tecnología. Pone de manifiesto las limitaciones de aquel discurso: mientras para algunos sujetos, situados en algunas regiones del mundo y en ciertas posiciones sociales, el confort es maximizado vía comando digital; para otras, la supervivencia y la existencia no constituyen un hecho dado. El océano se erige como ese campo donde *confluyen* Estados, organizaciones humanitarias y sujetos- para algunos solo vidas-, en un juego adscrito entre un dejar morir y un no dejar pasar, como una reedición explícitamente cruel del *laissez faire*. “*Barca Nostra*” ha sido recibido como “reliquia de la tragedia humana”, “monumento a la migración contemporánea” e “inversión del Caballo de Troya”.

3 La introducción de la bienal está en italiano su título, en inglés: *May You Live In Interesting Times*. Biennale Arte 2019. 58. Esposizione Internazionale D'Arte (11 de mayo al 24 de noviembre de 2019), disponible en <https://www.labiennale.org/it/arte/2019>

4 Artista suizo-islandés (1966). Conocido por su instalación de una mezquita en la abandonada iglesia católica de Santa María de la Misericordia en Venecia (2015), que provocó el cierre temporal del pabellón islandés en la bienal .

5 Büchel ha sido criticado por haberse negado a la instalación de paneles u otra mediación.

6 En el hundimiento del Titanic (14-15 de abril de 1912) se estima que fallecieron entre 1317 y 1513 personas, sobreviviendo unas 712, de un total de 2208 pasajeros y tripulantes.

2. ¿Hacer Arte De La Tragedia?



Fotografía 1⁷

Sin documentos emitidos por los países de destino, las personas emigran en la objetividad de disponer de su cuerpo y su vida en el mar, mediados por embarcaciones precarias y sobrevendidas. Onerosas: las pateras. Familias completas o integrantes de diferentes edades: su vida frente a presupuestos de envergadura militar de la Unión Europea (UE)⁸. El azar como certeza. Sin disponer de modelos matemáticos: una mínima posibilidad de ser rescatada. Otra, de sobrevivencia y deportación o residencia en clandestinidad con riesgo de encarcelamiento y/o expulsión. También, que la travesía devenga muerte.

La política migratoria entra y sale de la condena social, según estas *vidas migrantes* estén en tierra o en el mar. La conmoción como una pulsión que nos dice que “el mundo está mal”. Una vez que las y los sobrevivientes se convierten en *nuevos vecinos*, la presión por la hospitalidad pareciera evaporarse. El año pasado se conmemoraron 30 años- paradó-

jicamente para el día de los difuntos- del primer naufragio de una patera donde fallecieron 18 ciudadanos marroquíes en costas españolas. Como un réquiem oscilante, que viene y va con las olas del mar, varía la actitud humana frente a la condición humana.

“Barca Nostra”, a cuatro años de la tragedia de Lampedusa, sorprende con la literalidad de la catástrofe: el navío rescatado desde las profundidades del océano, como evidencia material, resguardada por la OTAN⁹. Es hacer realidad material la expresión *la tragedia en la vida cotidiana*. Como un proceso inverso a la metáfora: en un acto de literalidad radical, disponer los vestigios del desastre en un evento símbolo de la Europa cosmopolita. Extrema literalidad: reflotar el desastre, impedir su sumergimiento en el olvido. De hecho, ante a la presión social, el navío fue reflotado recién pasado un año de transcurrida la tragedia.

Büchel deja la pregunta por ¿Cómo *la humanidad* -la UE- convive con el horror resultante de su propia experiencia? y ¿Cómo, desde una exterioridad, se puede observar que este proceso va decantando, desde el espanto inicial hasta su imbricación e instalación en la vida cotidiana?, ¿En qué momento actúa el arte como dispositivo político y de qué manera?, ¿Está yendo más allá de la ironía? La trayectoria del artista da a entender un sí:

[Büchel] Manipula y explota repetidamente el poder percibido del contrato social y jurídico, subvirtiendo la relación entre artista y público al tiempo que insiste en un papel político más activo para ambos [...] sumergen a su público en escenarios que a menudo son físicamente exigentes y psicológicamente perturbadores [...] En este sentido, sus obras son explícitamente políticas, explorando la inestable relación entre seguridad e internamiento, colocando a los visitantes en los roles brutalmente contradictorios de víctima y voyeur [...] (Hauser & Wirth “en línea”, 2017).

La crítica favorable a “Barca Nostra”, expone

7 Fotografía 1. En la editorial de The Guardian del viernes 17 de mayo, junto al texto “¿Puede algo tan crudo y tan tocado con una catástrofe humana reciente y no digerida realmente tener un papel en una exposición de arte?”.

8 La Agencia Europea para la Guardia de Fronteras y Costas-FRONTEX- “se creó en 2004 para ayudar a los Estados miembros de la UE y a los países asociados a Schengen a proteger las fronteras exteriores del espacio de libre circulación de la UE”. En 2016 fue modernizada. Cuenta con más de 1.600 agentes y “disfruta de reconocimiento como una de las piedras angulares del espacio de libertad, seguridad y justicia de la UE”. Opera veinticuatro horas al día, siete días a la semana (Frontex, 2019).

9 Por su sigla en español: Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN).

como logro la transformación de un -literal- escenario de muerte en una obra de arte, sin dejar de reconocer el riesgo de “mutar un episodio trágico en el centro de atención”, pero amparándose en la coincidencia entre el arte como dispositivo de reflexión y las migraciones provenientes de medio oriente como un fenómeno que justamente requiere ser pensado en su amplitud (Díaz “en línea”, 2019). No solo crítica especializada, también opiniones de lectores que ven en la obra el “nafragio de toda una civilización” (Martínez “en línea”, 2019). Hay una apropiación por parte de quienes disputan las interpretaciones no solo de la instalación en cuestión, sino que también del fenómeno subyacente. Conecta esta intervención con un querer pensar: “Transforma lugares, objetos y arquitecturas de gran relevancia social y política en arte o monumentos para estimular la reflexión y la conversación” (Archipanic “en línea”, 2019).

The Guardian (TG) dedicó su editorial del 17 de mayo de 2019 a esta obra. Escribe desde lo que podría ser un nudo entre un pensamiento europeo arraigado en los movimientos sociales de post-guerra y las posibilidades de observar la realidad migratoria en el Mediterráneo. Büchel no recurre a mediaciones: ausencia de rostros, voces, testimonios, nombres, imágenes. Para TG esta intervención del arte sobre la tragedia no arriba a una suerte de didáctica humanitaria, contrastándola con el trabajo de Jeremy Deller (2009) en “Es lo que es: conversaciones sobre Irak”¹⁰ ¿Estaría Büchel siendo poco cuidadoso al dejar expuesta la responsabilidad-deuda histórica de occidente en la configuración de un orden mundial que desborda el planeta?

¿Qué hace posible que un navío sin más diga todo esto y genere todo lo que genere? La editorial en cuestión recurre a la imagen de un hombre *promedio* haciendo una *selfie*, teniendo como fondo esa armazón que constata la muerte, en las mismas aguas que rodean al Arsenal de Venecia, antiguo astillero, hoy espacio de exhibición. ¿Qué podría hacer un hombre *promedio* con la instalación de Büchel?: abdomen *medianamente* abultado, con una Coca-

Cola de plástico en una mano y el teléfono celular en la otra. Parece sonreír discretamente ¿Victima o *voyeur*? Es el dispositivo para inscribir a la “Barca Nostra” en el arte “perturbador, duro, horripilante”, que, como todo arte, tiene efectos diferentes en los públicos:

Algunos lo han encontrado intensamente desafiante y poderoso: la brutal realidad de ese gran y oxidado casco en el que tantos murieron. Otros han encontrado profundamente inapropiada la idea de exhibir lo que es efectivamente una fosa común como parte del espectáculo del arte contemporáneo mercantilizado (The Guardian “en línea”, 2019).

El nudo entre la añoranza de la lucha social del siglo XX y la evidencia de los cuerpos rescatados-mediada por la pregunta por los desaparecidos- pone en tensión el asunto de la legitimidad de los espacios y las voces autorizadas para hablar de la tragedia humana, llevando el arte -y la reflexión que produce- al terreno de lo moral. ¿Hacen bien o hacen mal Büchel y la bienal? ¿Ha sido un acierto o un error? ¿Está provocando? ¿Solo deja que la barca *hable*? ¿[Co] existen un arte para gozar, uno para sufrir y otro para pensar?

Más allá del mareo y la pulsión ¿Estaríamos asistiendo a un momento más de normalización de la tragedia, es decir, de su incorporación como elemento en la vida cotidiana? Se podría decir que lo realmente inquietante y que es una hipótesis a la que invita este trabajo, es a que se podría trazar una línea de la tragedia no como excepción, sino que como un continuo de “pruritos”, por ejemplo, un tramo desde Guernica de Picasso (1937) hasta la “Barca Nostra”, factible de hilar con la trayectoria de la modernidad y el pensamiento contemporáneo. La catástrofe y el horror de la muerte violenta y masiva es parte de nuestra existencia, se *cuela* en nuestro día a día. Se cree que Barca Nostra da cuenta de un problema colosal, desbordado en sus límites. Dice TG “Parece que el Sr. Büchel pretende que el Barca Nostra se convierta en una intervención desnuda, angustiada y perturbadora” (2019). Pero, a la luz de esto ¿podría ser de otra manera?.

Para nada nuevo es que el arte trascienda lo

10 The Guardian destaca estrategias de diálogo que incluyeron al irakí Esam Pasha. Sitio del proyecto: <http://www.conversationsaboutiraq.org/>

bello, introduciéndose en la tragedia de la carne, de lo humano, en la intersección de la imposibilidad de lo biológico y lo subjetivo, de la negación de la existencia física y sociopolítica. La instalación-performance “Barroco Balcánico” de Marina Abramovic (1997)¹¹, utiliza a la inversa los recursos de Büchel: lo que marea no es la angustia ante la conciencia de *ese* vacío, sino el exceso. Una forma distinta de literalidad. Ir más allá de lo que la vista, el olfato y la propiocepción podrían resistir. La artista *llevó* a los jardines de Venecia una emulación de los *residuos directos* de la tragedia de la guerra de los Balcanes: 6.000 huesos reales de vaca, cuya sangre y carne son meticulosamente limpiados por ella. El público horrorizado y conmovido ante el hedor de estos restos y la bata blanca ensangrentada de Abramovic, mientras ella no para de restregar, enrostrando “la incapacidad para limpiarnos verdaderamente de los actos de guerra” (Phaidon Press, 2019, p. 586).

3. Catástrofe, horror y tragedia en la vida cotidiana: conmoción. Olvido.



Fotografía 2¹²

El arte ingresa en la política para estimular otras maneras de pensar. No se le pide responsabilidad sobre los asuntos políticos, sino reaccionar frente al agotamiento de la política. Como una metáfora de literalidad brutal, sitúa la crisis más allá de la regulación de la migración, en el paradigma de lo humano:

BARCA NOSTRA es una inversión de un Caballo de Troya en la continua batalla de las estrategias políticas contemporáneas en la que el barco de aquellos que fueron literalmente encarcelados dentro de él como carga humana se convierte en *pars pro toto* para la continua crisis migratoria y el naufragio político y cultural del que todos somos parte (ArchiPanic “en línea”, 2019).

La conferencia de Josep Esquirol (2016) sobre la condición humana como océano o desierto parte con un acertijo que versa: “¿qué hay que hacer para que una gota de agua no se seque?: dejarla caer al mar”. La condición humana dista de ser una “experiencia oceánica”: integración, inmersión, totalidad, Eternidad. Remite más bien a la experiencia de “desierto”: multiplicidad de singularidades, intemperie, Finitud.

En tiempos de redes sociales, la tragedia cruza nuestra cotidianeidad, colándose entre *influencers* y la exposición de lo común revestido de extraordinario. Entre noticias nimias y publicidad haciendo un mismo género¹³. Peticiones para salvar lo vivo

13 Títulos de avisos que aparecen junto a las notas sobre el naufragio de Lampedusa (2015), la muerte de Alan Kurdi, la guerra en Siria y la situación de los solicitantes de asilo en Europa (2015): “¿Aún no conoces los beneficios que Cabify ofrece?”, “Viaja con la app de movilidad de Europa y Latinoamérica que...” “Lotería de EE.UU ahora disponible en Chile”, “Inglés sin gramática...” “Dos sitios de citas que realmente funcionan en Santiago”, “Foto de Shakira sin maquillaje...”, “Cuando el colon está mal, todo está mal...”, “Estos lentes de conducción nocturna son el mejor invento de 2019”. “Foto de Nicole Kidman sin maquillaje confirma los rumores...”, “El traductor instantáneo es un éxito rotundo en nuestro país, la idea...”, “Esta invención japonesa te permite hablar 43 idiomas...”, “Un perro de caza mestizo ataca y mata a un yorkshire terrier en el parque Europa”, “¡Hay un hombre grande, desnudo y peludo en mi cama!”, “Alerta por listeriosis: todo lo que quieres saber sobre esta infección”, “Jennifer López, demandada en Egipto por actuar desnuda”.

11 La performance se expuso en el Pabellón Internacional de Italia, ante la negativa de Serbia y la de Montenegro. Como “artista nómada” se adjudicó el León de Oro.

12 Fotografía 2. © Barca Nostra en ArchiPanic, 2019.

en el planeta, en tanto representación de lo ajeno amenazante. Darle *click* a la evocación de una realidad desgarradora, como parte del repertorio de acción de una cibernauta.

El perfil de Facebook de Historia del Arte de la *James Madison University* compartió el 29 de enero de 2016 la ilustración “Guernica del Egeo”, con el texto: “En 1937, el pintor español Pablo Picasso expresó su desprecio por el fascismo y el régimen franquista pintando Guernica. En 2015, el dibujante búlgaro Jovcho Savov muestra en la ilustración *Aegean Guernica* los cuerpos ahogados de muchos refugiados en el Egeo” (Art History, James Madison University “en línea”, 2016). Otras prácticas artísticas también impulsaron un cuestionamiento sobre las políticas migratorias de la UE (así como al modelo de expansión colonial e imperial que sentó las bases de la pobreza y la inestabilidad en los países de emigración). Pone estas políticas al nivel de las del fascismo: aniquilamiento de la vida, el exilio, desarraigo y el sufrimiento humano (sin evidencia estadística para citar).

El 02 de febrero de ese año, esa obra es parte de una columna sobre una sensibilización a causa de los naufragios de 2015: “Los voluntarios están prestando su tiempo, las celebridades utilizan su fama, mientras que otros donan dinero. La gente de todas partes -incluyendo a los artistas- están mostrando su solidaridad con la crisis de los refugiados y están tratando de concientizar sobre el sufrimiento humano que está ocurriendo en el Mar Egeo”. (Pappas “en línea”, 2016). Ai Wei Wei posando para Rohit Chawla¹⁴, como una representación de Alan Kurdi, niño Sirio que en septiembre de ese trágico 2015 aparece muerto en la playa de Bodrum, centro de turismo y náutica: “La muerte de un niño es una afrenta, un grito de la vida contra la muerte [...] Un niño muerto en la playa, buscando refugio en el mundo, huyendo de la guerra, escapando del cruel sonido de las armas y también del hambre” (Cruz “en línea”, 2015).

14 El texto de la página de R. Chawla que acompaña obra con Ai Wei Wei, relaciona la provocación con el descubrimiento: “Es tarea del artista y del fotógrafo provocar ideas, provocar estética, forma de comportarse, de lo contrario no es relevante []”. Disponible en <https://www.rohitchawlaphtography.com/portfolio-item/artists/>

Son dos las fotografías que dieron la vuelta al mundo: la primera, el cuerpo sin vida del niño, boca abajo, solo ante el *desierto* de una playa vacía- la *nuda vida*¹⁵, extinta. La segunda, en brazos de un uniformado-la asistencia a la muerte. Cuelgan sus brazos y piernas. Sus pequeños pies, aún puestos los zapatos. Los cuestionamientos ante el gesto de quien lo tiene en sus manos: “Fue el mundo el que no lo pudo salvar [...] el mundo se lo ha quitado todo”. Viajaba con su madre, padre y hermano. Entrevistas de su tía¹⁶, clarificaron la inexactitud de la información base de nuestras conmociones: imprecisiones en el nombre y la edad. La omisión de que iba con su hermano, Ghalib, solo un par de años mayor, cuya muerte no fue masivamente llorada. Murieron junto a su madre (Mascia “en línea”, 2018).

Una opinión pública indignada, que instaba a restablecer las operaciones de rescate en el Mediterráneo (Reuters “en línea”, 2016). Coexiste con aquellas que abogan por el cierre de fronteras: padres de familia, *sujetos comunes* con miedo a perder su empleo, que recuerdan a los de la banalidad del mal de Hannah Arendt.

Un ejercicio extendido demandaría la exploración de los conceptos *catástrofe*, *horror*, *tragedia* y *desastre*. Por ahora, una mera enunciación de por qué se utilizan como partes de un mismo conjunto. La palabra *catástrofe* tiene su raíz en el latín tardío *catastrōphe*, proveniente del griego *καταστροφή katastrōphḗ* y *καταστρέφειν katastréphein* significando ‘abatir, destruir’. En español cuenta con cuatro acepciones, interesando dos: “suceso que produce gran destrucción o daño” y “desenlace de una obra dramática” (Real Academia Española [RAE], 2019). En este último caso, se trata de la vida misma e invita a ver la idea de desenlace dramático en el pensamiento contemporáneo.

15 Hace alusión al concepto que Agamben (2013) toma del derecho romano antiguo, que en grandes términos es la vida del *homo sacer*, aquella a la que cualquiera puede dar muerte, siendo a la vez insaclicable.

16 Tima y Abdullah Kurdi, en 2016 crearon una fundación de ayuda humanitaria para niños víctima de la guerra. <http://www.kurdifoundation.com/our-story/>. En 2018 Tima Kurdi lanzó el libro *Un niño en la playa*.

Tragedia, derivada del latín, *tragoedia*, y este del griego *τραγωδία tragōidia*. Remonta al género teatral de la Grecia antigua, cuyos temas eran “el sufrimiento, la muerte y las peripecias dolorosas de la vida humana, con un final funesto y que mueve a la compasión o al espanto” (RAE, 2019). En su referencia a lo factual: “situación o suceso luctuoso y lamentable que afecta a personas o sociedades humanas” (RAE, 2019).

Horror, proveniente del latín *horror*, *-ōris*, interesa en sus acepciones de “sentimiento intenso causado por algo terrible y espantoso” y como “atrocidad, monstruosidad, enormidad” (RAE, 2019). Es decir, como algo que desborda la existencia y posibilidades de subjetividad, pero que, para interés de este trabajo, está en ella, hace parte de.

Finalmente, se tiene que *desastre*, concepto occidental relacionado con los anteriores: “desgracia grande, suceso infeliz y lamentable” y “cosa de calidad, resultado, organización, aspecto u otras características muy malas” (RAE, 2019). E.g: *la modernidad devino desastre*.

Las definiciones se intersectan en su capacidad de conmover y en su connotación con desenlace negativo. El asunto que se quiere rescatar es que, si bien la referencia de “Barca Nostra” es a sucesos que remecen en estos términos, ellos no interrumpen ni transforman significativamente la cotidianeidad, ni la trayectoria del fenómeno. Excepcionalmente, solo algunos *marcan un antes y un después*, comprometiendo el porvenir con agendas bélicas en la exterioridad y sentando amenazas latentes al interior, como el 11S. Pero no todas llegan a configurarse como acontecimiento de este alcance.

A diferencia de otros trabajos de reacción inmediata de la comunidad de las artes, el aparataje para la instalación la ha hecho posible cuatro años después. Varias constantes pese al lamento. Es más, se ha *fortalecido institucionalmente* la agencia de control del espacio marítimo y las estadísticas de muertes masivas no han cesado. Büchel deja en evidencia cómo la tragedia de Lampedusa se incorpora en un presente, y pese al espanto, no hay un *nunca más*.

“Barca Nostra” corresponde a los restos del barco pesquero que zarpó de Libia atiborrado de personas

que solicitaban asilo. Conocido como el “más grave naufragio del que se haya tenido conocimiento”, del que sobrevivieron solo 28 personas que testimoniaron que iban 5 de ellas por metro cuadrado, en un barco con capacidad para 15. Los cuerpos no han podido ser retornados a sus familias¹⁷. A junio de 2016, solo se habían recuperado 118: “Se estima que otros cientos se encuentran atrapados bajo la cubierta, donde los inmigrantes fueron encerrados” (Reuters “en línea”, 2016).

Traerlo a la superficie desde una profundidad de 370 metros costó millones de euros y tomó más de un año (Rai “en línea”, 2019), teniendo por destino una base de la OTAN¹⁸. Su emplazamiento en la bienal es una operación que precisó respaldo gubernamental (Sicilia y Augusta) y del Comité 18 de abril de 2015. La intensa y efímera presión social logra un gesto político, que Büchel extiende en un ingente llamado a la reflexión.

La conmoción no logra cristalizarse como motor de cambios. Pero da posibilidad a la “Barca Nostra”. En los albores de esta década, Hessel (2011) llamó a los jóvenes a indignarse, para salvar los logros democráticos ante el desgarramiento de la segunda guerra mundial. Difícil cruzada: las condiciones para pensar (se) y sentir han mutado. De la acción política que logró cesar la guerra de Vietnam en 1975 a la acción humanitaria como una excepción externalizada que a la larga se normaliza: una reacción institucionalizada al riesgo de catástrofe y al desastre consumado. Ese esperable entrar y salir de sucesos que hacen emerger problemas que nos sobrepasan como humanidad. Establecida en algunos territorios de algunas partes del mundo, entorno a determinados conflictos, atendiendo a algunas “vidas superfluas” y no a otras. Definidos los perfiles e itinerarios de formación de *los cooperantes*, así como objetivados *los asistidos*. Siempre la apelación a lo humano llama a horizontalizar este tipo de políticas, a desnudarla de su rigidez burocrático-elitista. Entender que se

17 A más de un año del hundimiento, se anunciaba la recuperación de cuerpos y procedimientos de identificación por parte de los servicios de emergencia (Reuters 29-06-2016).

18 Pontile Marina Militare di Melilli, en Sicilia. El destino dado a un año y dos meses de la tragedia fue el puerto de Augusta.

trata de la vida. Evidenciar, para luego renunciar a la herencia colonialista y sus derivadas de la caridad. Pensar en esa dicotomía destrucción-salvación ¿Qué es lo que ha llegado a hacer necesaria la ayuda humanitaria? ¿Por qué tiene sentido para quienes desarrollan su vida *en* una crisis de esta naturaleza?

¿Podría verse la evocada indignación en la acción humanitaria? Habría un desplazamiento del compromiso político romántico del siglo XX hacia lo humanitario en las guerras contemporáneas (Fassin, 2016). En las operaciones de rescate en el mar por ONGs que lidian con la persecución legal, podría estudiarse si este cuestionamiento del orden desde ese lugar se encamina a una “repolitización del mundo” (2018) antes que a la reproducción de un modelo estandarizado de asistencia global.

La crisis del Estado de Bienestar redundaría en individualidades disociadas, afligidas entre el miedo a perder el espacio con sus condiciones de existencia y la rabia contra el sistema que incluye despojando, ante la amenaza de exclusión. La indiferencia como fuente de pérdida de “uno de los componentes esenciales que forman al hombre”. Las generaciones mayores temen por la evaporación de sus luchas y advierten: “les deseo [...] que tengan su motivo de indignación [...] Cuando algo te indigna, como a mí me indignó el nazismo, te conviertes en alguien militante, fuerte y comprometido. Pasas a formar parte de esa corriente de la historia, y la gran corriente debe seguir gracias a cada uno [...]” (Hessel, 2011, p. 26).

El “síndrome de Nagasaki” de Günter Anders, nos advierte que “lo hecho una vez puede repetirse muchas veces con pruritos cada vez más débiles”, dando a “cada caso sucesivo, mayor naturalidad e informalidad, y menos deliberaciones o motivos”. Otorga posibilidad y probabilidad a la reiteración de las atrocidades: “a medida que disminuyen las chances de ganar la batalla para evitarlas y aumentan las de perderla” (Bauman, 2011, p. 192). En ausencia de esta indignación, la pulsión de la conmoción desenlaza en indiferencia, enrostrando la tragedia cotidiana de la modernidad en crisis: hacer acto de presencia y dar paso al dejar morir. Los horizontes de compromiso militante con un nunca más se diluyen: nos adaptamos a una diná-

mica efímera de empatía con el sufrimiento ajeno. Se vuelve necesaria una “Barca Nostra” en el panorama visual y su emplazamiento, a lo menos en el catálogo de la bienal y archivos de prensa. Una obra icónica enlazada a la catástrofe, como otra coordenada del mapa humanitario contemporáneo.

La crónica contenedora de relatos en torno al primer naufragio por migración en costas españolas, constata una actitud inicial de los lugareños a prestar auxilio, desistiendo luego paulatinamente:

Entonces había pescadores que llevaban tiempo diciendo que estaban viendo cadáveres flotando en medio del Estrecho. Pero nunca habían llegado a la costa. Ese suceso despertó la solidaridad de la gente, que a partir de entonces se lanzaba a las playas para ayudar a los inmigrantes que llegaban (De la Cal “en línea”, 2018).

Para Bauman, comprometerse es algo que ha dejado atrás la modernidad líquida (2010, 2012, 2013). El actual “sujeto de consumo” vive rápidamente, experimenta apego temporal a relaciones e identidades superfluas. Tima Kurdi ilustra cómo un dolor, luego de haberse hecho global, con el tiempo es desplazado por otros asuntos. Narró la explotación laboral y tratos que encontró su hermano al arribar a Turquía, habiendo el mundo llorado la culpa de la muerte de su hijo menor. En tierra, no tuvo el trato de una vida digna de asistencia:

Han pasado ya tres años desde aquel 2 de septiembre sin que nada haya realmente cambiado en su opinión. Aunque está convencida de que la fotografía de Alan conmovió al mundo entero e hizo que la clase política reaccionara, asegura que eso solo fue momentáneo. “A los pocos meses habíamos vuelto a caer en el olvido” (Mascia “en línea”, 2018).

En un nudo ciego yace un debate entre lo ontológico, lo ético y lo fáctico: ¿Qué es un ser humano?, ¿Cómo debe ser, qué debe hacer?, ¿Cómo trata y es realmente tratado? Entre la añoranza del humanista y la sensación de estar frente a la transmisión de la

catástrofe de la humanidad. Algo ocurre con la razón humanitaria y Fassin lo advierte en la “dualidad emocional de la empatía”, ante el sufrimiento: “[...] ver la exposición iconográfica de los cuerpos raquíuticos y las miradas implorantes en las campañas de ayuda a las poblaciones del tercer mundo para comprobar la permanencia de esta doble valencia del sufrimiento que indigna y al mismo tiempo atrae” (2016, p. 369).

En esta lógica, algunas vidas tendrían relevancia mientras sean observables en el mar. Para ser rescatadas, luego desplazadas. Para presionar porque se rescate. Para pedir que no pase más y volver a llorarle al mes siguiente. Las noticias aportan una lectura incompleta, algo queda faltando: voces, rostros, datos imprecisos, rectificados, cuerpos. El llanto de madres desoladas, que no remite a quiénes son, si son *alguien* o meramente, la representación de un *algo*: la crisis. En el segundo 49 del video “Imágenes conmovedoras del cuerpo de un niño sirio, símbolo de la crisis de Europa”, un padre grita exacerbado en medio de la multitud: “Imagínense en nuestro lugar: ustedes son humanos, nosotros somos humanos, ustedes tienen niños, nosotros tenemos niños”. 1.178.819 visualizaciones (NBC “en línea”, 2015) En alguna parte falta el subtítulo: *el horror de personas corrientes*, privadas de sus rutinas, ritos y apegos. Opera como advertencia de que el horror-*algo*- podría colarse en la vida cotidiana – a través de *alguien*; de que la necesidad de supervivencia *venga* a colonizar nuestras existencias. Desde la objetivación de los sujetos como víctimas (vidas migrantes, solicitantes de asilo), se instala la idea de que estas *entidades* arrastran su tragedia, como *vectores* de conflictos. Barca Nostra expone lo que se ha llamado “la crisis de los refugiados en Europa”. Empero, en el Mediterráneo vienen sucediendo naufragios desde hace ya tres décadas¹⁹, muertes que no son

19 Las fotografías de Ildelfonso Sena dan cuenta del primer naufragio de una patera, el 01 de noviembre de 1988 en la playa de los Lances, Tarija. Murieron 18 personas, aparecieron 9 cadáveres. Solo hubo 5 sobrevivientes, arrestados y deportados *ipso facto* a Marruecos. Uno de ellos cuenta cuando se produce la diferencia entre vivir y morir: “la primera vez íbamos como 20 hombres más el señor mayor al que le habíamos pagado y que se sabía el camino. Estábamos casi tocando la playa cuando nos íbamos a bajar y la barca volcó por el fuerte viento y el peso

privativas de guerras, ni de campos de refugiados²⁰. Habría existido un tiempo para madurar, reinventar la tragedia. Olvidarla, ignorarla, convivir con ella. Sufrirla y luego dejarla, para que vuelva a suceder.

¿Por qué el espectro de posibilidades puede ir desde dejar morir (impedir el libre paso deliberado o denegar asistencia)²¹, hasta subirse a un barco en recate de esas vidas? El problema-hoy- es cuando los gobiernos desisten de la segunda, instalándose en la primera²². O antes, en el poder de las élites para establecer economías sustentadas en guerras, donde la tragedia en el océano es una “externalidad” ¿De qué magnitudes son aquello de lo que se huye y lo que se anhela para entregarse a este azar de la *nuda* vida? A la larga, el problema es el pensamiento moderno.

2019, misma costa, mismo mar, 107 vidas resistiendo al naufragio. El Barco «Open Arms» varado por una veintena de días a 800 metros de Lampedusa. España pretende llevar el barco hasta Mallorca, lo cual significa 5 días más en el mar. Tan cerca, tan lejos. *El País* publica en su canal de *youtube* “Directo: Open Arms. Diez personas se lanzan al mar”. Un video con 7.847 visualizaciones, 68 *likes* y 40 *dislikes*. Solo una cámara frente a la embarcación. Se acerca, se aleja. Se escucha el mar, el sol se refleja en las olas. ¿*Reality show* o testimonio? El “chat destacado” con opiniones en contra y a favor: “[...] estaba tardando en salir la palabra

de nuestros cuerpos [...] los que no sabían nadar se ahogaron”. En la última década habrían fallecido más de 6.000 personas, desapareciendo 12.000 en el intento de llegar a España (De la Cal, 2018). Cada país tiene una zona de búsqueda y rescate.

20 Se desiste de someter las razones de migrar a una suerte de *test de legitimidad*: “Aquí no teníamos nada. Y en los televisores sintonizábamos Televisión Española. Veíamos esos programas donde salían chicas guapas, buenos coches, casas grandes, y la gente parecía feliz. Era como un sueño y estaba aquí al lado, por eso no nos importaba jugarlo la vida para conseguirlo”. (Ibid).

21 En julio la ONG *Proactiva Open Arms* protestó en Estrasburgo contra la política de puertos cerrados, asociada a la muerte de 1.151 personas y a la criminalización de los barcos de ayuda humanitaria (Maroto, 2019).

22 Según cuenta la capitana del Open Arms, Italia promovió en 2013 la operación de rescate *Mare Nostrum*, desertando luego por falta de apoyo de la Unión Europea. En menos de 5 años pasó de la acción humanitaria, a la criminalización de las ONGs, formalizándolas por tráfico de personas, entre otros cargos: “[...] Éramos 12 barcos en el 2016 y ahora somos 4, por miedo”. (Vásquez, 2018).

facha...”, “todos los conguitos a su país”, “Francia, Italia, España...etc...robando sus recursos”²³. Por un momento, tema del verano. ¿Víctimas o *voyeurs*?

4. Sobre las víctimas: ¿vidas o sujetos?

Hoy es 19 de agosto, significa que llevamos 18 días aquí, con toda la gente a bordo. Después de todo lo que le ha pasado a cada uno [...] Después de haber pasado por Libia, por todas las aberraciones y salvajadas que les han hecho ahí. Después de arriesgar sus vidas en una barca en el medio del mar. Después, llevamos ya 19 días aquí a bordo. Ha pasado de todo: hemos pasado mala mar, hemos pasado evacuaciones, mareos. Hemos pasado crisis de ansiedad, de pánico. Ayer la gente se ha tirado al agua, es pura necesidad, desesperación. ¿Qué más? ¿Qué más queréis que pase? ¿Qué más puede pasar? Ahora apelo simplemente a nivel humano, ahora no estoy hablando del nivel legal. Estoy hablando del nivel humano: todas estas personas tienen que ser desembarcadas en el puerto seguro más cercano es que eso de allí [su brazo tatuado apunta a las costas de Lampedusa]: 800 metros.

De verdad después de 19 días ¿vais a pedir que hagamos cinco días más de navegación, con toda la gente a bordo, con lo que pueda suponer? Ahora apelo a lo humano, a la humanidad de todos vosotros. No podemos estar cinco días más, tienen que bajar a tierra. Son personas (Montes, 2019)

El mar de “Barca Nostra” en su distancia con la metáfora de la experiencia oceánica, se devela como escenario de la violencia política sobre ciudadanos de naciones que hasta hace no tanto eran colonias. Siguiendo a Bauman (2011, 2012) aparece como el “vertedero” donde encallan vidas no deseadas por occidente para ser ahí vividas. Vidas que no pueden constituirse como sujeto de consumo de la modernidad líquida, deviniendo superfluas, residuales.

23 Canal de Youtube de El País, <https://www.youtube.com/watch?v=jRRvWBnrgo> consultado en 20-08-2019.

La instalación de Büchel provoca la pregunta del por qué algunas vidas se enuncian dignas de ser rescatadas/asistidas en el mar, cuando se les ha negado ser en el espacio europeo, ya sea con el rechazo de solicitudes de visa, o indirectamente, desde la imposibilidad de una trayectoria asociada a condiciones de autorización para *cabere* en la *migración ordenada*. De la misma manera, el por qué el desenlace trágico de esas vidas puede ser llorado, no así la constricción de estas existencias por la igualdad. ¿Por qué la excepcionalidad es lo que se normaliza?

Quedará pendiente una debida discusión sobre los conceptos *vida migrante*, *sujeto* y *persona*. Por ahora se insiste en cómo la experiencia, los hechos, parecen frustrar el forjarse como sujeto, el tener una historia de vida. Las muertes se cuentan en “solicitantes de asilo”, en “refugiados”, en “migrantes”, nacionalidades y no en personas, como reviviendo la distinción clásica entre *bios* y *zoe*²⁴. Es decir, algunas personas, en su experiencia de migración pueden llegar a ser *alguien*, interpretar un rol en la sociedad de destino. Otras, son tratadas como *algo*. Debate extenso, que por ahora quedará como una invitación.

Butler, parte su explicación de la *vida precaria*, del que toda vida debe ser aprehendida en cuanto tal. En sus términos, se podría sostener que la vida de estas personas que se arriesga en el mar, no estaría siendo reconocida por el reconocimiento: “hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos y hay «vidas» tratadas como si no lo fueran” (2010). La extensión no permite ahondar en lo normativo y la producción del sujeto, que en esta autora lleva a una ontología con contingencia histórica, pero se advierte que ahí hay una clave interpretativa fundamental.

Esto para hacer mención a Bauman y las vidas superfluas como víctimas colaterales de las consecuencias humanas de la globalización (2010, 2011,

24 Agamben (2013), recupera dos conceptos de la Grecia antigua, alusivos a la palabra *vida*: *zoe*, como el “simple hecho de vivir, común a los seres vivos”, siendo la vida natural excluida de la *polis* y *bíos*, en tanto “la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”. (p. 9).

2012). Situado en lo fáctico, en la experiencia objetiva de las posibilidades de existencia jerarquizadas a las que accede la humanidad, desde la idea de *homo hierarchicus* y donde la condición humana está supeditada a las dinámicas de funcionamiento de la modernidad líquida, propone “la aguda crisis de la industria de destrucción de residuos humanos” (2012, p. 94).

En ello es crucial comprender el rol de la separación producto-desecho. También la mención al concepto de “sobrepoblación” de Maltus, rechazado por el pensamiento moderno desde sus nociones de poder y progreso, en un momento previo a la conformación de las colonias en América y Oceanía, cuando desde Europa se expulsa a todo aquel disfuncional al objetivo de productividad y a la resolución del problema de la escasez. Hombres y mujeres residuales que, de la mano del genocidio, vienen a forjar los derroteros del que comenzaba a gestarse como “tercer mundo”: los graneros, los yacimientos y proveedores energéticos del “primer mundo”, llevando de vuelta *una* solución al problema de la escasez. El modelo de desarrollo pasa a suponer un cuerpo periférico al cual consumir. Empero, siguiendo a Bauman, con la globalización de la modernidad, el planeta pierde esos “desagües” de evacuación de residuos de todo tipo. Es más, ahora esos territorios que la modernidad veía como vacíos generan sus propios desechos. La barca se les hace “nostra”:

Para los “seres superfluos”, expulsados ahora en las regiones del planeta que se han montado recientemente en el gran camión de la modernidad, o que han caído debajo de él, jamás existieron esos desagües. En las sociedades llamadas “premodernas”, libres del problema de los residuos, tanto humanos como no humanos, tales desagües no eran necesarios. Como un efecto de esa obstrucción o no provisión de desagües externos, las sociedades vuelven cada vez más contra sí mismas el filo de las prácticas excluyentes [...] cualquier asimetría de fronteras se vuelve firmemente en contra de los recién llegados a la familia de los modernos [...] A quienes llegan tarde a la modernidad se

les deja que busquen una solución local a un problema causado globalmente, aunque con escasas posibilidades de éxito (Bauman, 2012, p. 95-96).

Violenta asumir que las personas que migran en estas condiciones fuesen residuos humanos. Que solo portan su vida, expresada en un cuerpo vivo. Incluso desde un sesgo económico, se podría alegar desde las teorías de codesarrollo. Tima Kurdi pagó 5.000 dólares por el viaje de sus familiares, tres de ellos muertos. Ese dinero, cuando se ha sobrevivido, es pagado a través de empleos precarios, como los que describe Sassen en “Los espectros de la globalización”. Eso estaría en el marco de lo que Bauman llama “reciclaje”. Además de pensar en categorías para aprehender la vida humana, que vayan más allá de su factibilidad de ser contabilizadas en el PIB, interesa el cómo los hechos exponen una concepción y tratamiento de la vida de quienes migran cruzando así el mediterráneo. Dentro de las “víctimas humanas de la victoria del progreso económico a escala planetaria” (2012, p. 85) ubica y diferencia a quienes huirían de la guerra, respecto de quienes lo hacen de la desigualdad o miseria:

La única diferencia entre las dos clases de “humanos residuales” estriba en que, mientras los solicitantes de asilo tienden a ser los productos de sucesivas entregas de celo puesto en el diseño y la construcción del orden, los inmigrantes económicos constituyen un subproducto de la modernización económica, que [...] ha abarcado a estas alturas la totalidad del planeta. Los orígenes de ambos géneros de “residuos humanos” son hoy globales [...] apenas debería sorprendernos la vertiginosa búsqueda de respuestas localmente manejables al desafío global de la eliminación y/o reciclaje de residuos (Bauman, 2012, p. 81).

Las posibilidades del *homo hierarchicus*: insertarse en el sistema, reciclarse o ser desechado como residuo. Trae una reminiscencia a lecciones escolares: *los seres vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren*. El pensamiento moderno atrapado en su

jaula decimonónica. El asunto es cuando llega a la idea del orden y la criminalización de los solicitantes de asilo: las cárceles como vertederos.

Personas sea en tierra, sea en mar. ¿Qué debe pasar para que un *inmigrante de patera* sea considerado persona? ¿Qué formas toma la violencia política en mar y en tierra? Lo fáctico antes que refutar la idea al *homo hierarchicus*, parece afirmarlo.

Finalmente, cabe hacer una mención por los cuerpos sin encontrar y/o identificar y cómo la ayuda puede también degradar. La humillación, la deshonra y el olvido como contracara de la asistencia. En la entrevista conmemorativa del primer naufragio, el periodista pide una foto de rigor a su interlocutor y este se opone: “No puedo. Que salga mi cara sería una vergüenza y humillación para mi familia”. (De la Cal “en línea”, 2018). El mismo reportaje recuerda a esos primeros ocho cadáveres enterrados en una fosa común en el campo del Santo Cristo de las Ánimas de Tarifa. Ninguno fue identificado, como otras cuarenta tumbas del cementerio local. Ser un “papeles mojados” es una tragedia de escala múltiple, de ahí la importancia de insistir en la subjetividad, independientemente del destino que tengan *la vida* o *la muerte* de quienes sean arrojados al mar.

Conclusión

“Barca Nostra” contribuye a la constatación de que la política ya no puede pensar sola. La necesidad de resignificar nuestras fuentes de pensamiento tiene un radio más amplio que el de la comunidad de las artes y los ámbitos de toma de decisiones. Puede agotarse la política, mas, no la reflexión y la capacidad de crear.

Hacer arte de la tragedia es ir más allá de la crueldad y de la política: es pensarnos a partir de lo que nos está pasando desde hace *mucho* y que cada vez que se puede, se recrea como un acontecimiento único. Tomar conciencia de ello es salir de los momentos de alarmismo, de la emotividad momentánea, sumergirnos en la fragilidad de nuestros vínculos como una antesala de un dejar morir. Las aguas están revueltas y justamente el trabajo de Büchel puede ser pretexto para analizar las categorías ontológicas, éticas y cómo estas se presentan

en la enunciación y despliegue de las políticas. Despejar y enriquecer nuestro ámbito de visión tomaría más esfuerzo y tiempo del que pareciera. La bienal tiene la posibilidad de generar conexiones desde el espacio mismo de la tragedia, sentando un espacio de memoria de envergadura global sobre la *nuda vida* de cualquier humano, en cualquier desierto, en cualquier mar.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- ArchiPanic (2019). Barca Nostra: the mediterranean's dead liest migrants hipwreck i son display at the Venice Biennale. En *Archipanic*. Recuperado de: <https://www.archipanic.com/barca-nostra/>.
- Art History, James Madison University (2016). Aegean Guernica. [Facebook]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/305248376290286/posts/aegean-guernica-in-1937-the-spanish-painter-pablo-picasso-expressed-his-detestat/573048852843569/>
- Bauman, Z. (2017). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2010). *La Globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Coehlo, Godschalk (1999). Balkan Baroque [video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=gbswpr7ibBA>
- Cruz, J. (2015). Un niño es el mundo entero. La muerte de un niño huyendo de la guerra es una afrenta, un grito de vida contra la muerte. En *El País* [04-09-2015]. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2015/09/02/actualidad/1441216415_550941.html
- De la Cal (2018). 30 años después ponemos nombres e historia a los supervivientes de la primera patera: Mohamed, Ahmed, Essadek y Youssef. En *El Mundo* [01-11-2018]. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/cronica/2018/11/01/5bd5bc69ca4741cb108b45ee.html>
- Díaz, P. (2019). Barca Nostra, la tragedia hecha arte. En *Luster*. Recuperado de: <http://www.lustermagazine.com/barca-nostra-la-tragedia-hecha-arte/>
- Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: una historia moral de tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Frontex (2019) «¿Qué es Frontex?». En *European Border and Coast Guard Agency*. Recuperado de: <https://frontex.europa.eu/es/sobre-nosotros/-que-es-frontex/>
- Fundación Juan March (2016). Josep Maria Esquirol: la condición humana ¿océano o desierto?. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ndZ1VGmu-ko>
- Gutiérrez, I. (2018). La jefa de misión del Open Arms investigada en Italia: “Solo quieren echarnos, que nos vayamos por miedo”. En *Eldiario.es* [08-06-2018]. Recuperado de: https://www.eldiario.es/desalambre/Open-Arms-investigada-Italia-Solo_0_780072970.html
- Hauser&Wirth (2017). Christoph Büchel. Biography. En Hauser&Wirth, Artists. Recuperado de: <https://www.hauserwirth.com/artists/2779-christoph-buchel>
- Hessel, S. (2011). ¡Indignate! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección política. Barcelona: Ediciones Destino.
- Martínez, L. (2019). “Barca ‘nostra’”. En *El País* [14-05-2019]. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2019/05/13/opinion/1557757827_016846.html
- Maroto, M. (2019). “Anabel Montes, jefa de misión de Proactiva Open Arms: No vamos a dejar que ganen otra vez los mismos, ahora no, porque lo estamos haciendo bien”. En *Eldiario.es* [02-07-2019], Recuperado de: https://www.eldiario.es/internacional/Anabel-Montes-Proactiva_0_916209290.html
- Mascia, C. (2018). “Guerra en Siria. Cargaré toda mi vida con la muerte de Alan. Tima Kurdi, la tía del niño sirio que fue hallado muerto en una playa turca en 2015, recuerda en un libro la tragedia”. En *El País* [03-09-2018]. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/08/31/actualidad/1535727930_512389.html
- Montes, A. (2019, Agosto 20). El vídeo desde cubierta del Open Arms de la jefa de la misión: “Apelo a lo humano, no podemos estar cinco días más”. [Archivo de video]. En *La Vanguardia*. Recuperado de: <https://www.lavanguardia.com/politica/20190820/464181796372/open-arms-video-inmigrantes-anabel-montes-video-seo-ext.html>
- Nancy, J. (2014). ¿Un sujeto?. Buenos Aires: La Cebra.
- NBC News (2015): “Stirring Images of Syrian Boy’s Body Now Symbol of Europe’s Crisis” [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=286cPY8BiwI
- Levene, D. (2019). The Guardian view on the Venice Biennale’s migrant boat: pushing the limits of art. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/17/the-guardian-view-on-the-venice-biennale-migrant-boat-pushing-the-limits-of-art>
- Pappas, G. (2016). “Guernica Transformed: A Bulgarian Cartoonist Transforms Picasso’s Classic to Raise Awareness of Refugee Suffering”. En *pappaspost* [02-02-2016]. Recuperado de: <https://www.pappaspost.com/guernica-transformed-a-bulgarian-cartoonist-transforms-picassos-classic-to-raise-awareness-of-refugee-suffering/>
- Phaidon (2019). *30.000 years of art. The Story of Human Creativity across Time & Space*. Londres: Phaidon.
- Rai (2019). “Barca Nostra, ilrelittodiventato opera d’arte” [Archivo de video]. En *L’Approdo* [01-07-2019]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=A4WZhJfbBS0>
- Real Academia Española [RAE], (2019). Definición. Edición Tricentenario. Rae.es. Recuperado de: <https://dle.rae.es/>
- Reuters (2016). “Italia eleva a 800 el número de muertos en el naufragio frente a Lampedusa en abril de 2015”. En *ABC Internacional* [29-06-2019]. Recuperado de: https://www.abc.es/internacional/abci-italia-eleva-800-numero-muertos-naufragio-frente-lampedusa-abril-2015-201606291400_noticia.html
- Savov, J. (2015). “Aegean Guernica”. En *Repensar Guernica*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Recuperado de: <https://guernica.museoreinasofia.es/documentos/apropiaciones/jovcho-savov-5506/apropiaciones/rudolf-baranik-5474>
- The Guardian (2019). “The Guardian view on the Venice Biennale’s migrant boat: pushing the limits of art”. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/17/the-guardian-view-on-the-venice-biennale-migrant-boat-pushing-the-limits-of-art>
- Vásquez, D. (2018). “Anabel Montes, de Proactiva Open Arms: “En Italia ven como un triunfo haber conseguido que el Aquarius no entre”. En *La Voz de Galicia* [17-06-2018]. Recuperado de: https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/internacional/2018/06/17/italia-ven-triunfo-haber-conseguido-aquarius-/0003_201806G17P25993.htm

¿CRUELDAD O LIBERTAD? TRES APROXIMACIONES CRÍTICAS A LA CONDICIÓN CRUEL

CRUELTY OR FREEDOM? THREE CRITICAL APPROACHES TO THE CRUEL CONDITION

DAVID ÁLVAREZ MUÑOZ¹

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo cuestionar la reducción del fenómeno de la crueldad a los crímenes realizados por regímenes totalitarios, tal como se entiende desde el paradigma de Derechos Humanos. Con ello, el artículo problematiza la crueldad como un hecho de la cultura, susceptible de integrar al liberalismo. Así, considerando que la voluntad de hacer sufrir no es excluyente de la razón, proponemos analizar cómo es que un discurso de violencia extrema se vuelve posible, razonado y coherente a un marco normativo. Al respecto focalizamos nuestro análisis en tres experiencias de unión entre violencia y racionalidad. En primer lugar, el uso de la pedagogía revolucionaria, para lo que proponemos una complementariedad entre Che Guevara y Sade. En segundo lugar, la interpretación radical de ideas ilustradas presentes en el genocidio camboyano ejecutado por los *khmers rouges*. En tercer lugar, el rol de la burocracia como condición de posibilidad de la crueldad, basado en el análisis de Arendt sobre el juicio de Eichman.

Palabras clave

Condición cruel, Racionalidad, Totalitarismo, Liberalismo.

Abstract

The purpose of this article is to challenge the reduction of the phenomenon of cruelty to crimes of totalitarian regimes, as supposed by Human Rights paradigm. In doing so, it problematizes cruelty as a fact of culture, susceptible of integrating to liberalism. Thus, considering that the will to make someone suffer (cause suffering) is not strange to exclusive reason, we propose to analyze how a discourse of extreme violence becomes possible, reasoned and assimilable to a normative framework. In this respect we focus our analysis on three experiences of union between violence and rationality. Firstly, the use of revolutionary pedagogy, for which we propose a complementary reading of Che Guevara and Sade. Secondly, the radical interpretation of the Enlightenment's ideas present in the Cambodian genocide. Thirdly, the role of bureaucracy as a condition of possibility of cruelty based on Arendt's analysis of Eichmann's process.

Keywords

Cruel condition, Rationality, Totalitarianism, Liberalism

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2019

Fecha de aprobación: 27 de noviembre de 2019

1 Sociólogo, Licenciado en Sociología, Universidad de Valparaíso. Estudiante del Master de Filosofía, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Contacto: David.Alvarez@etu.univ-paris1.fr

1. Introducción: del estatuto de la condición cruel

“Se ha contemplado mal la vida cuando no se ha visto también la mano que de manera indulgente – mata”
(Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §69)

Interrogarnos sobre la crueldad es interrogar el uso de la violencia como medio (i)legítimo de expresión. En principio, podemos decir que allí donde la violencia se excede surge la crueldad como una voluntad expresa de hacer sufrir. Y de cuerpos que sufren se puede hacer un catálogo infinito de expresiones públicas, sobre todo en momento de guerra o revolución: decapitaciones, fusilamientos sin proceso, ahorcamientos masivos, miles de cuerpos arrojados al mar o fosas comunes, campos de concentración. Resulta fácil hacer este catálogo negro plagado de víctimas, sufrimiento y sangre. La pasión del archivista no nos permite salir del siglo XX cuando se trata de genocidios. Rápidamente nos dirigimos al pueblo judío, a los habitantes de Hiroshima, al pueblo de Ruanda, a Armenia, a Camboya...a Chile. Eventos masivos que más allá de sus especificidades políticas y magnitudes bélicas portan un signo común: la exterminación de una parte de la especie humana por otra capaz de *justificar* sus actos. Es decir, la especificidad humana del ejercicio del horror cargado de razón, tal como lo condenara la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer & Adorno, 2016). Los arquetipos de esta crueldad racionalizada son los dos grandes totalitarismos del siglo XX, donde la racionalidad instrumental es agente de millones de muertes con tal de mantener una idea de bien común.

Desde luego, el juicio histórico de esos crímenes ha configurado el panorama político, social y moral de las sociedades contemporáneas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y la creación de Cortes Internacionales son parte de esa nueva institucionalidad que busca evitar la trágica repetición de estos hechos. Es esta la definición de crueldad como ejercicio de violencia totalitaria, crimen contra los DD.HH. y atentado contra el orden del liberalismo democrático. Parecería entonces que pensar la crueldad desde el liberalismo democrá-

tico² nos conduce rápidamente a la condena moral de la violencia como método político y la defensa de la libertad individual. Sin embargo, ¿es homologable la crueldad únicamente a la violencia de los totalitarismos? ¿Qué tan afuera de las democracias liberales están los eventos crueles de la historia?

Justamente, es contra la idea de la crueldad como un afuera totalitario, como una fuerza *inhumana*, que este artículo pretende discutir. Consideramos que el inconveniente con esta visión del liberalismo, de crítica *a priori* a la violencia como un afuera totalitario, es que reposa sobre dos problemas fundamentales. El primero es que no considera que en la historia del desarrollo moral de la sociedad moderna la violencia ha sido un hecho capital en su modelación a través de guerras y revoluciones. De ahí que, Hannah Arendt (2012) nos recuerde que ambos fenómenos han demarcado el devenir de la política desde el gesto emancipador de las revoluciones americana y francesa. La modernidad inauguró un tiempo en que en la medida que sirve para obtener libertad, la violencia es un método *en potencia*, eventualmente legítimo dada una coyuntura específica. Esto incluye la violencia intelectual contra las minorías y el disenso, que denunciara Tocqueville (1963) por parte de la tiranía de la mayoría, uno de los grandes riesgos de la democracia.

El segundo, es que esta visión liberal pacificadora considera a la violencia (y más aún a la crueldad) como un fenómeno fuera de la cultura, privilegiando una historia escrita desde el progreso. Esta es una lógica dual a la que debemos oponer la idea de Nietzsche de que la historia del hombre está constituida por la crueldad como centro: “en *Más allá del bien y del mal* (y ya antes en *Aurora*) yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y

2 Nos referimos aquí al liberalismo político de John Rawls, posterior a la publicación de *Theory of Justice* (1971), como también al debate posterior entre liberales (Rawls) y comunitaristas (Michael Walzer, Charles Taylor, entre otros). Si bien la teoría de Rawls fue reformulada en sus obras sucesivas a raíz de las críticas recibidas, lo que nos interesa apuntar es que su neocontractualismo contiene una invisibilización del conflicto social, reduciéndolo a mero desacuerdo entre individuos (Rawls, 2017). Lo anterior conlleva a una incapacidad de pensar las relaciones de poder excluyentes entre grupos sociales que están a la base de los eventos de violencia extrema.

‘divinización’ siempre crecientes de la crueldad que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen)” (Nietzsche, 1972, p. 76). El sacrificio, la ejecución y el éxtasis ante la destrucción de la vida han sido parte fundamental de la historia, por lo que, aunque moralmente nos parezcan cuestionables, la violencia y la crueldad sí son actos humanos (más bien, demasiado humanos, siguiendo la idea de Nietzsche). De modo que, la violencia, la muerte y la crueldad corresponden a la cultura y, por tanto, sea posible su historización.

Ambas críticas a la visión liberal de la violencia nos conducen a una crítica de la visión deshumanizadora de la crueldad en la sociedad contemporánea, que a nuestro juicio corresponde a una imagen reduccionista del devenir humano y funcional a la propuesta económica y moral del neoliberalismo. En su lugar, consideramos necesario ampliar la visión de lo humano hacia su vínculo cultural con la crueldad. Como lo indica Nietzsche, la crueldad avanza (o desciende) con el hombre, y su avance ético de la modernidad es una buena prueba de ello, ya que es en la sociedad moderna donde el horror ha alcanzado una nueva escala, con la instalación de aparatos de racionalización complejos (por ejemplo, la organización administrativa nazi y su prolífica modificación del derecho). En este sentido, la crueldad no es excluyente ni de la razón, ni del desarrollo cultural ni menos aún de la lucha política por la libertad.

De esta manera, reconociendo la existencia de una *condición cruel* buscamos condensar la crítica a la visión deshumanizadora de la crueldad que la reduce a una expresión totalitaria, fuera a la democracia. Así, proponemos aproximarnos a dicha condición cruel a través de tres viñetas que nos muestren cómo la violencia tiene la capacidad de alojarse en valores sociales e instituciones modernas. En primer lugar, revisaremos el rol de la pedagogía en la racionalización de la violencia, centrada en el vínculo entre Sade y el Ernesto Che Guevara (parte 2). En segundo lugar, en el rol de la recepción radical de las ideas ilustradas la república por parte de los *khmers rouges* en Camboya (parte 3). En tercer lugar, a través de la lectura de Arendt sobre “la banalidad del mal”, buscamos rescatar el

vínculo entre violencia, cotidianidad y burocracia. La elección de estas viñetas radica en que, pese a la diversidad de contextos históricos, nos permiten mostrar la complejidad interna de la crueldad como fenómeno de cultura. Son ejemplos que nos permiten analizar la función de justificación social que tiene la violencia. A la vez, este es una forma de alejarnos de la mera condena histórica por los hechos ocurridos y concentrarnos en los apoyos culturales que los vuelven posibles y que permanecen en las sociedades democráticas.

La pedagogía al servicio de la racionalización de la violencia: che guevara, sade.

En medio de la intensidad de la revolución cubana, Ernesto Che Guevara escribe *Guerra de Guerrillas* (Che Guevara, 1985), un texto destinado a servir de manual revolucionario para ampliar los conocimientos sobre la lucha armada en otros países donde la revolución marxista podría tener un lugar. Este texto conserva objetivos bien definidos en un nivel pedagógico, ya que Guevara nos expone una pedagogía revolucionaria ajustada a la «necesidad histórica» del marxismo del siglo XX: cómo ordenar las tropas, cómo dirigir las, cómo definir bien los roles en el campo de batalla y una lista de consejos para volver posible la revolución. Desde luego, esta parte visible del texto constituye la racionalización de la lucha armada bajo el ejercicio calculado de la violencia para luchar contra la tiranía. A través de este prisma, el hecho de armar al pueblo es una necesidad política ya que la expresión de la voluntad popular solo puede realizarse de manera violenta.

Sin embargo, bajo la superficie de este manual clásico, existe otra capa de pensamiento mucho más antropológica, acerca del actor político movilizador de esta experiencia de justicia: el guerrillero. El guerrillero es el hombre que encarna los nuevos ideales: “al comenzar la lucha, lo hace ya con la intención de destruir un orden injusto y por lo tanto, más o menos veladamente con la intención de colocar algo nuevo en lugar de lo viejo” (Che Guevara, 1985, p. 67). Es él quien moviliza los ideales y ejerce la política revolucionaria, en tanto reformador social que predica con el ejemplo: “El guerrillero, como reformador

social, no sólo debe construir un ejemplo en cuanto a su vida, sino que también debe orientar constantemente en los problemas ideológicos, con lo que sabe o con lo que pretende hacer” (Che Guevara, 1985, p. 69). Precisamente, es esta línea delimitada por los ideales la que eleva la figura del revolucionario como encarnación de una ética superior (cercana al misticismo) y liberadora de las masas: “el guerrillero será una especie de ángel tutelar caído sobre la zona para ayudar siempre al pobre” (Che Guevara, 1985, p. 68).

Este esencialismo heterogéneo del revolucionario (ángel guardián, reformador, liberador, asceta) antepone el alto valor moral del sujeto revolucionario, consecuencia de una disciplina (en estricto sentido foucaultiano) que modela el cuerpo y lo prepara física y mentalmente para el eventual combate. De esta manera, más que una rebelión, ser revolucionario es adquirir un *modo de vida*: incluso el comportamiento más insignificante puede ser asociado a una revolución futura, ya que después de todo es el pueblo quien debe observar en el revolucionario la imagen del futuro, del mundo libre. Así, la atención por la muerte fruto del ejercicio de la justicia es una preocupación de la vida actual. Por consiguiente, si la violencia es un método válido como ejercicio político, ésta solo puede ser administrada por un cuerpo preparado por la disciplina de la revolución. De modo que, en la especificidad de este fundamento, la vida es un elemento central de la reflexión, y la muerte, una necesidad, un medio para la obtención de la justicia y la libertad. De ahí que el guerrillero como reformador social sea la forma moderna de unir dos modelos de expresión contrarias como son la violencia y la política.

Hasta ahora tenemos que la figura del revolucionario como reformador social tiene en sus manos la autoridad de la justicia, y este es el centro de toda la filosofía revolucionaria de Guevara³. El revo-

lucionario, en posición de maestro que domina y racionaliza el ejercicio de la violencia, se sostiene en la certeza en que sabrá finalmente, dada su formación, ejercer esta praxis compleja. ¿Pero cuál es el límite de esta praxis? ¿Cómo se sabe cuándo es el punto necesario y cuándo es su exceso? Aquí es donde la literatura de Sade interviene para completar el discurso pedagógico revolucionario.

Lo anterior, porque tanto la confianza en la pedagogía, la violencia como forma de expresión y la ansiedad de libertad son tres ejes centrales en la literatura de Sade, especialmente en *La filosofía en el tocador* (obra de 1795, justo después de la revolución francesa). El subtítulo de la obra es justamente *Los preceptores inmorales*, lo que de entrada da cuenta de la predominancia de la pedagogía. La referencia a Sade puede parecer heterodoxa, sin embargo, aquí nos inscribimos en una tradición que lee su obra desde las implicaciones para la filosofía moral⁴. El proyecto de Sade es un proyecto ilustrado, él intenta completar la búsqueda de la libertad impulsada por la Ilustración. Su literatura es un intento desesperado de llevar el proyecto moderno hasta el límite. De hecho, en dicha obra hay un opúsculo llamado “franceses un esfuerzo más para ser libres”, que es una síntesis del ideario político de Sade, al mismo tiempo que, un llamado a acabar con todo vínculo con el cristianismo. Este es un texto en extremo provocador pero que puede leerse como la condición más radical y autodestructiva de la búsqueda de la libertad del hombre.

Entre Sade y el Che hay dos vínculos determinantes, uno político y otro literario. En cuanto al político, como es de esperarse la ejecución del proyecto de liberación del cristianismo sostenido por Sade, solo puede hacerse con la administración de una extrema violencia: “una nación antigua y corrompida, que con coraje saldrá del yugo de la monarquía para adoptar un gobierno republicano, solo se mantendrá por muchos crímenes”⁵

3 Desde luego Guevara no es el único en sostener un proyecto político desde la defensa de la violencia. Podemos encontrar en el siglo XX innumerables demostraciones y defensa de su uso como liberación. Una de las más célebres está en la apología de la violencia como forma de defensa anticolonial propuesta por Sartre en el prólogo de *Los condenados de la Tierra* de Francis Fanon (Fanon, 1986). Allí Sartre eleva el asesinato de un europeo como un acto de doble liberación.

4 Indicamos aquí dos referencias clave: en primer lugar, en *La dialéctica de la razón*, Adorno y Horkheimer (2016) dedican un capítulo a la obra de Sade; posteriormente Jacques Lacan (2013) en *Kant con Sade*, lo eleva como quien completa la crítica a la razón de Kant.

5 Texto original: “Une nation déjà vieille et corrompue,

(Sade, 2006, p. 169; traducción propia). Desde luego, el valor del hombre libre es más alto que toda vida humana, y por ello Sade es consciente que la muerte es parte de la fiesta liberadora en que el hombre racional finalmente rompe todas sus cadenas morales. Todas, incluida la condena de matar al prójimo o la prohibición del incesto. Esta es la radicalidad (e imposibilidad) de su discurso que resuena en el proyecto liberador de las revoluciones contemporáneas, mostrando que finalmente la libertad se escribe con mayúsculas y su búsqueda es interminable y autodestructiva.

En cuanto al vínculo literario, Sade y el Che movilizan una pedagogía basada en el ansia modernista de la Ilustración, y en ese sentido el revolucionario como reformador social se aproxima a las lecciones de moral que ejerce Dolmancé en los diálogos que componen *La Filosofía en el tocador*. Dolmancé es a Sade, lo que el guerrillero a Guevara: la corporalidad de la voluntad modernista por liberarse. Por ello, podemos entender por qué Lacan (2013) inscribe el tocador sadeano junto a la Academia, el Liceo o la Stoa, como instituciones donde se hace la filosofía y se reinterpreta la moral. El guerrillero y Dolmancé son rostros de una misma matriz ilustrada por liberar al hombre, la única diferencia es que Dolmancé es más consciente de la cercanía de la razón con el mal y, por ende, de que se puede estar muy bien en el mal. Por ello, los personajes de Sade llevan el proyecto de libertad hasta límite: transgreden todas las normas del cristianismo asesinando, torturando y castigando de forma desenvuelta, sin freno, incluso poniendo su propia vida, destruyéndose en sus placeres.

Al lado de la ingenuidad bondadosa de Guevara, Sade muestra que la pedagogía liberadora porta una ambivalencia: puede reforzar la república o destruirla. La razón es entonces un arma de doble filo que carga en su seno el proyecto de su erosión. Por esa vía, llegamos a la autodestrucción como principio racional: “Sade eleva el principio científico a principio destructor” (Horkheimer & Adorno,

2016, p. 140). De manera que, el gesto del gobierno de la revolución encerrando a Sade por ir contra las costumbres es una excelente metáfora de cómo la modernidad se asusta ante sí misma, ante su propia voracidad liberadora.

La ilustración al servicio del exterminio: el caso de los khmers rouges

Un ejemplo paradigmático de crueldad e ideas modernas racionalistas es el genocidio ocurrido en Camboya, entre 1975 y 1979, a manos del régimen de los *khmers rouges*, facción de izquierda revolucionaria que defendía un ideario independentista y comunista que buscaba la total independencia camboyana sea de Vietnam, de Francia o de Estados Unidos. El 17 de abril de 1975 los *khmers rouges* irrumpieron en Phnom Penh, tomaron el poder y sostuvieron por cuatro años un régimen que asesinó a 4 millones de personas de las formas más atroces posibles y en el menor tiempo. Una vez tomado el poder, la primera orden del nuevo régimen fue vaciar toda la ciudad e iniciar un plan radical de ruralización de la población: en 24 horas la ciudad Phnom Penh estaba desierta y su población reinstalada en precarias condiciones fuera del centro urbano. En apenas unas horas se vaciaron hospitales, escuelas y casas. Las grandes calles se llenaron de una masa de seres abyectos que caminaban sin saberlo hacia el fin de un modo de vida. Afuera de la ciudad, en frágiles campos, miles de muertos por hambruna y enfermedades no cuidadas se sumaron a las listas de ejecutados.

Sin embargo, no es solo la magnitud del genocidio lo que hace paradigmático este sangriento hecho histórico, sino más bien que en el centro del ideario estaba una antropología filosófica sostenida en la bondad del hombre, en el estado de naturaleza. Recordemos que tanto Pol Pot como la cúpula de dirigentes de los *khmers rouges* eran hombres de la Ilustración: estudiaron en Francia, se insertaron en círculos del partido comunista local, generaron lazos políticos y se esforzaron en generar una red internacional. Por la senda de la ilustración, recogieron de Rousseau la idea de mitificación del estado de naturaleza presente en el *Discurso sobre*

qui courageusement secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes”.

el origen de la desigualdad de los hombres (Rousseau, 2014) y lo sumaron a una lectura marxista de lucha de clases en que el mundo urbano representaba a la burguesía y el mundo rural al proletariado. En esa línea, era muy claro que el campo era el suelo del nacimiento del hombre nuevo.

El hecho capital en este evento trágico es que nos muestra que el origen de un genocidio puede muy bien convivir una lectura bondadosa del hombre. Mediante el ejercicio de una racionalidad, un punto de partida filosófico del hombre y de la sociedad, los *khmers rouges* vieron en toda la población de Camboya al Emilio de Rousseau y actuaron con una determinación pasmosa. Por lo tanto, la brutalidad del caso no es la falta de razón sino su exceso, el éxtasis de las ideas y de la muerte juntas. El crimen originario al pueblo camboyano es la anulación de su racionalidad y la imposición de una cultura superior portadora de las ideas del futuro. Por eso abandonar la ciudad era un imperativo categórico fundacional, y la vida agraria centralizada la estructura base de la sociedad *libre*. Desde luego las desapariciones, las muertes por hambruna y los asesinatos masivos eran parte del rito y del camino necesario para la consolidación de esa libertad. Quienes morían eran los que no podían alcanzar esa bondad originaria del campo: los desertores, los que cuestionaban, los que hablaban más de la cuenta, los que hacían preguntas, los que eran acusados. Cualquiera era un posible enemigo interno. Potencialmente, nadie era libre de culpa y por eso matar se volvía necesario para el sistema normativo liderado por Pol Pot. Desde luego, como en todo totalitarismo, la vida humana no tiene valor en sí misma y solo cuenta en la medida que es funcional a la idea comunitaria imperante.

La idea de un origen bondadoso corrompido por lo social nos acerca, desde luego, a la religión. Y precisamente fue eso lo que sucedió en Phnom Penh el 17 de abril de 1975, un inmenso éxtasis religioso, un acto mítico trágico de carácter fundacional. Abandonar la ciudad fue el mito que inauguró la religión de los *khmers rouges*, y el contenido de esa religión una mezcla de ideas racionalistas y evolucionistas que obligaban a la purificación rural. En esa línea, más que una voluntad de hacer el mal o de

hacer sufrir como una fuerza descontrolada, la significación de la crueldad en el siglo XX está en volver a la violencia (y su exceso) un hecho de carácter racional y justificable dado un marco normativo.

Finalmente, los *khmers rouges* fueron una de las manifestaciones más trágicas e ingenuas del nihilismo de la sociedad moderna. Su crueldad fue la ejecución descarnada de una fe en el progreso y la depuración social de su mismo pueblo (a diferencia del nazismo, no sostuvieron la ideología de un enemigo externo que hubiera que exterminar). Y, por ello, estas palabras de Heidegger a propósito de Nietzsche resuenan con tanta fuerza: “la huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meca de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría” (Heidegger, 2010, p. 165). Al no haber posibilidad ya de trascendencia metafísica, con la humanidad acercándose de manera inexorable a la disolución de los valores, la formación de nuevos cultos es la manifestación humana más instintiva ante la agonía y el vacío. Por ello también la razón puede subir al púlpito de los ídolos y la bondad humana puede justificar los atroces crímenes sufridos por el pueblo de Camboya.

La burocracia al servicio del totalitarismo: el silencio de eichmann

La experiencia de los dos grandes totalitarismos del siglo XX es la historia de la crueldad más paradigmática de la sociedad moderna. Tanto el nazismo como el régimen soviético nos acercan un espejo del horror al que puede llegar el hombre racional. Siguiendo a Foucault, vemos que estas experiencias ratifican con la compatibilidad macabra entre violencia y racionalidad: “se ha argumentado que, si viviéramos en un mundo de razón, nos libraríamos de la violencia. Eso no es cierto en absoluto. No hay incompatibilidad entre violencia y racionalidad.” (Foucault, 2017, p. 858; traducción propia⁶). Por ello, llegados aquí lo

6 Texto original: “On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous serions débarrassés de la violence. C’est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n’y a pas d’incompatibilité”.

que nos interesa mostrar que uno de los principales vehículos de la crueldad ha sido el Estado-Nación, a través de la cuidada organización de la burocracia. Es conocida la administración eficaz del nazismo para organizar las sucesivas etapas que tuvo el genocidio del pueblo judío: en primer lugar, les quitaron la condición de ciudadanos, luego los expulsaron a los campos de concentración, luego los ordenaron, catalogaron y, finalmente, los asesinaron. Nunca antes como en los totalitarismos el uso del Estado fue tan cuidadosamente organizado con la función de la ejecución del terror y el control. Y ese ejercicio de controlar es ejecutado hasta el límite, ya que no se trata solo de control y orden interno, sino que de una colonización de la psicología de los miembros de la comunidad: “Para que un gobierno totalitario cumpla el objetivo de controlar a sus gobernados, debe privar a las personas no solo de su libertad, sino además de sus instintos y de sus pulsiones”⁷ (Arendt, 2017, p. 255; traducción propia). Entonces, son las pulsiones el blanco totalitario final, la última de las gestas de anulación del individuo bajo los valores de un discurso comunitario. El silencio de.

Ahora bien, quien mejor que Adolf Eichmann para mostrarnos hasta dónde puede llegar esta colonización pulsional. Tal como nos lo muestra Arendt de forma soberbia en *Eichmann en Jerusalem* (Arendt, 2003), no es que Eichmann sea una encarnación del mal o un ser humano cruel *a priori*, sino que su crueldad está en su falta de reflexividad con respecto a sus funciones de responsable del transporte de judíos a los campos de concentración. Es su exceso de eficiencia lo que hace que sea parte del genocidio del pueblo judío, no una maldad inherente a su identidad. Él fue incapaz de transgredir el metro cuadrado de su función y se preocupó de transportar judíos de la mejor de las formas. Es un hombre carente de ideología, no demuestra una identificación muy férrea a los ideales nazis, más bien parece una adopción protésica de ideas políticas incoherentes. Sin duda no es una víctima,

7 Texto original: “Pour qu’un gouvernement totalitaire atteigne son objectif de contrôle sur les gouvernés, il faut que les gens soient privés non seulement de leur liberté, mais aussi de leurs instincts et de leur pulsions”.

nada lo desresponsabiliza. Pero lo fundamental que nos muestra su experiencia es que el ejercicio de una violencia despiadada puede no solo convivir con la racionalización moderna, sino que además con la más absoluta indiferencia. El silencio cotidiano puede ser el mejor aliado de la crueldad. Eichmann representa una metáfora de la administración del Estado. Es decir, en el seno del aparato administrativo existe una irreflexividad e indiferencia. Es buen funcionario quien ejecuta de buena manera las funciones entregadas, así se construye el buen burócrata. Es el lado más oscuro de la burocracia y la mecanización, tal como escribe Franz Kafka en sus relatos de esta inentendible estructura administrativa organizada como un lenguaje autónomo de jerarquías, donde la autorización del superior es más importante que la reflexividad.

Si bien posterior a la publicación del texto y el inmenso debate⁸ generado, Arendt precisa (y atenúa) la noción de banalidad del mal, lo que vemos es un esfuerzo en analizar al mal desde una mirada que supere la mera asociación demoníaca entre agente de crueldad y víctima. Es lo que vemos en la carta que envía a Gershom Scholem el 24 de julio de 1963:

El mal no es nunca ‘radical’, solo es extremo, y carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad’. Solo

8 El concepto de banalidad del mal de Arendt ha generado una serie de críticas de carácter histórico, político y filosófico. Entrar en las diferentes (e inacabables) discusiones posteriores al texto excede el ejercicio de este artículo. No obstante, sí es pertinente destacar que la alusión que aquí nos interesa es la relación entre crueldad y la pérdida de facultad de pensar que posibilita el orden burocrático. Es decir, nos interesa el caso Eichmann en lo particular de la relación mal y cotidianidad, y no como una explicación general del nazismo. Para un análisis crítico de las tesis de Arendt desde la filosofía moral ver Delpla (2011).

el bien tiene profundidad y puede ser radical (Arendt, 2015, p. 150)

Esta falta de radicalidad del mal es justamente lo que hace posible que se extienda y atraviese prácticas sociales como una cotidianidad (como un hongo). Lo banal del mal aduce a la cara más cotidiana de la organización burocrática, que con su regularidad autoriza la ausencia de la capacidad de pensar. Desde luego, esto no quiere decir que Eichmann no sea moral y judicialmente condenable ni que sus acciones estén atenuadas por las órdenes de superiores. Más bien, se trata de rescatar que de existir obediencia irreflexiva de una norma, éste se da en un contexto determinado por la instrumentalización de las instituciones. Los valores del orden burocrático fueron el soporte de la renuncia reflexiva.

Por su parte, el juicio de Eichmann y sus diferencias discursivas con los ideólogos del nazismo nos ponen ante la presentación de dos éticas que conforman la sociedad moderna y que Max Weber presenta en *El político y el científico* (Weber, 1996). Weber encuentra dos éticas principales que rigen la acción: por un lado, la *ética de convicción* y por otro la *ética de la responsabilidad*. Del lado de la convicción tenemos la acción movilizadora de acuerdo a los fines, supeditada a la búsqueda de una concepción de la vida buena que se pretende alcanzar (Dios, Revolución, Libertad). Del lado de la responsabilidad individual son las acciones que valen en sí mismas dependiendo de un marco normativo socialmente compartido y universal. La ética de la convicción es la que rige las acciones de los ideólogos de los totalitarismos y los que han adoptado la ideología como forma de vida. Esta es una ética evidentemente intolerante: “Quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un «racionalista» cósmico-ético” (Weber, 1996, pp. 167-168). Por otro lado, la ética de la responsabilidad que nos exige responder por las consecuencias inmediatas de nuestros actos, sin importar los fines. En este sentido, la incapacidad principal de Eichmann es su falta de identificación a una ética: por una parte, es incapaz de demostrar su cercanía ideológica y odio al pueblo judío

(falta de ética de convicción), y por otro no puede reflexionar sobre sus actos por juzgarlos coherentes con las demandas de sus superiores (falta de ética de la responsabilidad). De esta forma es un ser carente de ética, un funcionario ejemplar.

De modo que restringir la crueldad del totalitarismo al ejercicio de la violencia y a las víctimas nos impide ver que el Estado-Nación porta en su seno una ambivalencia con respecto a los fines. En sí misma su constitución no es una protección ante la realización de eventos crueles. Es decir, la indiferencia burocrática puede muy bien servir a la organización de una democracia participativa que a la más atroz de las dictaduras. La experiencia de los totalitarismos muestra que todas las herramientas legales pueden volcarse al servicio de ideas políticas, aunque estas vayan en contra de los valores de la democracia participativa. Al respecto, baste mencionar los esfuerzos de los juristas del nazismo por justificar legalmente el exterminio judío y todo el uso del vocabulario eufemístico (“La Solución Final”) para vestir a la muerte de legalidad. Esa cuidada atención de los detalles más minúsculos da cuenta primero de una racionalización a gran escala, pero en segundo lugar de la debilidad de todo discurso que intente normar el rol de los Estados Nación. En ese sentido, el esfuerzo de los juristas del nazismo muestra que las declaraciones de Derechos Humanos no son suficientes para limitar el aparato estatal cuando está organizado bajo fines antidemocráticos.

Conclusiones

Como lo indica el epígrafe de Nietzsche que citamos al inicio, contemplar al hombre sin contemplar su indulgencia agresiva es limitar la visión de la cultura y lo humano al mero progreso, lo que implica mirar la historia en una sola dirección. Desde luego, esto no quiere decir que la crueldad sea justificable o aceptable, ya que eso dependerá del marco normativo con el que se analicen las acciones y de la configuración moral del momento histórico. Desde nuestro presente marcado por la hegemonía del liberalismo político, estamos propensos a condenar todos los crímenes y genocidios de la historia pasada como actos abominables fruto de un pasado totali-

tario, lo que es pertinente desde el juicio histórico pero insuficiente para pensar las atrocidades del futuro. Como vimos en las tres viñetas, la crueldad, antes que movida por la mera exterminación del otro, se moviliza a través de las estructuras sociales e instituciones creadas por el individuo racional. Y desde ese plano, la violencia sirve como una forma de justificación de un orden social determinado, amparado por las instituciones de la modernidad. Estas instituciones o valores sociales están lejos de desaparecer con la caída de los totalitarismos, por lo que el fenómeno de la crueldad nos pone de frente a la ambivalencia interna de la institucionalidad. En esa línea, la pedagogía liberadora, los ideales ilustrados o el aparato estatal pueden servir muy bien de articuladores entre racionalidad y violencia.

Ahora bien, más allá de las dificultades, proponemos dos apuntes finales para seguir pensando la condición cruel desde su potencia de acción futura dentro de un orden liberal más que de la condena histórica.

En primer lugar, que la reducción de la crueldad a una falta de razón o deshumanización constituye una visión sesgada de la condición moderna, que bien puede establecerse como parte de un discurso político, pero no como un discurso analítico. Es decir, el juicio político de las atrocidades del pasado y el paradigma de Derechos Humanos no nos sirve como herramienta de análisis de cómo estos eventos se vuelven viables, de cuáles son las estructuras discursivas que los hacen emerger o incluso cómo los podemos evitar en un futuro. El destino final de esta visión deshumanizadora de la crueldad que se agota en sí misma es la ausencia de toda crítica, desembocando en un maniqueísmo político que reducirá la historia a verdugos y ajusticiados. Esta posición nos parece insuficiente como ejercicio reflexivo, por ello de acuerdo a nuestro proceder hemos intentado reflejar la permeabilidad de las estructuras sociales ante la racionalidad de la condición cruel. Visto así, alejar a la racionalidad de la crueldad, solo es una nueva forma de proteger una visión inmaculada de la razón como sinónimo de bondad. Es decir, una nueva ideología racionalista. Parte de estos rasgos ideológicos son visibles en las manifestaciones agresivas contra representantes

de posiciones políticas que son consideradas como de extremas izquierdas o derechas, donde se los agrede y expulsan del espacio público con insultos o golpes, por considerarlos portadores de ideas inhumanas y contrarias al liberalismo democrático. En ese sentido, uno de los factores que explica la eficacia de estos discursos separatistas, sobre todo las ultraderechas, es precisamente la ingenuidad de la crítica en su contra, que se basa en develar el lado “irracional” del su contenido, negando preguntarse qué tipo de crítica portan y por qué crecen. En ese sentido, no deja de ser paradójico que la agresividad contra otro esté justificada por el cuestionamiento de su intolerancia. En segundo lugar, que el hecho de la disminución de valor social de una ética de la convicción por el privilegio de una ética de la responsabilidad no implica una protección ante la crueldad. Efectivamente, el mundo contemporáneo post ideologías se organiza desde la desvalorización de las éticas de convicción por tildarlas de totalitarias. En su lugar se ha impuesto de forma hegemónica una ética de la responsabilidad individual funcional al liberalismo democrático, fuertemente normativa que puede verse ya no en los grandes discursos ideológicos que prometían la liberación del ser humano en las conductas y los estilos de vida. El individuo moderno debe progresivamente hacerse responsable de actos que antes no formaban parte de sus responsabilidades sociales, la ética ha llegado a zonas donde antes no estaba. Propuestas normativas como la ecología, la promoción del lenguaje inclusivo o un estilo de vida sano han llegado a normar espacios vacíos que estaban a la espera de discursos. En ese sentido, el auge de los movimientos ecologistas en Europa son buena prueba de cómo esta hegemonía de ética de la responsabilidad está formando parte central de la política. Sin embargo, más allá de nuestro eventual acuerdo con estas nuevas posiciones normativas, en sí mismas estas conductas no están exentas del riesgo de caer en fundamentaciones agresivas con otros grupos sociales cuyos valores entren en tensión. En ese sentido, si la manifestación más radical de la ética de la convicción es la experiencia de los totalitarismos, entonces no resulta extraño, dado el movimiento ético de la sociedad, pensar

que los futuros actos de intolerancia y agresividad se jueguen en el campo de las nuevas definiciones normativas acerca de la ética de la responsabilidad individual. Es decir, una condición cruel fragmentada y acomodada al lenguaje del liberalismo.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2012). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Guevara, E. (1985). *La guerra de guerrillas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Delpla, I. (2011). *Le mal en procès: Eichmann et les théodicées modernes*. Paris: Hermann.
- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). Foucault étudie la raison d'État. En *Dits et écrits II* (pp. 856-914). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. (10ª Ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Lacan, J. (2013). Kant con Sade. En *Escritos 2* (pp. 727-754). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F.W. (1972). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (2017). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.-J. (2014). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Tocqueville, A. de. (1963). *La democracia en América* (2ª Ed.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1996). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Zarka, Y.C. (2016). Hannah Arendt et l'origine du mal. *Cités*, 67(3), 3-16. <https://doi.org/10.3917/cite.067.0003>

LA CRUELDAD EN EL DISCURSO DE JORGELINO VERGARA, “EL MOCITO”

La obediencia en contextos totalitarios de crueldad sin coartada

THE CRUELTY IN THE SPEECH OF JORGELINO VERGARA, “EL MOCITO”

Obedience in totalitarian contexts of cruelty without alibi

FELIPE GRANIFO MOLINA¹



“Arbeit macht frei”
“el trabajo hace libre”
Fotografía 1²

Resumen

El presente ensayo tiene por objetivo presentar desde el discurso de Jorgelino Vergara “el mocito”, aspectos asociados a los conceptos de “obediencia” y “crueldad”, y “banalidad del mal” las cuales serán

puestas en discusión con los conceptos psicoanalítico de goce y pulsión de muerte. El trabajo se organiza en una primera parte describiendo lo que podemos entender desde la perspectiva clásica de “obediencia” en La Boétie, por otro lado, describiendo la “crueldad”, tal como lo plantea Jacques Derrida, para finalmente mostrar la articulación contemporánea con la cual Hanna Arendt intenta describir obediencia y crueldad en contextos totalitarios. En un segundo momento dichas nociones podrán ser problematizadas desde el psicoanálisis intentando mostrar cómo la pulsión de muerte y el goce, como tendencias propias de lo humano dan cuenta de una tendencia autodestructiva en su propio centro. En dicho recorrido se podrá revelar un aspecto no reconocido de la experiencia humana, como es la crueldad en posición de obediencia, experiencia “éxtima”, es decir, propia pero rechazada como externa a lo que podemos definir como lo humano.

Palabras claves

Mocito, obediencia, crueldad, goce, extimidad.

Abstract

The purpose of this essay is to present, from Jorge-lino Vergara’s speech “el mocito”, aspects associated

1 Magister en Psicología Clínica, Universidad de Chile. Estudiante de Magister en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Diego Portales. Contacto: fgranifo@gmail.com
2 Fotografía 1. Frase a la entrada del Campo de Concentración en Auschwitz

with the concepts of “obedience” and “cruelty”, and “banality of evil” which will be put into discussion with the psychoanalytic concepts of enjoyment and death drive. The work is organized on one hand describing what we understand from the classical perspective of “obedience” in La Boétie, while describing “cruelty” on the other hand as Jacques Derrida definition, to finally show the contemporary articulation with which Hanna Arendt tries to describe obedience and cruelty in totalitarian contexts. In a second moment, these notions can be problematized from psychoanalysis, trying to show how the drive of death and enjoyment, as human tendencies, account for a self-destructive tendency in their own center. In this analysis/work you will be able to understand an unrecognized aspect of the human experience, such as cruelty in a position of obedience, an “extimity” experience, that is, your own rejected experience as external to what we can define as human.

Keywords

Mocito, obedience, cruelty, enjoyment, extimity.

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2019

Fecha de aprobación: 16 de noviembre de 2019

1. Introducción

El presente ensayo es un estudio respecto al discurso de crueldad en la investigación periodística realizada a Jorgelino Vergara, “el mocito”, en el libro “La danza de los cuervos” realizada por el periodista Javier Rebolledo (Rebolledo, 2012). En ella toma la palabra Jorgelino Vergara, quién fue mocito de Manuel Contreras en su adolescencia para posteriormente transformarse en un agente de los servicios de seguridad de la dictadura. Su historia se hace relevante debido a la información que entrega en tribunales de justicia respecto al destino de los detenidos desaparecidos y la delación a sesenta agentes involucrados en dichos crímenes.

El relato del mocito permite indagar en visión directa de un agente de la dictadura, el modo en

que es posible pensar la relación entre acontecimientos históricos en un contexto totalitario y la forma singular en que un sujeto tiene para arreglárselas (o no) con su posición discursiva asociada a un contexto de crueldad.

El mocito se definía a sí mismo como un “funcionario”; cumplía horarios, recibía órdenes, debía dar cuenta de éstas y lo hacía a la perfección, mientras tanto en las piezas contiguas del cuartel Simón Bolívar, lugar en el cual vivía, se torturaban y asesinaban a los detenidos.

Es posible que Primo Levi sintetice de mejor forma el sujeto que se pone en juego en los campos de exterminio, este escritor testimonia sobre su detención en Auschwitz, haciendo la siguiente referencia respecto de los encargados de las SS en los campos de concentración: “a fin de cuenta, para ser sincero, no encontré monstruos, sino funcionarios, funcionarios que se comportaban como monstruos” (Levi, 2006, p. 56). De este modo Levi (2006) connota el hecho de que los funcionarios de los campos de concentración no mostraban enfermedad mental, sino que *actuaban con normalidad*, hacían su trabajo de funcionarios, sin embargo, dicho trabajo se expresaba con total crueldad. Desde aquí, es posible concebir la aparición de un tipo de subjetividad en este contexto y de un sujeto que se *autorizaría a ejercer crueldad sin responsabilizarse de sus acciones*.

2. Antecedentes sobre el problema de la responsabilidad: la servidumbre voluntaria

Es posible interrogar al mocito a partir de la forma en que *obedece*: ejemplo de lo anterior es el lugar que ocupa en la casa de Manuel Contreras a sus tempranos 14 años, situación que se proyecta posteriormente al formar parte de la DINA y la CNI, ya en su adultez, ¿por qué obedece, qué lo lleva a mantenerse en esta organización?.

La pregunta por la obediencia a la autoridad, es una interrogante que ha llevado a una larga reflexión. Ya La Boétie (2012) en el año 1576, se preguntaba sobre el modo en que se generaba obediencia, por cierto lo hizo en palabras de su época llamándola “servidumbre”. No puede pasar desapercibido el

hecho que el mismo título de su discurso hace hincapié al hecho de que la servidumbre es “voluntaria”, lo cual nos lleva a plantear la existencia justamente de una especie de condescendencia en el hecho de que un sujeto se someta a “obedecer”. El contexto de este discurso se encuentra en una respuesta al Absolutismo y la Tiranía de su época, confronta el deseo de libertad con la fuerza de las costumbres, cuestiona la necesidad de la existencia de un Amo, ya que este debido a su poder tiene la libertad de hacer el “mal” y el *poder* mismo es lo que generaría un mal (La Boétie, 2012).

Podemos llamar la atención al hecho de que La Boétie cuestiona que la servidumbre se genera frente a la “fascinación por el solo nombre de uno...” (La Boétie, 2012, p. 10). Es dicha fascinación, lo que determina esta subrogación y servidumbre. Desde ya hay un aspecto a considerar, no es la fuerza la que determina la servidumbre, “entre más se les da, más se les sirve, tanto más se fortalecen y se vuelven cada vez más fuertes y más frescos para aniquilar y destruirlo todo” (p. 16). La intuición de La Boétie es fundamental, a mayor servidumbre mayor fuerza toma el Amo, pero este último no se satisface generando un circuito en el cual finalmente el sujeto se ve completamente constreñido a servir. Para La Boétie esto sucede fundamentalmente por dos causas: tanto la educación como la costumbre. Esta última tiene una fuerza tal que impide que se realice acciones diferentes a las que prescribe, y la costumbre es subsidiaria de la educación por lo que “(...) los hombres son tal como la educación los hace” (p. 28). Quién organiza esta forma de educación es el “tirano”, y el hombre tendería naturalmente al hábito que la educación le da. El lugar de la educación, y la costumbre que se genera de ella supone justamente una especie de vínculo, de transferencia a un entorno y a un “amo”, poniendo en juego una cierta *afectividad* que reúne al sujeto a este “amo”. El “amo” se encarga de hacer sentir devoción hacia éste, el pueblo logra generar una identificación hacia su Amo, “se hace ayudar más por la formalidad y el espantajo que por la confianza que les tiene...” (p. 46).

¿Qué hace viable la servidumbre voluntaria?

La respuesta de La Boétie (2006) es, por un lado, la forma vertical en que se distribuye las cuotas de poder y la completa determinación que va generando en quienes pertenecen a ésta. En segundo lugar y como vimos, los efectos de la educación, que genera la costumbre y por último el tipo de “devoción” que es capaz de generar el “amo”, hecho cercano a formas ligadas a la identificación y razones afectivas.

En el caso que investigamos podemos constatar que el “mocito” ingresa a organizaciones de inteligencia con poder, jerarquizadas y sostenidas por pactos no escritos de silencio y fidelidad. Para Jorgelino el lugar preponderante de *aprendizaje* (educación) se encuentra en el hogar de Manuel Contreras, es el lugar en que no solo aprendió disciplinas armadas, sino que también aspectos propios de la vida familiar, el mismo valora el “orden”, hecho que se transforma en un aspecto muy apreciado por éste (costumbre). Y por último también observamos la forma en que para Jorgelino Vergara existía una “devoción” a Manuel Contreras, básicamente por que le generaba el deseo de ser un militar de prestigio, rango y poder, veía en él al “amo” al cual todos tenían respeto, daba órdenes y sentenciaba decisiones, vemos como para Jorgelino, Manuel Contreras se transformaba en un ideal a seguir.

Es posible decir que se ponen en juego distintos procedimientos no necesariamente tortuosos o “displacenteros” para la obediencia, no solo hay sometimiento por fuerza, sino que también y esto es lo esencial, se puede establecer una dependencia afectiva, marcos de conducta, encuadramientos mentales y corporales, donde la subjetividad queda inscripta en una forma de “servidumbre voluntaria”, sin requerir de la violencia o acciones de coacción impositivos hacia el sujeto.

3. Una perspectiva psicoanalítica a la servidumbre voluntaria: condescender.

El mocito se muestra “servicial”, de un modo que lo hace destacarse en la casa de Manuel Contreras, se ufana en limpiar y hacer sentir el compromiso de éste hacia una familia poderosa. No es un simple trabajo, hay mucho más que un compromiso

contractual. Vive en la casa del “Mamo”³, y como hemos dicho establece vínculos afectivos con dicha familia, obtiene respeto y aprende una serie de destrezas militares, es un sujeto que siente se ha hecho un espacio en dicho mundo. Pero esto último no es suficiente para poder comprender el hecho de que el mocito no se impresione o se afecte de las muertes y torturas que presencié, siendo funcionario de la DINA a cargo de la limpieza del centro de tortura y exterminio de la calle Simón Bolívar en los años 1976 al 1977⁴, ¿por qué no escapar?, ¿por qué no volverse loco?, ¿por qué no cargar con una culpa aplastante? Su problema es otro. Su problema es no haber logrado ser militar y que no le reconocieran todo el esfuerzo que hizo siendo funcionario de los servicios de inteligencia. ¿Qué clase de obediencia o servidumbre es esta?

En primer lugar, es posible reconocer desde la teoría psicoanalítica un estudio acabado sobre la determinación tanto del sujeto, como del yo en el centro de su constitución. Esto quiere decir, que la constitución del sujeto en el campo del Otro ya se presenta como una condición para que la servidumbre voluntaria emerja como tal.

En la propia constitución del sujeto en el campo del Otro, existen ya condiciones para que el imaginario de la servidumbre voluntaria emerja como tal. La alienación y dependencia respecto a la propia imagen especular y la dependencia amorosa en relación a las exigencias obscenas del superyó da testimonio del modo en que esa servidumbre contamina la posición fantasmática del sujeto con respecto al Otro. (Alemán, 2012, p. 48)

3 Sobrenombre con el que se designaba a Manuel Contreras, Director de la Dirección de Inteligencia del Ejército, DINA el cual se mantuvo en funcionamiento desde el año 1973 al 1978 y es responsable de un sinnúmero de torturas y desapariciones de opositores a la dictadura de Pinochet.

4 Es importante mencionar que el cuartel de la calle Simón Bolívar 8800, fue un centro del cual solo se tuvo noticia a consecuencia de la declaración que hace Jorgelino Vergara en el marco de la investigación del dirigente comunista Víctor Díaz López el año 2007. Antes de esta declaración no se sabía de este centro de tortura y exterminio ya que no habría salido ningún detenido vivo de éste.

El psicoanálisis sostiene un discurso en el cual el sujeto se encuentra alienado de entrada en el mundo social y cultural, no solo por la pre-maduración en la cual nace y que lo hace dependiente de otros, sino que su constitución misma es estar bajo esta alienación, bajo condiciones, podríamos decir de “servidumbre inconsciente”. Fenómenos como la identificación o los ideales son clara cuenta de ello. El yo, es la historia de las identificaciones del sujeto con su mundo familiar y social, el cual posteriormente desconoce haciéndose de estas identificaciones un entramado asumido por el sujeto como su sí mismo, olvida que en el inicio esas identificaciones correspondían a Otro. Al mismo tiempo sobre el sujeto como hemos mencionado, solo se puede saber a partir de los significantes que lo han representado para otros significantes, su lugar se encuentra permanentemente diferido en su actualidad ya que el sujeto nunca es ese significante que lo representó.

En segundo lugar se podría pensar que el sujeto del cual hablamos esta condenado a la servidumbre y la obediencia y peor aún por razones inconscientes, no solo hay “opresión externa”, (sigo ordenes, por ejemplo), sino que además “*hay*” ordenes y se es servil inconscientemente como constitución misma del sujeto y el yo, por lo cual estaríamos irremediablemente arrojados a no lograr desplegar ya sea nuestra propia esencia interior o nuestros verdaderos deseos personales, no seríamos libres ni tampoco podríamos desplegar nuestras potencialidades. Dicha conclusión pone el acento en la exterioridad de la fuente opresora, como ajena al sujeto. Cómo bien indica el psicoanalista Jorge Alemán, en una lógica emancipatoria siempre se pensó que lo que ejercía subyugación eran fuerzas opresoras *externas* pero al solo externalizar se olvida lo que se debe de responsabilidad al mismo sujeto oprimido, esto es a lo que lo mantiene en ese lugar de oprimido. El ser oprimido, obediente, o servil son las figuras de una especie de amor a la servidumbre. En el caso del Mocito lo que importa es lo que lo hace *permanecer* en los servicios de inteligencia, ya que como hemos visto no es posible decir que se encuentra bajo coacción.

La conclusión anterior nos lleva a reconocer que el ser oprimido, obediente, o servil no puede sino pasar invariablemente en alguna medida, por *condescender* a la posición de subyugado, hay algo en el sujeto oprimido, obediente o servil que lo lleva a mantener dicha posición en el entramado de relaciones sociales. Este elemento que impide la mera determinación externa es el que puede ser ubicado en el mocito, este presenta una extraña decisión hacia la obediencia y servidumbre.

4. De la banalidad del mocito, hacia lo que hace condescender su lugar de obediencia o el saber de goce

Es Hanna Arendt quien describe la aparición de un tipo particular de sujeto en contextos totalitarios, “la banalidad del mal no hace referencia a otra cosa que a la abdicación de la persona de su responsabilidad de confrontarlos reflexivamente con los propios actos y sus consecuencias y someterlos al tribunal de la conciencia” (Estrada, 2007, p. 50). Lo que le interesa a Arendt es que en un sujeto que abdica de su responsabilidad es porque ha fallado a nivel del “pensamiento”, no en el sentido de conocimiento, ni menos a nivel cognitivo, “la gran importancia del pensamiento no radica en un garantizar un actuar bien, pero sí garantizar una actitud escéptica, que vale lo suficiente para cuestionar criterios banales de muchas ideologías o peor aún a la crueldad” (Cano, 2004, p. 113).

El énfasis de la “banalidad del mal” se encuentra en el evidente privilegio al pensar conciente en cuanto es el que permitiría enjuiciar y de este modo reconocer precisamente en los propios actos los indicadores de la forma en que se obra. Este privilegio a la conciencia es lo que el psicoanálisis cuestionará.

Desde el psicoanálisis no privilegiaría un “tomar conciencia de lo que se hace”, ya que el mocito sabe que se encontraba en un cuartel de exterminio y es conciente de lo que hace en dicho lugar, estando enterado de las torturas y muertes mantiene una posición de servidumbre y de obediencia. Si bien su escrutinio le hace percibir la brutalidad en la que se encuentra dicho pensamiento, no garantizó

una posición escéptica. El psicoanálisis intentará precisar esta posición subjetiva introduciendo de forma particular el “gocce” y el “saber” que se pone en cuestión en el “mocito”.

En un análisis exhaustivo sobre algunos aspectos relativos a la instalación del Nazismo en Alemania, Žižek (2015) propone la siguiente perspectiva para evaluar la “conciencia” de algunos ejecutores sobre el hecho de ejercer una violencia “horrible y monstruosa” en los campos de concentración:

“el propio conocimiento de que lo que estaban realizando era un acto de transgresión de los niveles mínimos de decencia no solo establecía entre los que perpetraban tales actos un vínculo secreto de solidaridad, sino que les proporcionaba la obscena *jouissance* (gocce) suplementaria. ¿No es satisfactorio hacer cosas tan horribles bajo la cobertura de estar sacrificándose por la propia patria?” (Žižek, 2015, p. 80).

Lo que tenemos en esta cita son dos elementos a estudiar, a saber,

- a. un primer elemento en relación a “el vínculo secreto de solidaridad”, que nos lleva a considerar que existen sujetos que pueden reunirse a partir de la “transgresión”, es decir, el secreto que se realiza en una actividad que no es posible de exponer públicamente y por lo tanto nos reúne un “secreto”, típicamente esto es lo que sucede, por ejemplo, entre amigos en que se puede hablar de forma vulgar y obscena a condición de no ser escuchado por hijos o esposa, en el cual se mantiene una imagen pública “correcta”.
- b. y un segundo elemento que introduce Žižek es el hecho de estar atravesados por un tipo de gocce (*jouissance*) que lleva a estos sujetos a realizar acciones sin requerir de ordenes de sus superiores, o bien de razones externas a sí mismos.

La pregunta que aborda Hanna Arendt es básicamente sobre el uso o no de un pensamiento en

el sujeto que logre enjuiciar sus propias acciones (Arendt, 2014). En el psicoanálisis, la propuesta de Lacan va a desplazar este enfoque ya que lo que se va a rastrear es *un saber que no se sabe*, un inconsciente definido como un *saber que goza* (Lacan, 1992).

Como se puede ver la propuesta de Hanna Arendt se orienta bajo el postulado de una pregunta consciente, es decir, como es que un sujeto puede cometer determinados horrores (crímenes, etc.) y no lograr enjuiciarlos. Para el psicoanálisis al hacerse la misma pregunta reconocerá que existe un saber no reconocido y es este saber el que lleva al sujeto a dichos actos, dicho saber es el de goce y el goce por definición no es posible aprehenderlo completamente ni por el significante ni por la consciencia. Un saber que goza, si es llevado al punto de reconocer su factualidad en la historia del propio sujeto, tendrá la oportunidad de confrontarse para que sea posible algo del reconocimiento de su propia reponsabilidad. Desde el mocito es evidente su desresponsabilización, y ocultamiento en hechos de violación a los derechos humanos, sin embargo desde quien lo escucha, lo lee o lo analiza se hace claro los trayectos de goce, que *indican un saber propio pero no conocido por este mismo*.

El rechazo que hace el discurso del mocito es a encontrar las vías de este recorrido de goce, (no por fantasías, ni traumas de infancia), sino que a lo “efectivamente” realizado en acciones y actos. Lo que no reconoce es lo gozado en estas acciones y actos, en su caso particular es el hecho de *permanecer* al alero de dispositivos de exterminio. *Permanecer* haciendo los cafés, la guardia, cuidar de los detenidos e incluso en ocasiones limpiar la sangre de los torturados. Dicha permanencia no es relativa a una “orden” de un superior, sino que simplemente se desbroza entre un “secreto”, cada agente de la DINA debía firmar un “pacto de silencio”, que establecía un vínculo entre los agentes al estar en conocimiento de las acciones fuera de la ley que realizaban y esta extraña forma singular en que el mocito permite condescender a esta permanencia en el Cuartel Simón Bolívar. Es por este motivo que podemos aislar lo gozado en el mocito, en tanto saber no sabido, que es:

- a. una forma de vínculo grupal basado en acciones “ocultas”, homicidas y fuera de la ley⁵.
- b. y por otro ese “goce” propio del “mocito” a simplemente condescender a la “permanencia”.

5. Sobre la crueldad

Una forma que adquiere el “goce no sabido” es la pulsión de muerte. Quisiera centrarme en esta forma particular de goce, tomada desde la perspectiva inicial sugerida por Freud.

La noción de crueldad tiene su origen etimológico en la ascendencia latina de “sangre derramada”, de “crimen de sangre”, de “lazos de sangre”, (Derrida, 2001).

Asimismo, Derrida destaca que Freud habría utilizado otras referencias tanto semánticas como de lenguas, habla de *Grausamkeit*, como *deseo de hacer o de hacerse sufrir por sufrir*. Se debe tomar atención a la preposición “por” en la frase destacada por Derrida en tanto un sufrir se realiza en una tautología de *sufrir por sufrir* que no hace referencia a algo externo al sufrir mismo, sino que más bien es un sufrir referido a sí mismo. Respecto a esto Derrida puntúa, crueldad “incluso de torturar y matar, matarse o torturarse torturando o matando, por tomar un placer psíquico en el mal por el mal, hasta por gozar el mal radical...” (Derrida, 2001, p. 10). Por cierto, en este punto podemos encontrar una cercanía con Freud y lo que es la pulsión de muerte, vale decir una pulsión que no es posible localizar sino que (y prácticamente solo) en sus exteriorizaciones basadas en agresiones y violencia, aparece con furia en el momento de la guerra, nunca sola, siempre junto al Eros.

Freud es capaz de reconocer cierto placer que se obtiene al agredir y a la destrucción, incluso cuando se esgrimen ideales que en ocasiones pueden ser los más nobles pero que pueden justificar las mayores atrocidades. Ejemplo de lo anterior pueden ser las

5 El modo en que se sella este Goce que vincula desde su reverso obsceno, es, por cierto, en el caso chileno la “guerra contra los comunistas”.

interminables y atroces purgas del Stalinismo para lograr el ideal de un “hombre nuevo”. Eros y pulsión de muerte en plena interacción, el ideal más noble “un hombre nuevo”, con la más despiadada capacidad humana de destruirse a sí mismo en la etapa Stalinista. Freud manifiesta, por lo tanto, que estas exteriorizaciones encuentran su fundamento en primarias “ambivalencias” nacidas de un crimen: el asesinato al padre de la horda primordial (Freud, 2007a (1913-1914)). Siguiendo a Freud y sostener este punto nodal de “ambivalencia” nos habilita para plantear que la pulsión de muerte y su exteriorización en pulsión de aniquilación se encuentra alojada en el corazón del ser humano, (el asesinato al padre, como origen inconsciente) siendo constitutivo a la humanidad en su conjunto.

En el mismo sentido Freud plantea, que si bien es posible una sociedad en la cual se detenga la *crueledad sangrienta*, eso no impide que se siga manifestando en el seno mismo del sujeto humano una necesidad de agresión, “no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; se puede intentar desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra” (Freud, 2007c (1932), p. 195). En visión de Freud se puede disminuir esta inclinación a la agresión y al asesinato, pero persistirá una crueldad psíquica, ya que esta última siempre tendrá nuevos recursos para su manifestación por lo que no es susceptible de eliminar del centro de lo que podemos llamar lo humano.

Derrida le reconoce al psicoanálisis lo siguiente: enfrentar el hecho de que se requiera concebir al humano con tendencias al “placer en el sufrimiento”. En visión de este filósofo ninguna otra disciplina, teológica, metafísica, genética, física, cognitivista, etc. podía abordar a la crueldad de este modo, es decir, sin realizar una reducción de sus causas, en fundamentos externos al sujeto humano, “pero “psicoanálisis” sería el nombre de eso, que, sin coartada teológica ni de otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio” (Derrida, 2010, p. 12). El psicoanálisis se desarrolla sin este fundamento “último”. El psicoanálisis freudiano establecerá una noción

constitutiva de un *sufrir por sufrir*, desligado de un masoquismo. Lo que plantearía Freud es la posibilidad de mantener abierto un espacio humano que el ser humano no quiere reconocer, “en efecto, a los niños no les gusta oír que se les mencione la inclinación innata del ser humano al “mal”, a la agresión, la destrucción y con ellas también a la crueldad” (Freud, 2007b (1930), p. 116). Derrida relevará que el psicoanálisis no requiere de supuestos que terminen siendo la “coartada” para explicar estas inclinaciones.

Finalmente, desde esta perspectiva existe un elemento que no es posible dominar, quizá es posible de “domesticar”, pero siempre de forma insuficiente, siempre existirá un punto de fuga en este modo de comprender al ser humano y el psicoanálisis aporta de forma teórica y práctica, un espacio que de algún modo se resiste a esta misma “domesticación”, y con el cual es preciso ejercer más bien un encuentro con esta dimensión “no domesticable” del ser humano. Lo que aportaría el Psicoanálisis a la noción de Crueldad es el no garantizar un *a priori* como cualidad determinada, y aun así constituyente de lo humano.

6. La crueldad, como alojado en el ser humano, y sin embargo éxtimo

¿Qué es esto que Freud llama pulsión de muerte y que no tiene cualidades determinadas a priori? Desde ya podemos decir, que en la pulsión de muerte yace un modo de goce muy peculiar para el ser humano.

La pulsión de muerte no es la marca de la finitud humana, sino lo opuesto, el nombre de la “vida (espectral) eterna”, el signo de una dimensión humana que persiste para siempre, más allá de nuestra muerte física, y de la cual nunca podemos liberarnos” (Žižek, 2001, p. 316).

La pulsión de muerte no logra adecuarse a los planes de la cultura o del individuo, es por así decir, una pulsión que erosiona toda subjetividad. Para Freud solo se exterioriza en agresión y violencia, ya sea para otros como para sí mismo. Lo fundamental es retener que no es posible desembarazarse de

esta pulsión. Lo llamativo de esto es que, si bien es imperecedero, y lo portamos, es vivido de un modo invasivo, incluso, no se quiere reconocer su existencia *en* nosotros.

Un modo de abordaje en relación a este punto insondable, es el modo en que Freud analiza el mandamiento “*ama a tu prójimo como a ti mismo*” (Freud, 2007b (1929-1930)). Freud se pregunta por qué habría que seguir un mandamiento que considera irracional, ya que considera que si se ama a otro sujeto esto me impondría deberes hacia este y por lo tanto el deber de tener una mínima capacidad de saber si este otro merece que lo ame. Freud menciona de forma aún más clarificadora, lo que se puede decir y esperar del prójimo:

(...) “una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo, sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo infringirle dolor, martirizarlo y asesinarlo (...) esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación o sirve a un propósito diverso, (...) ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla se exterioriza espontáneamente, desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie” (Freud, 2007 (1929-1930), p. 108).

Sobran en la historia relatos de guerra en la cual la crueldad ha sido la norma, creo que con solo nombrar Auschwitz se plantea un ejemplo de sobra. En el mocito, este describe lo cruento en las formas en que se asesinaba a los detenidos del cuartel Simón Bolívar, torturas sistemáticas que llevaban a la muerte. Muchos de los agentes usaron sin contemplación alguna su abuso de poder en cuerpos desligados de todo sustento simbólico y ético, no había “nada que pudiera inhibir”, un *matar por matar*. El mocito describe que también se presentaron detenidos que no habrían tenido vinculación con partidos políticos o incluso una nula participación como opositores a la dictadura, sin embargo, fueron asesinados. El cuartel Simón

Bolívar solo en el año 1976 asesinó a más de 200 detenidos, solo se salvó uno, “no sé por qué se salvó” menciona el mocito. Los agentes tenían la libertad de torturar para obtener información de otros militantes políticos y también la libertad de asesinarlos y hacerlos desaparecer, esto llevó a que asesinaran a una mujer embarazada y que en muchas ocasiones los cuerpos quedaran en las noches arrojados en el jardín del cuartel una vez muertos, la tarea de recogerlos no era de los ejecutores del crimen sino que del mocito, pero éste tenía jornadas de trabajo y roles muy bien determinados, lo cual hacía que los cuerpos eran transformados en “paquetes” ... *solo en horario de oficina* que era el horario que cumplía el mocito (Rebolledo, 2012).

Como se puede observar estas pasiones que emergen de lo pulsional serían más fuertes que el control que puede proveer una cultura, y remarca que es algo que se encuentra en lo humano. Es importante considerar que la existencia misma de un mandamiento, como es el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, expresa justamente lo difícil que es para el ser humano controlar este aspecto de sí. ¿Cómo confiar de otro que puede emerger en esta dimensión de violencia? Lo que se presenta entonces es un núcleo que se resiste a que exista una total identificación con otro, el otro siempre mostrará un aspecto incontrolable del cual la cultura debe intentar “domesticar”. Lo paradójico de esto es que esta dimensión de total alteridad no se aloja en el otro, sino que y justamente, *en sí mismo*, pues esta pulsión de muerte es el odio irrefrenable, es lo intolerable de sí mismo, ya que no es posible de controlar. Sin embargo y a esto, ¿podemos llamarlo “naturaleza humana”?

Así organizada esta pulsión de muerte podríamos seguir la hipótesis de Žižek el cual menciona que debemos enfrentarnos a un núcleo inhumano en medio de la mismísima humanidad, debiéndose afirmar la existencia de una monstruosidad latente y lo destaca con la siguiente lógica:

(cuando decimos) “lo inhumano: (queremos decir) él no es humano, no es lo mismo que decir, “él es inhumano”. “Él no es humano”

significa que es animal o divino, exterior a la humanidad, mientras que “él es inhumano” significa algo completamente diferente, a saber, el hecho de que no es ni humano, ni inhumano, sino que está marcado por un exceso horroroso que, aunque niega lo que entendemos por humanidad, es inherente a todo ser humano” (Žižek, 2010, p. 55). Los paréntesis son míos.

Con lo que se ha encontrado Freud es con un núcleo que, si bien está en los humanos, funciona de un modo no humano, lo excede.

Una forma de precisar lo expuesto en cuanto hemos logrado aislar un núcleo de nuestro ser pero que se encuentra irremediabilmente descentrado, es con el concepto de “extimidad”. Podemos decir que la pulsión de muerte como “éxtima” vale decir como “el lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa” (Lacan, 1998, p. 171) es la forma que adquiere la crueldad descrita por el mocito. Lo éxtimo, puede ser una forma de precisar lo que Žižek menciona como este exceso horroroso que no es ni humano, ni inhumano. Lo “éxtimo” en el caso del mocito, es el espacio de crueldad, en tanto, pulsión de muerte.

Como menciona el psicoanalista J-A Miller (2010) la extimidad puede ser lo que tenemos como más próximo, lo más interior, pero que no deja de ser exterior, posición paradójica pero que nos permite de alguna forma aportar a una noción compleja sobre la crueldad en la que se encontraba el mocito, como un saber no reconocido de goce, muy al lado de él, pero que no logra reconocer.

7. Discusión

El mocito realiza acciones que siempre rechazó como propias, ya que las justificaba con la frase “recibía órdenes”, sin embargo, se puede captar la contradicción de éste, a saber, no existe una mera obediencia en el hecho de vivir en un campo de exterminio y no verse afectado de las torturas y muertes que eran contiguas a su pieza. Quizá solo podamos comprender esto al aislar un ámbito no reconocido por el sujeto, es decir, un goce no reco-

nocido como una satisfacción en lo realizado, pero que no es del ámbito del principio del placer ni de la cultura, es un goce propio en tanto saber no sabido de goce que lo lleva a su borramiento como sujeto responsable de sus actos.

El mocito hace actos al interior del cuartel simón bolívar, limpiando la sangre de los torturados, o haciendo “paquetes” de los muertos, eso no reconocido en su acto, por ser “órdenes” de sus superiores y que solo hacía como parte de su horario de trabajo, es el goce como una forma de satisfacción no reconocida para sí, que podemos llamar pulsión de muerte. Lo que queda por investigar sin embargo es el hecho estremecedor de un sujeto que realiza acciones en un campo de exterminio, pero en “*horario de oficina*”. De manera más clara: ¿qué tipo de trabajador es el que hemos pesquisado en el mocito?, ¿qué tipo de forma de goce es el funcionario que obedece órdenes, las hace condescender y al mismo tiempo se mantiene sin afectación frente al exterminio o el abuso? ¿hay un tipo de trabajador actual que se edifica bajo estos modos de goce en las empresas públicas o privadas gozando de forma aparentemente pasivas frente a la crueldad de compañeros de trabajo o superiores jerárquicos?. No se debe olvidar que al parecer el mocito no torturó, ni asesinó directamente, en caso de haberlo hecho fue bajo condiciones que hasta hoy puede ocultar, sin embargo, lo anterior indica que su goce no era directamente infligir crueldad a otro, (al modo de un sadismo), sino que en *permitir* que se le inflija crueldad a otros a condición de no ser movido de su “lugar”. Creo que es legítima la pregunta sobre la actualidad de esta forma subjetiva.

No cabe duda que pudo ser leída la frase de entrada al campo de concentración de Auswisch, “*Arbeit macht frei*” “*el trabajo hace libre*”, como una horrorosa ironía y burla para los detenidos que ingresaban a dicho campo, sin embargo, hoy podemos reinterpretarla desde la perspectiva de los funcionarios y gendarmes que ingresaron a dicho campo, para interrogar formas de trabajo en que se colinda con la crueldad más extrema pero que es aceptada y permitida, en conciencia de su brutalidad y criminalidad, en la medida en que no se es movido de ese “lugar”.

Referencias bibliográficas

- Aleman, J. (2012). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalem*. Barcelona: Lumen, 2004.
- Cano, S. (2004). Sentido Arendtiano de la “banalidad del mal”. En *Horizonte*, 3(5), 101-130.
- Derrida, J. (2001). *Estados de ánimo del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Fotografía AP, (s.f.). Entrada al campo de concentración de Auschwitz, Alemania. *ABC Internacional* [06-05-2013]. Recuperado de: <https://www.abc.es/internacional/20130506/abci-detenido-antiguo-guardia-auschwitz-201305061849.html>
- Freud, S. (2007a). *Totem y Tabú*. En J. L. Etcheverry (trad.), Obras Completas: Sigmund Freud (vol. 13 pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado 1913-1914).
- Freud, S. (2007b). *Malestar en la Cultura*. En J. L. Etcheverry (trad.), Obras Completas: Sigmund Freud (vol. 21 pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado 1930).
- Freud, S. (2007c). *¿Por qué la Guerra?* En J. L. Etcheverry (trad.), Obras Completas: Sigmund Freud (vol. 22 pp.179-198). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado 1932).
- Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- La Boétie, E. (1576). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Santiago. Chile: Hueders, 2012.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario, El reverso del psicoanálisis, Libro XVI*. Argentina: Paidós.
- Levi, P. (2006). *Deber de Memoria*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rebolledo, J. (2012). *La Danza de los Cuervos*. Santiago: Ceibo Ediciones.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2015). *¿Quién dijo Totalitarismo?* Valencia: Pre-texto

REPRESIÓN E HISTORIA: CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES EN LA MEMORIA VISUAL



AUTOR/A: JONNATHAN OYARZÚN
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: JONNATHAN OYARZÚN
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: JONNATHAN OYARZÚN
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



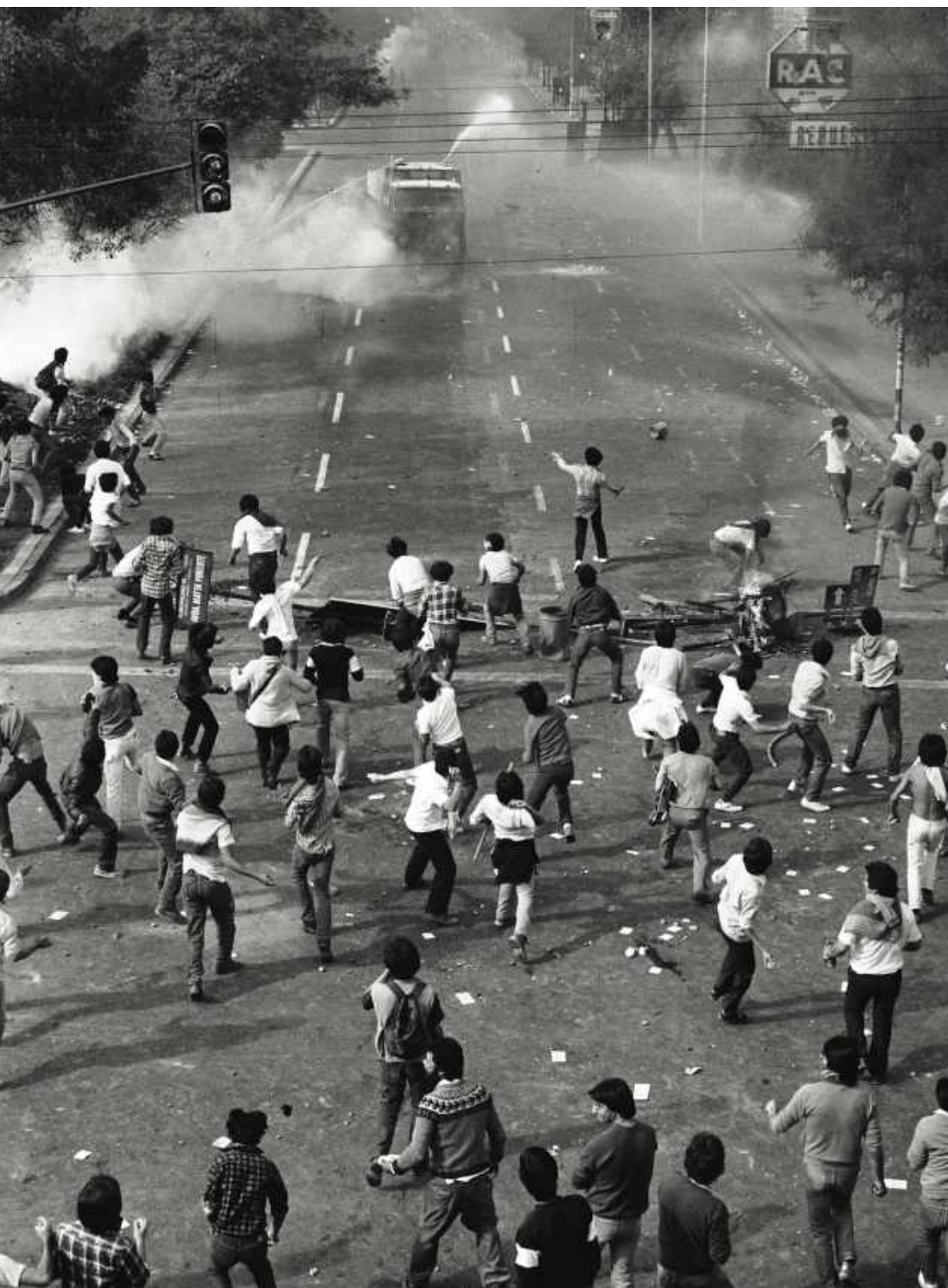
AUTOR/A: AUTOR: LEE BUSEL
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: LEE BUSEL
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)



AUTOR/A: JONNATHAN OYARZÚN
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: LEE BUSEL
SANTIAGO, CHILE (2019)



AUTOR/A: MARCO UGARTE
SANTIAGO, CHILE (1973-1990)

MARCO UGARTE: PULSIÓN HISTÓRICA EN FOTOGRAFÍAS¹

GONZALO LEIVA QUIJADA²

La producción visual de Marco Ugarte se inscribe en un fotoperiodismo de contingencias, atento a los signos del tiempo. El trabajo de Marco Ugarte³ debe ser considerado como un vasto corpus, desde sus primeras imágenes en su original lugar de nacimiento, la provincia chilena. Para luego ver su rol determinante en los años de protestas callejeras en Chile y sus imágenes en la emblemática revista “Hoy”, y continuar con su trabajo en el extranjero y su incorporación a agencias internacionales, quedando en nuestra retina sus reportajes emblemáticos a la muerte de Pinochet, la guerrilla zapatista, el mundo de los migrantes y la violencia en Centroamérica.

Sus orígenes ligados al colectivo AFI en Chile, en momentos convulsos y violentos, atempera su imaginario visual, llevándolo a extender los límites del fotoreportaje. Como destacado fotógrafo de la agencia A.P. en México, sus actuales visiones digitales en color, indican que es un fotoperiodista que busca de la noticia, retener esa espacialidad

y temporalidad que no se puede reconstituir sino siendo parte de la eventualidad.

Sus imágenes desde hace 40 años han ido aparejadas con los acentos de la especificidad histórica de la imagen y sus efectos en el mundo contemporáneo⁴ desde las imágenes analógicas en blanco y negro como lugar de memoria y descentramiento de la antropología⁵ o desde las imágenes enjuiciando la cultura visual con su reciente trabajo digital⁶. De este modo, su obra y corpus constituido conforma un tronco común gestado en torno a diversos enfoques para explorar el estatus de nuevos estudios sobre la economía de lo visual en los países latinoamericanos.

Así pues, el creador, Marco Ugarte, buscó afirmar su camino en medio de las contingencias al modo de Walter Benjamin⁷, su propuesta visual significa una liberación a todo punto de vista que encapsule, oprima o reduzca las imágenes a simples certezas comprensivas. Es en efecto, un deseo inconsciente de dejar un registro de un tiempo histórico, momentos de apremio y de esperanzas. Si bien la fotografía viene en su formulación estética de un

1 El presente ensayo aborda la producción fotográfica de Marco Ugarte entre la cual se encuentra las fotografías pertenecientes al libro *Testimonios. Chile 17 años de Dictadura Militar* publicado en México el año 2008 por Laberinto ediciones. Parte de estas fotografías componen el ensayo fotográfico “Represión e historia: continuidades y discontinuidades en la memoria visual” que precede este texto.

2 Doctor en Historia y Civilización, EHESS, París, Francia. Académico del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

3 Fotoperiodista de la Associated Press.

4 Marin, L. (2009). Poder, representación, imagen. *Prismas*, Revista de historia intelectual, 13, pp. 135-153

5 Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.

6 Mirzoeff, N. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.

7 Benjamin, W. (2008): *Obras. Libro I. Vol.2, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; Charles Baudelaire, un lírico en la época del alto capitalismo; Sobre el concepto de historia*. Madrid: Abada Editores.

traspaso cultural que Foucault⁸ lo ha llamado formación discursiva, es determinante que al no constituir lenguaje sino ensayo visual, se queda en un campo interpretativo bastante más vasto. Por lo mismo, dicho espectro se amplía en diversas prácticas para la indagación como lo hace encomiablemente este avezado fotógrafo. Sus conjuntos de imágenes nos interrogan sobre la diversidad de motivos que llevan a las personas a tomar elementos para asentar su discursividad, sus decisiones de resistencia cultural, y así, desde las fotografías reconocer su humanidad y dignidad.

La forma estética extendida por las imágenes de Marco Ugarte se considera una instancia de encuentro, es un dispositivo analítico que suscita posibilidades de refundir tantos signos mortuorios como auténticos símbolos de vida.

De esta manera, su corpus fotográfico en conjunto constituye ejercicio de afectos, donde

las percepciones se amplifican para canalizar las emociones resentidas, pues incluso en los detalles visuales de una tragedia deshumanizadora surgen luces de esperanzas.

Quedan ancladas a sus trabajos como reportero gráfico muchas certidumbres y confianzas de huella lumínica, que en algún momento la imagen fotográfica construyó, así también la certeza de un nuevo conocimiento donde lo ético esté unido a lo estético.

Los trabajos de Marco Ugarte indican la persistencia de una memoria obstinada, que ha sufrido en carne propia la violencia y que dignamente presenta la lucidez de sus imágenes para hacer este mundo más sensible y humano. Su propuesta se inscribe en el centro del fotoperiodismo comprometido y honesto que va dando cuenta del sentido pulso histórico en este continente. Imagen, verdad y compromiso son sus marcas éticas. Sin duda, un maestro fotógrafo chileno para el mundo que hay que reconocer y repensar, pues es un pensamiento perceptual con anclajes vitales del sentido de la historia del presente.

8 Foucault, M. (1970) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

FOTOGRAFÍA Y TIEMPO HISTÓRICO

SIMÓN MIRANDA¹

Las imágenes seleccionadas que componen el ensayo fotográfico corresponden a las fotografías capturadas por Jonnathan Oyarzún² y Lee Busel³ durante el ciclo de protestas iniciadas en octubre, y que, por sus objetos, encuadre y composición, posibilitan, junto con el trabajo de Ugarte un examen del tiempo histórico y sus relaciones de continuidad y discontinuidad en cuanto a la violencia policial, operando las imágenes en tanto formas de memorias del presente, cuyo registro, ofician como piezas de convicción histórica -probatorias⁴- de la represión en tanto acontecimiento, vinculando pasado y presente en el registro de la repetición de escenas de un tiempo que se suponía anterior.

Acto de cálculo y de selección, construcción de un marco que excluye⁵, pero que también opera como una escritura de la luz⁶, haciendo sensible, y por tanto visible, objetos, sujetos y relaciones que se vuelven legibles con cada uno de los registros, como también en su puesta en relación. Destaca en este sentido, como las fotos de Jonathan Oyarzún,

ponen especial atención a la confrontación, en que cada imagen se compone en una relación de choque de fuerzas, dinámica de cuerpos antagónicos, mientras que las fotos de Lee Busel, parecen examinar los actores y sectores que conforman lugares y momentos de un campo de batalla que se prepara, en una actitud de confrontación, pero que no llega a realizarse al modo de un choque de fuerzas, privilegiando la ocupación de la ciudad echa por aquellos y aquellas que se convocan para articular nuevas formas de lazo, solidaridad y confrontación, en una diversidad de estéticas en que las luces, o su ausencia, dan cuenta de su variabilidad.

Se trata en este sentido de capturas en la calle, del fotoperiodismo ahora también llamado *Street Photography*, tomando parte en movilizaciones masivas, actos de resistencia y de indignación ante la indignidad⁷ -en el antes, la dictadura, y en el ahora, la precariedad de la vida en el presente neoliberal-, que desencadena la represión policial y la presencia militar cuyo excesivo despliegue queda en evidencia en el registro visual, anunciando una cierta continuidad con el pasado reciente que resulta ominosa, pues presenta una imagen y un tiempo histórico que aparece detenido, o la forma de una compulsión a la repetición en que el pasado ya vivido se presenta como destino, pero que en cualquier caso adquiere la forma de un tiempo que amenaza con no variar.

1 Psicólogo, Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: simon.miranda@usach.cl

2 Fotógrafo Agencia Aton.

3 Fotógrafo, documentalista y sociólogo.

4 Benjamin, W. (2003). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. México DF: Editorial Itaca.

5 Rancière, J. (2013). Figuras de la historia. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

6 Ídem.

7 Didi-Huberman, G. (2015). Remontajes del tiempo padecido. El ojo de la historia 2. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Sin embargo, la composición de la secuencia de fotos, a la forma de un antes y un después, en un contrapunto visual en la mirada intercalada de uno y otro autor, permite dialectizar las imágenes en un paso más: la lectura visual de una diferencia que remite a lo técnico y a la composición, en un reparto de la luz que revela el ensayo de distintos puntos de vista, a la vez que se integran en una composición general, y en que la relación cercanía distancia ya no es solo la de cada foto sino la de la serie en su conjunto, que opera como examen del campo de batalla, exhibiendo el desequilibrio en el reparto de medios y modos, carros lanza aguas y escudos improvisados, fusiles y piedras, o, como aparece en dos fotos, entre escopetas y cámaras fotográficas que hacen evidente no solo el riesgo sino la desproporción entre la protesta y la reacción, entre una mirada que apunta para registrar y otra que, como lo testimonian tal vez las múltiples lesiones oculares, buscaba cegar o eliminar una sensibilidad, una mirada.

Dimensión de multiplicidad de miradas, referencias, composiciones, que, como en el campo de la novela y del cine, hacen de la fotografía un objeto intertextual que no posee un lenguaje propio, sino que convocan al conjunto del texto, pero cuya dimensión dialéctica, puede ser pensada a su vez como un montaje⁸, que establece un orden y volumen del texto, invocando al conjunto de lo simbólico⁹, en que se exhibe la continuidad-discontinuidad entre pasado y presente, y la desproporción entre el ejercicio de la violencia policial y su combate o resistencia, elementos que remiten por supuesto a la cuestión de la memoria, pero en que también, posibilitado por medio del montaje, se ensayan puntos de vista ante el horror, con lo cual el combate no es solo contra el olvido, sino también contra la humillación y la crueldad, como otra vía de participar de la escritura de la historia y de la lucha por la dignidad.

8 Idem.

9 González Requena, J. (1985). Film, discurso, texto. Hacia una teoría del texto artístico. *Revista de Ciencias de la Información*, 2, pp. 15-40.

DOLOR Y CRUELDAD: EL CASO DE LOS NIÑOS VAGABUNDOS EN LA OBRA DE SERGIO LARRAÍN

CRUELTY AND PAIN: THE CASE OF THE VAGABOND CHILDREN IN SERGIO LARRAÍN'S WORK

JEAN PAUL BRANDT¹

Resumen

El artículo discute sobre los principios del dolor y la crueldad en la fotografía de Sergio Larraín como fenómenos estéticos, inherentes al auto-reconocimiento. El estudio considera la teoría de Susan Sontag respecto del dolor del *otro* para explicar cómo la crueldad – o la asimilación de la misma – humaniza nuestra relación con el mundo. Se analizará particularmente la serie de los niños vagabundos en Santiago y su importancia, al ser uno de los trabajos más reconocidos del fotógrafo. Adicionalmente, el análisis de la narrativa visual revela símbolos y temáticas que evidencian una ambivalencia en la crítica del sujeto en cuestión: por un lado, las subjetividades del autor y, por otro, el reclamo de la verdad fotográfica – o *truth claim* – respecto de la representación de la pobreza en Chile.

Palabras claves

Sergio Larraín, fotografía, estética, dolor, crueldad

Abstract

The article discusses on the principles of pain and cruelty in Sergio Larraín's work as aesthetic phenomenon, inherent to self-recognition. This study

considers Susan Sontag's theory regarding the pain of others to explain how cruelty – or the assimilation of it – humanises our place in the world. The discussion analyses the *Vagabond Children* series and the impact in the contemporary society – one of the Larraín's most renowned work. Additionally, the analysis of visual narrative reveals symbols and themes that evidences an ambivalence in the critique of the subject: author's subjectivities on one side and photography's truth claim on the other, regarding how Chile's poverty has been portrayed.

Keywords

Sergio Larraín, photography, aesthetic, pain, cruelty

Fecha de recepción: 20 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 16 de diciembre de 2019

1. Introducción

John Berger, en su libro *Understanding a Photograph*, da a entender que uno de los focos casi excluyentes en el mundo de la fotografía es la relación del fotógrafo con la realidad en cuanto a espacio y, por sobretodo, tiempo. Una realidad construida por un sin fin de elementos temporales, como las guerras, las revoluciones o la pobreza, que entrelazan los contextos históricos específicos que habitamos. Berger dice que “una fotografía es testigo de una elección humana ejercida. Esta elección no

1 Candidato PhD en Text and Image Studies, School of Modern Languages and Culture, University of Glasgow. Contacto: jbrandt.a@gmail.com

es entre fotografiar a X e Y: sino entre fotografiar en el momento X o en el momento Y” – lo que el autor denomina como: “I have decided that seeing this worth recording” (2013, p. 18-19). En el caso de la fotografía callejera, a propósito de la *elección humana ejercida* de Sergio Larraín, por ejemplo, la revelación de la miseria humana santiaguina en particular, es una de las consideraciones más importantes; luego, la actitud del fotógrafo como un agente revelador respecto del dolor ajeno, que reproduce un momento fugaz de la vida que no se volverá a repetir jamás (Barthes, 1984). Dentro de esta realidad de tiempo y espacio, también existen los estilos predominantes y los sujetos de interés, sobre los cuales Wells reconoce, a través de Westerbeck y Mayerowitz, como “imágenes cándidas de la vida cotidiana en las calles” (Wells, 2015, p. 118): bares, parques, cafeterías, etc. En la obra de Larraín, esta candidez de la que Wells habla, aparte de encontrarse presente en las representaciones visuales, pareciera vincularse fuertemente a un momento específico y convulsionados de su vida. Así mismo lo entiende Luis Poirot, quien lee la candidez de la obra de Larraín como una proyección visual de su lado más doloroso:

las fotografías de Sergio Larraín, como la de todos los grandes creadores, son autorretratos. Él habla de su soledad, habla de su desamparo. Esos perros *huachos* de Valparaíso son él, porque la foto es tomada a nivel de tierra. Los niños desamparados, e incluso las mujeres del prostíbulo de los Siete Espejos, esas miradas de inmensa tristeza (Wastavino, 2014)

Larraín volcó el disgusto y la disconformidad de una vida acomodada por una vida desprendida y en comunión con los niños desposeídos y abandonados de Santiago.

Por consiguiente, entenderemos esta relación con la fotografía como la representación del espacio público en la calle, donde la realidad – a propósito de la pobreza Santiaguina – revela distintos aspectos y momentos de la condición humana; que en el caso del fotógrafo en cuestión serían la crueldad, el dolor y el auto-reconocimiento. Asimismo, para el propósito

de este ensayo, la obra de Larraín será analizada bajo cuatro ángulos principales. Por un lado, se sentarán las bases para la definición de los principios del dolor y su relación en la fotografía; se analizará el dolor respecto del fotógrafo en la fotografía; se expondrá la idea de dolor y performance en la experiencia fotográfica; y finalmente, el auto-reconocimiento respecto del *otro* en la representación de la pobreza. El análisis abordará una lectura del contexto histórico, político y estético, respondiendo preguntas respecto de la serie de los niños vagabundos de Larraín, tales como ¿Qué es lo que se denuncia en una fotografía cuando se retrata la pobreza?, ¿Cómo se lee el dolor en una imagen?, ¿Cuál es el rol de la crueldad en el ensayo fotográfico? y si acaso existen definiciones éticas respecto de la crueldad en la representación de la miseria ajena.

2. El dolor en la fotografía

La crueldad y el dolor han sido una constante en el tiempo que se ha materializado en cada uno de estos elementos temporales previamente mencionados (guerra, miseria, etc.), convirtiéndose en fenómenos atemporales hasta nuestros días. Éstos se materializan a través de símbolos y convenciones culturales que se plasman en la memoria colectiva a través de, por ejemplo, discursos intelectuales o representaciones estéticas. Más específicamente, Susan Sontag, respecto de su libro *Regarding the Pain of Others*, reconoce que no es fácil hacer el esfuerzo de pensar cómo puede llegar a sufrir una persona [the sense of injury], y que el desconocimiento de los contextos históricos sólo nos aleja de aquella realidad y, por ende, de los principios éticos y morales que podrían ayudarnos a acercarnos a ella. Pero, cuando las imágenes son introducidas como parte de los contextos históricos, es que podemos llegar a comprender de forma diferente (Sontag “en línea”, 2018); entender el dolor que antes no era percibido – invisible –, que parecía no existir, aparece latente – visible –: “algo se hace real – para aquellos que están en otro lugar – al ser fotografiado” (Sontag, 2003, p. 19).

Al respecto, cuando la fotografía llegó por primera vez a los campos de batalla – y por consi-

guiente al ojo público –, se profesionalizó como reportaje, cambiando por completo la percepción sobre el sufrimiento del *otro* en aquel entonces; la guerra comenzó a tener “rostros y nombres” (BCN “en línea”, 2019).² Los primeros conflictos bélicos fotografiados en la historia fueron la Guerra de Crimea en Rusia, 1853-1856, y la Guerra Civil de los Estados Unidos en 1861; en Chile, los primeros registros no fueron tan posteriores. Entre 1879 y 1884, para la Guerra del Pacífico, las fotografías de Carlos Díaz Escudero y Eduardo Clifford Spencer registraron mucho más que los acontecimientos de la zona de guerra, ellos retrataron a los soldados sobrevivientes pero mutilados en batalla, cada uno de ellos posando heroicamente ante la cámara.³ Una suerte de homenaje en vida que revelaba la mutilación de los hombres y la crueldad de la guerra pero que, a su vez, velaba el “sentido del dolor” – como mencionaba Sontag – detrás del patriotismo. A 130 años de dicha guerra, la lectura política respecto de la misma y la serie fotográfica era más crítica – alejada del patriotismo. En un artículo del periódico *The Clinic*, se publicaba “Ganaron la Guerra del Pacífico, pero su única inmortalidad fue ésta: posar frente a un fotógrafo para conseguir una pensión de gracia o un implante ortopédico. Bajo cada foto y con caligrafía cuidada, alguien anotó el nombre, el rango y la forma en que fueron mutilados. Eso es todo lo que se sabe de estos hombres” (Barrera “en línea”, 2011). El acceso a nueva información, así como a reinterpretaciones fotográficas, permiten una apertura del campo cognitivo respecto del mundo que habitamos, redefiniendo los códigos morales a través de imágenes sociales – en nuestro caso la crueldad. La fotografía nos permitió ser audiencia de la inhumanidad en sus formas más brutales, sobretudo en condición de noticia. Sin embargo, el sentido de dolor, al parecer, permanece velado.

2 De hecho, la fotografía de guerra comienza con una misión, una desgracia: la guerra fue la guerra de Crimea, y el fotógrafo Roger Fenton, reconocido como el primer fotógrafo de guerra, que a su vez fue denominado como el fotógrafo “oficial” de esa guerra, ya que el gobierno británico lo envió a Crimea a principios de 1855 por mandato del Príncipe Albert (Sontag, 2003)

3 Para mayor información, ver álbum *Los Mutilados de la Guerra del Pacífico*, disponible parcialmente en el archivo digital de Memoria Chilena.

Cuando la fotografía del siglo 19th se comenzaba a proclamar como imagen de denuncia luego de registrar la Guerra de Crimea y la Guerra Civil de Estados Unidos, no hablaba sino de las atrocidades del mundo moderno a propósito del imaginario bélico de la guerra (armamentos, trincheras, cuerpos apilados, etc.), la política (discursos militares, dirección de operativos, etc.) o la miseria (pobreza humana, lugares devastados, etc.), sentando bases para la proyección de una estética de la tragedia. Asimismo, ser espectador de estas calamidades respecto de estas guerras, o de cualquier otra situación de crueldad en cualquier país, se ha transformado, para Sontag, en la *quintaescencia de la experiencia moderna* (2003, p. 19). A pesar de que algunas agencias como Magnum Photos, por ejemplo, declarasen ser creadas como “un respaldo a la sutileza y el potencial de la fotografía cuando es practicada por personas talentosas, y como un intento de empoderar a los fotógrafos” (William, 1989, p. 418), es innegable que su origen siempre estuvo asentado en las implicancias de la Segunda Guerra Mundial. Me refiero a la visualización de la tragedia, por un lado, como elemento noticioso de consumo (Sontag, 2003) y, por otro, como lo que Clément Chéroux reconoce como el “nuevo rostro del humanismo” a propósito de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, luego de la Segunda Guerra Mundial, donde la fotografía perseguía los mismos valores promulgados por dicha declaración respecto de la “libertad, igualdad y dignidad” (2017, p. 14); al desarrollo tecnológico, que permitió el debate sobre las antiguas jerarquías sobre documentación y arte, haciendo que una traspasase a la otra y viceversa, sin estructuras ni permisos (Wells, 2015); y a la expansión mediática, que abre el diálogo sobre la función fotográfica como objeto, donde las fotografías además de cargar con un sentido social y cultural, encuentran, al ser publicadas, un lugar en el mundo material (Hoelscher, 2013). Así, las guerras y el sufrimiento parecen ser un llamado a la acción o a un despertar de la consciencia – después de todo “la guerra fue y es todavía la más irresistible – y pintoresca – de las noticias” (Sontag, 2003, p. 39). Por lo mismo, no es casual que en 1936 – a casi 100 años de los primeros registros fotográficos

de la guerra – Robert Capa fotografiase la que sería, según el *Metropolitan Museum of Art*, “la más famosa fotografía de guerra” (The Met “en línea”, 2019): *The Falling Soldier*. Fotografía que retrata el momento exacto de la muerte de un militar en el Frente Córdoba, mientras Capa cubría la Guerra Civil Española.

En esta misma línea, sobre la importancia del dolor como condición humana para el auto-reconocimiento, es que se abre el debate sobre la crueldad respecto de las imágenes y su importancia en la creación de comunidades. Los *Niños Vagabundos* o *Niños del Mapocho* es un trabajo icónico de Sergio Larraín, “para muchos un trabajo refundador de la fotografía chilena” (Leiva, 2012, p. 29), que revela por primera vez el rostro íntimo de la pobreza en Santiago de Chile en los años 50-60. Este foto-ensayo retrata el destino del *otro*, del subalterno, a manos de la idea del progreso. Los niños son presentados como lo que la sociedad cruelmente dejó atrás, viviendo su propia realidad apartada del mundo que los rodea, bajo sus propias reglas – no como nosotros. Los niños son mostrados desde la otredad, desde la distancia cultural del vestir, del actuar; fuera del código o estándar social. Sin la necesidad de mayor análisis podemos notar la ropa desgastada, las pieles sucias y faltas de aseo, pies descalzos y una serie de condiciones entendidas como miserables o inhumanas para un niño.

La serie representa un aspecto poco explorado respecto del dolor y la crueldad. Me refiero a una crueldad que no está necesariamente inducida por las voluntades de la guerra como tal, pero sí por un acuerdo social de alienación y desprendimiento, acuerdo que, sin embargo, es similar al de una guerra. Rousseau, por ejemplo, en su estudio *The Social Contract*, intentando entender el poder de la monarquía a propósito del devenir de la cultura del capital, se refería a la esclavitud como la pérdida del estatus de ser hombre y que la guerra convierte al hombre en enemigos por accidente: “la guerra no es una relación entre hombres sino entre estados” (2017, p. 4), donde el estatus de hombre cambia al de soldado. Al igual que un esclavo, un soldado o un niño abandonado, ambos pierden sus privilegios de hombre y pueden ser sometidos a trabajos

de fuerza, a morir en una guerra o a vivir en condiciones inhumanas. En cuanto a los niños, por ejemplo, Larraín comentaba que, a pesar de su corta edad, trabajan para hombres mayores que los usaban para mendigar, enseñándoles malos hábitos y el crimen; se reunían en clanes, a menudo dirigidos por muchachos mayores que ejercían control sexual sobre ellos (Larraín “en línea”, 2013). Esta miseria, al igual que la guerra, responde a este acuerdo de sacrificar al *otro* por una pretensión sobre el ‘bien común’ y el ‘mal menor’. Asimismo, el acto fotográfico de presenciar y registrar la crueldad y la infamia, participa de este mismo acuerdo de crueldad respecto del dolor ajeno, porque por el simple hecho de suceder – la fotografía –, valida su existencia. Por tanto, la única diferencia entre un soldado y un niño en cuanto a capital humano, al menos en Chile, es que un niño, en su condición de niño, no tiene una función utilitaria para el sistema dominante – así como un hombre que es arrojado a las armas –, sólo especulativa y restringida a la familia. Si la familia rechaza al niño, el sistema lo desecha ya que pierde su proyección utilitaria. Por consiguiente, el acuerdo tácito sería: aceptamos la muerte y la miseria; y la fotografía: la representación visual de la decisión humana respecto de la validación del dolor.

3. Observar desde dentro

Larraín nunca se consideró a sí mismo un fotógrafo de calle, sin embargo, una parte importante de su obra más conocida fue elaborada en las calles: Santiago, Valparaíso, Potosí, Sicilia, Londres, Teherán, París... solo por nombrar algunas. Las calles muchas veces fueron un lugar de confort para el fotógrafo, sobre todo las calles de las ciudades principales de su país de origen. Empero, sin tomar en cuenta las numerosas ciudades donde trabajó como fotorreportero, fue en Santiago y Valparaíso donde Larraín forjó sus obras más íntimas, me refiero a la serie de Valparaíso y los niños abandonados.

Comenzaban los años 50 en Chile y Sergio Larraín ya mostraba inquietudes fotográficas por lo que sucedía en las calles, y con sólo 20 años comenzó a inmortalizar a estos niños, pero ¿Qué sucedió con el

trabajo de Larraín que lo hizo tan significativo para el resto? Sin duda Sergio Larraín no fue el primer fotorreportero de la época y, definitivamente, no el primero en retratar la marginalidad de las calles. Uno de sus predecesores por excelencia – y referente –, fue Antonio Quintana⁴, el padre de la fotografía social en Chile – o humanista.⁵ Sin embargo, existía un elemento distinto en la fotografía de Larraín que lo diferenció del resto, incluso a su temprana edad. Para entender este punto, sería beneficioso entender que el camino del fotógrafo callejero puede ser dividido en dos posibles direcciones, por ejemplo: si la fotografía documental – como comúnmente se practica –, es esencialmente observar desde fuera – “*from without*” (Larrain, 1998, p. 1) –, la fotografía callejera podría ser entendida, por extensión, como la práctica de observar desde dentro – *from within*.

La fotografía en esta categoría de calle, tiene una disposición y espontaneidad que involucra tanto a la persona detrás de la cámara como al objetivo, en una relación íntima. La calle obliga al fotógrafo a convertirse en un agente que sigue y participa del flujo de acciones e interacciones, sin interrumpirlos. Aquellas interacciones, no obstante, no corresponden a ninguna inclinación previa – lo que se desea encontrar –, como en un sentido documental, sino al encuentro de momentos furtivos dentro de situaciones específicas – lo que te encuentra. Por ejemplo, en el caso de la serie de los niños vagabundos, se muestra una secuencia de niños en condiciones de extrema pobreza en Santiago, los cuales parecen ser objetualizados como elementos desechables, sin ninguna función social. Los niños

4 Antonio Quintana fue el primer fotógrafo que materializó su inclinación por la gente y los distintos rostros del país a partir de los trabajadores, los niños, la industria y la religiosidad popular. Con motivo de la celebración de los 150 años de independencia en Chile, en 1960 Quintana inauguró la que podría reconocerse como la exhibición colectiva fotográfica más importante en la historia de Chile, *El Rostro de Chile*, muestra que contó con alrededor de 400 imágenes.

5 En 1954, un año antes de inaugurada una de las exposiciones más ambiciosas jamás realizadas, *The Family of Man*, Edward Steichen, comisionario de la misma muestra, decide comprar 4 fotografías de Larraín (Leiva, 2012). Es por esta exposición que el movimiento de fotografía humanista alcanzó su mayor impacto y relevancia, y misma época donde Hugh Edwards, del Art Institute of Chicago, reconocía de Larraín su “humanismo e intimidad” (Edwards “en línea”, 2017).

son vistos en completo abandono, durmiendo en el asfalto, en rincones o debajo del puente, en el frío, con nada más que ellos mismos y algo de ropa sucia y a mal traer. El dolor tal cual como lo conocemos puede ser percibido a través de las fotografías – sobre todo en su condición más íntima: desde el interior de la miseria – y se lee a partir de símbolos y convenciones culturales respecto del mismo. Me explico, ¿cómo es que leemos el dolor y la pobreza en una imagen? pues, nos remitimos a nuestros propios códigos morales y los proyectamos en aquello que vemos. En la serie, aparecen algunos niños – visiblemente menores de edad – fumando junto a sus compañeros de calle, otros en el frío buscan calor alrededor de alguna fogata u otros que duermen todos apilados en algún rincón, como una pila de cuerpos inertes dejados a su suerte. Ahora bien, ¿sería distinto si los sujetos en cuestión fuesen hombres maduros en vez de niños o asesinos o enemigos de guerra? ¿y si las fotografías fuesen tomadas a distancia? Probablemente seríamos capaces de reconocer los elementos de la pobreza, sin embargo, nuestra percepción del dolor ajeno y conmoción se verían afectadas.

Culturalmente, reaccionamos ante este tipo de sufrimiento por dos razones fundamentales, por un lado, porque hemos sido enseñados que ningún niño o persona debiese verse sometido a semejantes condiciones – entendemos desde un comienzo que la situación es inhumana y aunque jamás hayamos experimentado la miseria, al igual que la guerra, ahora la comprendemos principalmente por la inmediatez de las imágenes (Sontag, 2003). Los niños abandonados son ese *otro* por el que sentimos simpatía, porque básicamente no tienen culpa ni decisión sobre su condición; por otro lado, la cercanía en la fotografía de Larraín, permite generar cierta intimidad respecto de la miseria que trasciende la pobreza, es el dolor lo que nos vincula. Todo aquel que alguna vez haya experimentado frío, hambre o cansancio podría asimilar como propio el lenguaje corporal y simbólico en la traducción visual de las fotografías. Así, leemos y entendemos el dolor en cuanto es propio, y la simpatía hacia el desposeído nos exhorta de toda complicidad y culpa respecto del dolor causado (Sontag, 2003), transfor-

mando a la crueldad en un acto de repudio, pero al dolor en un placer estético.

Otro elemento importante a considerar de la obra de Larraín, es la inclusión de figuras simbólicas respecto de la memoria colectiva. En estudios sobre Kent Klich, por ejemplo, y su representación fotográfica, *El Niño*, respecto a los niños marginados de la ciudad de México, Nathaniel Gardner afirma que existen patrones visuales en la representación occidental que son claves en los procesos de identificación cultural. Se refiere a la inclusión de aspectos como la “identidad cultural nacional”, “el exotismo” y la idea de “convertirse en nosotros” (Gardner, 2020). En una de las fotografías de la serie, por ejemplo, se encuentran dos niños – tal vez amigos, hermanos o simples compañeros de vida– fumando.⁶ Nada muy obvio dentro de la imagen representa el dolor como tal, sin embargo, la mirada íntima de Larraín ‘desde dentro’ revela algo más. Estos niños no debiesen tener más de 10 años, pero su actitud y lenguaje corporal los hacen lucir considerablemente adultos. La fotografía en alto contraste muestra a su izquierda a un niño bajo una muy mala iluminación, pero las partes más iluminadas exponen elementos claves: su expresión facial con numerosas arrugas, o marcas de expresión, principalmente en su frente, que lo hacen lucir como un hombre de madura edad; también, algo de suciedad en sus dedos y las mangas del abrigo en mal estado. El niño de la derecha es el que se encuentra fumando frente a la cámara, como si estuviese posando con una actitud ruda y desafiante. A pesar de no haber indicios de sufrimiento explícito, el dolor, sin embargo, se puede leer con claridad respecto de la crueldad de una inocencia arrebatada a la fuerza. Algo similar sucede en la siguiente fotografía, donde los niños están durmiendo todos juntos, unos arriba de otros, intentando conseguir algo de calor; todos ellos vestidos con ropa vieja y sucia – aunque ahora el sentimiento primordial es de desamparo y abandono.⁷ La siguiente fotografía muestra, tal vez, a

los mismos niños, pero esta vez calentándose todos alrededor de una improvisada fogata.⁸ Todas estas fotografías fueron tomadas en un ángulo elevado y no más lejos que un metro de distancia. Larraín era parte de la situación, él no estaba observando desde fuera como tal vez un fotoperiodista haría, él se encontraba probablemente en similares condiciones de frío y vestimenta que los niños. El dolor, por consiguiente, es representado en parte a través de la miseria del marginal a partir de los elementos más obvios de la pobreza: suciedad, ropajes a mal traer, sensación de abandono, etc. Estos elementos son reforzados a su vez por las expresiones de los niños y la forma artístico-dramática de la fotografía – en tonos blancos y negros – en las que son exhibidos, las cuales ayudan a generar una sensación de empatía respecto del dolor. Asimismo, existe identidad nacional y exotismo respecto de los niños fotografiados, donde se pueden reconocer algunas zonas comunes de Santiago en los años 50s. Las fotografías, de igual manera, muestran espacios y localidades del Río Mapocho, así como también los ropajes de los niños o la falta de ellos – así como muestra en otra fotografía de la misma serie: un primer plano de los pies descalzos y sucios de los niños, al parecer, mientras dormían en el suelo.⁹ Y, finalmente, la idea de ese “convertirse en nosotros” que se aprecia en el sentido de comunidad y camaradería, en dónde los niños casi nunca son vistos solos, se acompañan entre ellos y existen ciertas jerarquías de comunidad, así como “nosotros” las tenemos, donde los mayores parecen siempre ser los líderes o los protectores.

4. La imagen del vagabundo

La idea de deambular y convertirse, de alguna forma, en los lugares donde se habita – esta experiencia fotográfica anteriormente mencionada–, ha sido descrita por el mismo Larraín como *vagabundeos*. La idea de vagabundeo nos ayuda a entender las prácticas sociales y usos en lugares particulares en un determinado momento (Wells, 2015). Ser un

6 Todas las imágenes referenciadas, pertenecen a archivo digital de Magnum Photos. Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR131208.html>

7 Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR131205.html>

8 Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR102869.html>

9 Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR131207.html>

vagabundo, Larraín le escribió a su sobrino Sebastián Donoso en una carta, “es salir a buscar una aventura (...) o caminar en las calles todo el día; deambulando, deambulando siempre por lugares desconocidos (...) para alejarse del mundo que uno conoce, para encontrar tu camino en lugares y cosas que nunca has visto (...) y poco a poco, descubrirás cosas” (Sire, 2013, p. 379).

Esta encarnación del mundo que uno habita, a partir del personaje del vagabundo, es una forma corpórea del dolor, una traducción estética respecto del mismo. Por ejemplo, existe otro nivel de dolor respecto de lo que podemos ver en primera instancia en las fotografías. Para nosotros poder apreciar el dramatismo y la cercanía de las imágenes, hay que considerar sin dudar el rol del fotógrafo dentro de la escena. Cuando se observan las fotografías en detalle, no es difícil notar que todas ellas fueron tomadas desde un espacio indiscutiblemente íntimo. La proximidad de Larraín, así como su disposición, le permitieron vagar en el interior del hábitat de los niños. El fotógrafo, según Gonzalo Leiva, “acogió a quienes deambulaban por las calles de Santiago (...) se convirtió en uno de ellos – su amigo, su consejero, un alma paseante más” (Sire, 2013, p. 341). El ojo de la cámara en las fotografías está justo enfrente de los niños, como si el lente fuese más una radiografía que un objetivo fotográfico. La intermediación de los disparos no permite un trabajo de encuadre muy elaborado, pero sí una captura altamente expresiva, como se refleja en el caso de otra fotografía de la misma serie, de 1955, donde en un formato apaisado se ven solamente un par de pies descalzos sobre una rejilla en el suelo.¹⁰ A pesar de la poca información entregada en la foto, objetivamente es posible rescatar una serie de elementos que no pasan desapercibidos: son pies de niños efectivamente, descalzos. Sabemos que son niños por su pequeño tamaño y poco desarrollo de las extremidades. También podemos leer claramente que son pies sucios, faltos de higiene. Parte de un igualmente sucio pantalón se deja entrever en la parte superior. Si bien no sabemos si los niños

dormían ahí o no, sabemos que están en el suelo, acurrucados. Con algo más de información que Larraín entregó a Magnum en los años posteriores, se deja ver la reseña que dice “Niños durmiendo sobre una rejilla que se calienta por debajo” (Larraín “en línea”, 2013), pues, esta rejilla es la ventilación de los ductos del Metro de Santiago, que cada cierto tiempo libera aire caliente desde el interior. Igualmente, por lo que sabemos y nos muestra la imagen, Larraín se encontraba probablemente reclinado en la misma rejilla, sintiendo la misma ráfaga de calor que los niños.

Para ser un fotógrafo en contexto de calle, Larraín tuvo que convertirse en un vagabundo espectador y sentir un dolor similar al que los niños sentían en ese entonces, o al menos mirarlo de frente y compadecerse del dolor de la víctima (Sontag, 2003). Las imágenes dentro de las fotografías no sólo exhiben la crueldad del acto de abandono de los niños, sino también el dolor que conlleva presenciar el acto de la fotografía, y el cuestionamiento de los mismos límites. Porque, a pesar de que Larraín se sentía en completa sintonía con los niños, para representar el dolor y la acumulación de sufrimiento, ya sea en palabras o en imágenes, “se requiere un desprendimiento agudo e inquebrantable” (Sontag, 2003, p. 59). Esto significa que el dolor empatiza con el dolor, genera comunicación, y que a pesar de nunca ser el mismo, puede converger en formas similares. Larraín nunca fue un niño abandonado, pero ese tipo de dolor era lo que más lo representaba.

El concepto de vagabundo, sin embargo, a pesar de las precisiones del *Diccionario de la Lengua Española*, que lo define como una “Persona o animal que anda errante y [persona] que va de una parte a otra, sin oficio ni domicilio determinado”, no le hace plena justicia a la retórica del concepto abordado. Ser un vagabundo, bajo el prisma del fotógrafo, es convertirse en parte del medio, como un objeto inanimado que no interrumpe el flujo de la cotidianidad. Un vagabundo es alguien a quien la gente ve, tanto como ven árboles, edificios o lo que sea, pero que nunca es realmente visto. Así, Larraín entre los niños abandonados, “logró sentirse invisible por primera vez” (Sire, 2013, p. 341); testigo por excelencia, ojos y oídos del mundo ordinario.

10 Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR131207.html>

Sin lugar a dudas, una versión contemporánea del *flâneur* de Baudelaire, para el cual “las multitudes son su elemento, como el aire para las aves y el agua para los peces (...) en medio del flujo y el reflujó del movimiento (...) para ver el mundo, estar en el centro del mundo, pero permaneciendo oculto del mundo (...) es un príncipe quien se regocija en incognito” (Baudelaire “en línea”, 9).

Utilizar el término *vagabundo*, sin embargo, no es una coincidencia en la obra de Larraín. Fue acuñado como una figura retórica por el poeta Pablo Neruda en sus escritos *Memoirs* en 1977. Aquí, el poeta se describe a sí mismo como *vagabundo*, en un poema titulado *El Vagabundo de Valparaíso*, un vagabundo reportero de las calles de su adorado Valparaíso. Neruda escribía sobre viejos amigos y situaciones, escenarios y paisajes, y cómo se sentía respecto de esos recuerdos; él dice:

Valparaíso es reservado, sinuoso. La pobreza se derrama sobre sus colinas como una cascada. Todos saben cuántos comen, el número infinito de personas en las colinas y cómo se visten (y también cuántos no comen y cómo no se visten). El lavado colgando para secar las cubiertas de cada casa con banderas y el enjambre de pies descalzos que constantemente se multiplica traiciona al amor inextinguible (Larraín, 2017, p. 10)

Existen componentes similares en ambas figuras, la del *vagabundo* y la del *flâneur*, en donde ambas, por ejemplo, aspiran a convertirse en caminantes del mundo, “ciudadanos del universo”, a deambular incógnitos en las calles, mirando, observando y siendo parte de ellas. En el caso de Baudelaire, Walter Benjamin analiza la figura del *flâneur* y le describe desde la condición de modernidad, la cual se cuestiona sobre el desarrollo de la ciudad y el ocio de la gente:

el principio que explica el colosal desfile de la vida burguesa que ... comenzó en Francia ... Todo pasó en revisión ... Días de celebración y días de luto, trabajo y juego, costumbres conyugales y prácticas de solteros, la familia, hogar, niños,

escuela, sociedad, teatro, tipos, profesiones. La calidad pausada de estas descripciones se ajusta al estilo del *flâneur* que va *botanizando* sobre el asfalto (Benjamin, 1997, p. 36)

Para Neruda y Larraín la idea del *vagabundo* es, no obstante, diferente. Al respecto, un *vagabundo* sería el opuesto del *flâneur*, una persona sin privilegios y sin mayores pretensiones que deambula por los espacios comunes, no un “príncipe”. Para Larraín, tener un estilo de vida *vagabundo* es una forma de lidiar con la disconformidad de su vida acomodada e insostenible presión familiar y social – una búsqueda de la verdad. Ambos, Larraín y Neruda, comparten también esta vida económicamente acomodada en fuertes círculos sociales – aunque ninguno nunca se refiere a eso. Cada uno de esos *vagabundos* o *flâneur*, recibían algún tipo de satisfacción de aquella otredad que no era precisamente la de ellos. Si bien sus motivaciones eran distintas, su situación y circunstancia social respecto de otras realidades es, tal vez, similar. Siempre existe un componente de involucrarse en contextos específicos para *ver* de forma diferente, a través de los ojos del *otro*.

Un *vagabundo* se convierte, por tanto, en la mimesis del mundo que lo rodea, a imagen y semejanza; es guerra, calle, alegría y desesperanza. Los niños para Larraín, comenta Agnès Sire, “eran como espejos de su propia personalidad y una manifestación de su nostalgia por el cambio social” (Larraín, 2017, p. 182). El *vagabundo* es aquel espejo y la fotografía, pues, el reflejo. No sólo vemos a Larraín a través de los niños abandonados, sino que los niños a su vez se veían a sí mismos a través de Larraín; la obra nos permite ver a ambos. Es el *vagabundo* el que nos permite apreciar a través de la fotografía el reflejo de su mirada; Larraín, para Bolaño, era el turista perfecto:

El turista medusa al que años de sedimentación en el único país que parece un pasillo y generaciones de vidas chilenas malgastadas, despilfarradas u olvidadas, concedieron una mirada que también es una forma de moverse. Rápido, ágil, joven e inerme, Larraín observa la

ciudad que es un laberinto y al hacerlo también nos observa a nosotros. La mirada de Larraín: un espejo arborescente (Bolaño, 1999, p. 46)

5. El auto-reconocimiento en la fotografía

En concordancia con el documental *Everybody Street* (2013), la involucración inminente entre agentes es irreversible. Cuando se practica la fotografía callejera, el foco, el sujeto de interés, directamente afecta la composición de los sujetos en cuestión. Sin embargo, cada personalidad y personaje necesita cierta influencia, motivaciones, para desarrollar un sentido de pertenencia respecto de un grupo específico; lugares y/o personas. Las fotografías son testigo de esto. De acuerdo al crítico de arte John Berger, en su libro *Ways of Seeing*, cada vez que las imágenes son presentadas en forma de arte, la forma en como la gente *mira* está inevitablemente afectada por toda una serie de nociones aprendidas sobre arte, como la idea de belleza, verdad e incluso el gusto (2008). De igual manera, cuando las imágenes son creadas, fotografías en este caso, el actor quien las crea está afectado por la fenomenología del *afecto* y el *poder* (Barthes, 1984). Esto significa que el deseo, repulsión, nostalgia o dolor implicados, juegan un papel fundamental tanto en la creación como la percepción de la imagen – lo que podemos reconocer como el ánimo de la fotografía.

Sergio Larraín tenía una personalidad introvertida y melancólica, conmovida por eventos específicos de su vida personal. Los más importantes, o puntos de quiebre se podría decir, son (i) la distante relación con su padre y la constante búsqueda de la figura paterna (ii) el conflicto de un hogar tradicional, conservador y acomodado, versus la austeridad y vida meditativa que Larraín buscaba encontrar (iii) la muerte de su hermano menor, Santiago, en 1951, luego de abandonar sus estudios en la Universidad de Michigan – donde nunca se sintió adaptado – para dedicarse de lleno a la fotografía (iv) y cuando en 1952 fue reclutado por el Servicio Militar de Chile para formar parte del cuerpo de infantería, donde Larraín reconoce terminar emocionalmente herido y humillado, con su autoestima y confianza completamente rotas.

Gonzalo Leiva reconoce que estas fisuras de la vida de Larraín fueron la clave que motivó a Larraín hacia las calles buscando auto-reconocimiento: “En este escenario, su espíritu acongojado se identifica con la realidad de los seres vulnerados, con los destinos rotos por la pobreza y el abandono” (2012, p. 25-28). De esta forma, las fotografías de Larraín podrían mostrar más de la perpleja situación del fotógrafo más que de la pobreza de un país exclusivamente – como es comúnmente visto. El desplazamiento de la sociedad, la otredad, el sentido de comunidad y la re-significación del espacio urbano, podrían transformarse en una ventana para comprender la obra del fotógrafo respecto de los otros.

Esta relación con la gente de las calles, el sentido de pertenencia es, en muchos casos, similar a otras experiencias fotográficas. Vladimir Milivojevich – Boogie –, por ejemplo, en su trabajo *It's All Good* del 2006, fotografía la miserable vida de drogadictos y gánsters en las calles de Brooklyn. Este hecho significó una monumental experiencia para el fotógrafo. Boogie se tuvo que ganar el derecho a ser aceptado en el círculo, para pertenecer a ellos, no como un fotoperiodista sino como un amigo, un conocido. Él reconoce que, “a ese punto, ya no se trataba de tomar fotos, sólo se traba de estar ahí” (Dunn “en línea”, 2013). Al respecto, explica que no se pudo recuperar fácilmente de lo que vivió, pasando todo ese tiempo viviendo y compartiendo con ellos. En una entrevista con la revista *Dazed & Confused*, explica:

Yo estaba aburrido en el barrio en el que vivía, así que comencé a caminar hacia lo más profundo de las zonas conflictivas de Brooklyn. En un estacionamiento abandonado, vi a un grupo de indigentes, les pregunté si les podía tomar una fotografía, y uno de ellos, Christina – quien estaba recién salida de prisión –, dijo sí. Comencé a juntarme con ella y una semana después me dice, ‘hey Boogie, mi amiga vendrá a fumar crack esta noche, ¿quieres venir a tomar fotos?’ Dos semanas después, esa misma amiga me pidió tomarle fotos inyectándose heroína en el baño. Desde ese momento en adelante, todo fue más y más intenso. Conocí a drogadictos,

me juntaba con ellos en sus casas y jugaba Xbox con sus hijos (...) No intento buscar impacto, sólo fotografía lo que veo (Boogie “en línea”, 2016)

Para la fotógrafa Martha Cooper, quien estudió antropología, la experiencia fotográfica fue bastante similar; aunque su foco fue completamente diferente. En 1975, trabajando para el New York Post, un día se sintió maravillada por las calles en su camino de regreso a casa desde la oficina. Por ello, decidió fotografiar regularmente utilizando todos los films sobrantes de su jornada en el NYP. La vida callejera que encontró ahí estaba, desde una perspectiva etnográfica, influenciada por su idea de la gente y el uso de los espacios públicos. A pesar de que la fotógrafa nunca intentase retratar la pobreza o la maldad del casero, ella dice, los indicadores de niños semidesnudos jugando en las calles, por ejemplo, era irrefutable. Sin embargo, los niños retratados son vistos jugando, pasando un buen rato, entre los escombros del lugar: son niños jugando con neumáticos viejos, o mirando dentro del capote de un automóvil desmantelado, como si jugasen a ser mecánicos, o saltando sobre viejos colchones desechados, o, incluso, montando una escoba como si fuese un caballo (Dunn “en línea” 2013); Cooper era otra participante más del juego, en el mismo escenario. Ella, de alguna forma, sintió una entretención similar de la que participaban los niños, dejando en algún grado los prejuicios y el dolor respecto de la pobreza y el desamparo.

Otro buen ejemplo es el caso de Jill Freedman. Su punto de vista social está centrado en una institución distinta esta vez, y se puede apreciar en su trabajo documental llamado *Street Cop* de 1981. La autora estaba obsesionada con el heroísmo de los bomberos, así que decidió pasar dos años entre ellos, documentando sus historias. Este trabajo se vio materializado en el trabajo *Firehouse* de 1977. Debido a que algunos de sus amigos bomberos habían sido anteriormente policías, ayudaron a Freedman para insertarse al interior de un departamento de policías. A pesar de que la fotógrafa no tenía muchas inclinaciones favorables respecto de esta institución en particular, reconsideró la idea

y pensó que, a pesar de todo, encontraría gente agradable y comprometida entre ellos. La fuerza policial – particularmente en los Estados Unidos – es generalmente exhibida y percibida como una institución fundada en el miedo y la agresión: los tipos malos, opresores. Así, Freedman, llegó a la idea del *policía bueno*, y trabajó con ellos mano a mano en este nuevo emprendimiento. Ellos pasaron mucho tiempo juntos, tanto que la fotógrafa poco a poco fue dejando los prejuicios de lado y comenzó a experimentar de primera fuente las implicancias de ser un policía en Nueva York. Al final, estaba sorprendida y molesta, comentaba que ellos eran gentiles, amables y rudos al mismo tiempo; se tenían mucho respeto y aprecio por cada uno. Ellos eran como soldados quienes darían sus vidas por el otro, y que, en el mejor escenario, ellos podrían llegar a salvar vidas (Dunn “en línea” 2013). Freedman se reconoce a sí misma como una persona dura, con una fuerte personalidad, y que estas características eran excelentes y necesarias para el contexto y los escenarios que frecuentaba. Existe una fotografía en particular, dentro del mismo libro, que puede dar cuenta de ello. En ella se ven dos perpetradores esposados por la policía, uno de ellos sentado y con su rostro completamente ensangrentado mirando a la cámara. En el suelo se ven cigarrillos desparrramados sobre lo que parece ser un charco de sangre. A su lado se encuentra el otro hombre, en mejores condiciones, pero éste pareciese inclinarse sobre la mesa voluntariamente para aparecer en la fotografía, incluso posando.

Existe una conexión sentimental entre los agentes participantes y la situación donde se encuentran implicados, que pareciese transgredir las motivaciones profesionales y que termina en una enriquecedora auto-exploración. No se trata de la realidad ni de los lugares comunes, necesariamente, sino sobre la traducción visual de lo que no aparece a simple vista para el ojo común – sobre “prestar una voz a quienes no la tienen (...) donde lo mundano, una estética no placentera, y lo ordinario podrían ser omitidos o ignorados” (Gardner, 2020). No es tampoco un reclamo por justicia o sobre la denuncia de la desigualdad. Para Larraín, tanto como para Boogie, Cooper o Freedman, tenía que ver más

bien con la revelación de una experiencia desde la otredad a través del auto-reconocimiento. Este acto de traducción visual de lo socialmente inusual – o desde la prohibición moral –, permite desarrollar una extendida comprensión de la condición humana en sus formas más cuestionables: el dolor, la miseria, la corrupción y la decadencia humana. Por ejemplo, en otra fotografía, Larraín vuelve a mostrar a un niño fumando en sus viejos ropajes, sin embargo, esta imagen fue tomada ocho años después del resto, en 1963¹¹. A pesar de la distancia temporal, la escena, tonos y símbolos son altamente similares a las otras fotografías, incluso familiares, como si nada pudiese cambiar la situación de ambos, los niños y el fotógrafo. La fotografía muestra así, de forma apaisada a un niño en primer plano, fumando, con ropajes viejos y sucios, el niño mira desafiantemente a la cámara con el cigarrillo en la boca. En el fondo, desenfocado, se ve el que parece ser uno de los puentes que cruza el río Mapocho. Es en este tipo de auto-reconocimiento del fotógrafo – la empatía por el otro desde la propia otredad –, la relación entre la experiencia, lo urbano y lo social comienza a mostrar, además, el valor etnográfico de la obra. Por ejemplo, a pesar de que en *The Return of the Real*, Hal Foster analiza parte del paradigma del *artista-etnógrafo* llamando a la distancia crítica para “evitar la sobre-identificación con el *otro* que pueda comprometer la otredad” (1996, p. 203), proyecta el fenómeno de la obra etnográfica como aquella que ingresa en la otredad, aprende su lenguaje y lo expone en términos categóricos – que en el caso particular de Larraín puede ser la marginalidad, la comunidad, la resistencia en el tiempo, etc. De esta forma, la fotografía no sólo posibilita hacer una evaluación desde la antropología, sino que además se narra desde una experiencia personal, donde la obra del artista revela, a través de sí mismo, su relación con el mundo. Así, Larraín, que alguna vez intentó salvar el mundo con la fotografía y que cayó en la conclusión de que no podría lograrlo, regresa a la miseria de una comunidad sin esperanza que, en muchos casos, podría ser, de igual forma, la propia.

11 Ver: <https://pro.magnumphotos.com/image/PAR164419.html>

6. Conclusiones

Larraín propone una lectura íntima que permite evidenciar mucho más que la pobreza Santiaguina de la época. Es una humanización de la miseria, donde acerca a estos niños abandonados a un lenguaje más ‘nuestro’, desde el dolor, desde dentro, no desde la publicidad de la pobreza. La exposición de la crueldad infligida a aquellos que son distintos, en este caso los niños, nos distancia de nuestra propia violencia, desde la otredad. Porque el *otro*, incluso cuando no es un enemigo, es considerado sólo como alguien a quien se ve, no alguien – como nosotros – que también ve (Sontag, 2003). Larraín desde su propia mirada y dolor, logra invertir esto y acercar a los niños a nosotros. Así, la serie representa la experiencia del propio fotógrafo de convertirse en la experiencia del *otro*, una simbiosis en el acto fotográfico entre agentes: el referente, la cámara y el fotógrafo.

De esta forma, los *Niños del Mapocho* son evidencia, además, de la intimidad y confianza en la fotografía de Larraín, dada su capacidad de fotografiar sin ser visto ni oído, como un elemento que no interrumpe el flujo natural del medio. De igual manera como Hugh Edwards le expresa a Larraín en una carta en 1965, “tú estás siempre detrás de la foto, nunca ante ella, y es fácil ver con claridad, sin interrupción, el mundo que revelas. No ofreces remedios patentados con etiquetas sociológicas para la existencia humana” (Edwards “en línea”, 2017). Sergio Larraín, de esta forma, se identificó íntimamente con los niños abandonados, y a pesar de su personalidad introvertida, no pudo abstraerse de dicha experiencia. A través de los niños, el fotógrafo aparece desde la cercanía y los tonos dramáticos del blanco y negro de las composiciones, donde cada signo de calidez parece no existir, y todo lo que queda es miseria, miradas vagas y la noción de que el tiempo es inexistente para ellos – ya que cada día es y será lo mismo.

Los Niños del Mapocho de Sergio Larraín, es un trabajo de una vastedad poco dimensionada. La obra no sólo denuncia la pobreza de un país obnubilado por el progreso, sino que explora íntimamente la crueldad de los desposeídos desde la revelación del

sentido de comunidad, lenguaje y, por, sobre todo, el dolor. La obra hace una exploración crítica y sensible respecto del abandono y la vida en las calles, donde no solamente aprendemos y nos acercamos a los niños desposeídos, sino que también conocemos una de las facetas más íntimas de Larraín, que tiene que ver con su disconformidad con el mundo que le rodeaba y su profunda empatía con estos niños abandonados. Los niños abandonados se transforman, así, en una radiografía del dolor y la desesperanza humana, donde, a pesar de todo, existe belleza. Fenómeno denominado por Sontag como el *poder dual de la fotografía*, donde una fotografía puede generar tanto documentos veraces como trabajos de arte visual (2003, p. 60). Así, la obra de los niños abandonados se transforma no sólo en registro histórico-etnográfico sobre la precariedad del Chile de los 50s, sino que también en una experiencia estética respecto del dolor, las comunidades y el *otro*, y que nos involucra, igualmente, como espectadores y consumidores de la crueldad.

Referencias bibliográficas

- Barrera, M. (2011). Mutilados por la patria. *The Clinic*. Recuperado de: <https://www.theclinic.cl/2011/10/16/mutilados-por-la-patria/>
- Barthes, R. (1984). *Camera Lucida: Reflections on Photography*. London: Fontana Paperbacks.
- Baudelaire, C. (s.f.). The Painter of Modern Life and other essays. *Columbia University*. Recuperado de: http://www.columbia.edu/itc/architecture/ockman/pdfs/dossier_4/Baudelaire.pdf
- BCN. (2019). Fotografía de Guerra (1879-1884). *Memoria Chilena*. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-630.html#presentacion>
- Benjamin, W. (1997). *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. London: Verso.
- Berger, J. (2013). *Understanding a Photograph*. London: Penguin Books.
- Berger, J. (2008). *Ways of Seeing*. London: Penguin Books.
- Bolaño, R. (1999). Los Personajes Fatales. En A. Sire, & J. V. Monzó, *Sergio Larraín* (págs. 45-50). Valencia: IVAM Centre Julio González.
- Boogie. (2016). Unflinching photos of Brooklyn's gangsters and addicts. (E. Coop, Entrevistador). Recuperado de: <https://www.dazeddigital.com/photography/article/33000/1/boogie-unflinching-photos-of-brooklyns-gangsters-and-junkies>
- Chéroux, C. (2017). *Magnum Manifesto*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Dunn, C. (2013) *Everybody Street*. [Documental]. EE. UU.: Everybody Street LLC
- Edwards, H. (2017). Sergio Larraín. *Art Institute of Chicago*. Recuperado de: <https://media.artic.edu/edwards/sergio-larrai/>
- Foster, H. (1996). *The Return of the Real*. Massachusetts: The MIT Press.
- Gardner, N. (2020) "Traducción Visual: Lecciones de *El niño*", *Traducción y violencia simbólica: reescrituras polifónicas de lo plural*, edited by Rosario Martin Ruano and Africa Vidal, Comares Press.
- Hoelscher, S. (2013). *Reading Magnum*. Austin: The University of Texas Press.
- Larraín, S. (2017). *Valparaíso*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Larraín, S. (2013). Vagabond children. *Magnum Photos*. Recuperado de: <https://pro.magnumphotos.com/Catalogue/Sergio-Larrai/1957/CHILI-Santiago-Vagabond-children-1957-NN134159.html>
- Larrai, S. (1998). *London*. Stockport: Dewi Lewis.
- Leiva, G. (2012). *Sergio Larraín: Biografía / estética / fotografía*. Santiago: Metales Pesados.
- Rousseau, J.-J. (2017). Rousseau. *Early modern texts*. Recuperado de: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf>
- Sire, A. (2013). *Sergio Larraín: Vagabond Photographer*. London: Thames & Hudson.
- Sontag, S. (2003). Regarding the Pain of Others. *Monoskop*. Recuperado de: https://monoskop.org/images/a/a6/Sontag_Susan_2003_Regarding_the_Pain_of_Others.pdf
- Sontag, S. (2018) Introducing Regarding the Pain of Others. [Interview] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=2FRW5jw19y0>
- The Met, (2019). The Falling Soldier. [Fotografía de Robert Capa]. *Metropolitan Museum of Art*. Recuperado de: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/283315>
- Wastavino, L. (2014). Fotógrafo Luis Poirot, en Viernes de Medios: "Las fotografías de Sergio Larraín, como las de todos los grandes creadores, son autorretratos". *Facultad de Comunicaciones UC*. Recuperado de: <http://comunicaciones.uc.cl/fotografo-luis-poirot-en-viernes-de-medios-las-fotografias-de-sergio-larrai-como-las-de-todos-los-grandes-creadores-son-autorretratos/>
- Wells, L. (2015). *Photography: A Critical Introduction*. Routledge Edition.
- William, M. (1989). *In Our Time*. Verona: Arnoldo Mondadori Editore.

RELACIÓN ENTRE IRREPRESENTABLE ARTAUDIANO E INCONSCIENTE FREUDIANO

RELATIONSHIP BETWEEN ARTAUDIAN UNREPRESENTABLE AND FREUDIAN UNCONSCIOUS

GABRIEL PÉREZ JARAMILLO¹

Resumen

El presente trabajo analiza la relación entre lo irrepresentable del Teatro de la Crueldad propuesto por Antonin Artaud, y la dimensión de lo inconsciente propuesta por Sigmund Freud. Asimismo, profundiza en la relectura y análisis que efectúa Derrida a partir de la relación mencionada. Para ello, se indaga cómo los autores abordan dichos planteamientos a lo largo de sus obras, examinando con especial énfasis cómo el acontecimiento representacional, en tanto traducción de lo informe -y en aras de una lógica del sentido-, aborta justamente, mediante su repetición, lo que hay de diferente e inabordable en el ejercicio de la vida. Podríamos decir: aquello que se escabulle entre los átomos de la palabra.

Palabras Clave

Irrepresentable, Inconsciente, Representación, Crueldad.

Abstract

This paper analyzes the relationship between the unrepresentable of the Theatre of Cruelty proposed by Antonin Artaud, and the dimension of the unconscious proposed by Sigmund Freud. It also

deepens the rereading and analysis that Derrida makes from the aforementioned relationship. To do this, it is investigated how the authors approach these approaches throughout their works, examining with special emphasis how the representational event, as a translation of the shapeless -and in view of a logic of meaning-, aborts precisely, through its repetition, what is different and unapproachable in the exercise of life. We could say: that which slips between the atoms of the word.

Keywords

Unrepresentable, Unconscious, Representation, Cruelty

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2019

Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2019

1. Introducción

Reconocer cómo el ejercicio representacional permite las diversas prácticas del sentido es el paso previo a cualquier problematización de un determinado saber y/o práctica. Efectivamente, lo representado, en tanto amalgama de conceptos siempre dispuestos para el trabajo de la razón, otorga *el* marco que permite la emergencia subjetiva. Marco que, desde luego, actúa siempre como frontera de la múltiple operatividad conceptual. De este modo, el presente escrito indaga las

¹ Psicólogo. Licenciado en Psicología, Universidad Nacional Andrés Bello. Contacto: gabriel.perez.jaramillo@gmail.com

implicancias de abordar aquello que estaría *más allá* o *más acá* de aquellos límites.

Asimismo, y en aras de focalizar la discusión conceptual de lo dispuesto, se tendrá como eje central la labor teórico-práctica realizada por Antonin Artaud y Sigmund Freud en torno a dos de sus conceptos centrales: lo irrepresentable y lo inconsciente. De este modo, las problemáticas planteadas por ambos servirán de sostén al momento de discutir sobre las incumbencias y las consecuencias del ejercicio representacional. Como es sabido, ambos autores promueven un quiebre elemental respecto de los diversos paradigmas de la época, pues el gesto deconstructivo que subyace a los conceptos mencionados permitiría revocar del centro operacional tanto la palabra como la consciencia: conceptos hasta el momento primordiales para el abordaje artístico y clínico, respectivamente.

Por último, a través de las temáticas descritas, se pretende discernir cómo podrían estar relacionados aquellos conceptos, teniendo en especial consideración la relectura que establece Jacques Derrida de estos. Efectivamente, a partir de aquello, se procura desprender una articulación capaz de cuestionar el fenómeno representativo, en miras de enriquecer y profundizar las actuales discusiones teóricas en torno al arte y el psicoanálisis.

2. La crueldad y lo irrepresentable

Incesantemente, Artaud (2001) realiza una profunda crítica al teatro de su época -primera mitad del siglo XX-, critica que enfatiza la dictadura que ejercería tanto la palabra escrita como hablada en los procesos creativos. Con ello aduce la idea de una corrupción sobre la que ha caído hasta entonces el teatro occidental:

¿Cómo es posible que el teatro, al menos tal como lo conocemos en Europa, o mejor dicho en Occidente, haya relegado a último término todo lo específicamente teatral, es decir, todo aquello que no puede expresarse con palabras, o si se quiere todo aquello que no cabe en el diálogo [...]? (p. 41)

Si toda palabra implica el ejercicio de una repetición, la cual compromete y suprime posibilidades de expansión en tanto otorga forma, Artaud (2001) va a promover una noción artística que permita derribar aquella práctica. Es que las ideas por sí mismas -y debido a su inherente ligazón con las palabras-, van a involucrar una concepción estática del arte, lo cual tendrá directa repercusión en el origen de un arte subordinado a las lógicas del sentido. Justamente, un arte sometido por la palabra da cabida a una instrumentalización; a un accionar razonado que actúa irremediablemente como correlato de predeterminados fines específicos.

De ahí que, Artaud (2001) proponga el cese de los fundamentos y finalidades que han dado sustento al teatro occidental de la época: “¿Quién ha dicho que el teatro se creó para analizar caracteres, o resolver esos conflictos de orden humano y pasional, de orden actual y psicológico que dominan la escena contemporánea?” (p. 46). Incluso, connota como prostitución aquello a lo que se le ha otorgado prevalencia hasta entonces en el teatro, planteando que el teatro estaría *apestado* de hombre, y promoviendo que éste debiera estar mucho más allá de planteamientos o resoluciones sociales. Por tanto, el arte tendría metas más secretas y más altas, las cuales estarían completamente alejadas de ideas claras y definidas: para él éstas serían análogas de una expresividad muerta². De este modo, Artaud se distancia de esa realidad en que el teatro ha perdido, o desconsiderado, aquello material que él preconiza

2 En este párrafo la muerte es considerada como obliteración de lo *vivo*. Es decir, se aborda como metáfora respecto de las consecuencias que tendría la práctica representacional: “sólo lo ordenado y representado por el sujeto *es*” (Artaud, 2005, p. 9). Esta distinción es importante, pues Artaud en otros escritos se refiere a la *muerte* como aquello que puede subvertir el velo de realidad con que operaría lo humano: “todo cuanto abandona el campo de la percepción ordenada y clara, todo cuanto apunta a crear una inversión de las apariencias, a introducir una duda sobre la posición de las imágenes del espíritu entre sí, todo cuanto provoca la confusión sin destruir la fuerza del pensamiento surgente, todo cuanto invierte las relaciones de las cosas dando al pensamiento perturbado un aspecto mucho más grande de verdad y violencia, todo eso ofrece una salida a la muerte, nos pone en relación con estados más afinados del espíritu en el seno de los cuales se expresa la muerte” (Artaud, 2005, p. 27).

en la escena: “lo real no es más que una de las caras más transitorias y menos reconocibles de la infinita realidad, ya que lo real se iguala a la materia y se pudre con ella” (Artaud, 2015, p. 18).

Este quiebre respecto del sentido conllevaría una nueva manera de abordar el lenguaje, alejándose de la naturaleza mecánica y repetitiva que hasta entonces había ofrecido posibilidades de otorgar comprensión a un mundo delimitado por la razón (Fernández, 2011). Y, por el contrario, procuraría una aproximación hacia la extensión, el flujo y fugacidad que la vida haría de la expresividad, generando así la experiencia de un arte irreplicable, que se agota a sí mismo, más allá de lo que cualquier signo lingüístico podría constreñir.

A raíz de lo expuesto, valdría la pena preguntarse, entonces: ¿Cómo aproximarse a aquello que, en contraposición a la idea acabada, permanece vivo? ¿Cómo se expresaría, cuando no depende de lo representacional, lo específicamente teatral?

Efectivamente, Artaud menoscaba la funcionalidad que ha tenido el lenguaje sobre el arte. Las hasta entonces finalidades de lo artístico se desvanecen a través de su propuesta, promoviendo un continuo distanciamiento respecto de aquello ligado a lo representacional. Es decir, de lo ahogado por toda palabra; de aquello excluido en toda representación; de lo que toda razón clausura fuera de sus márgenes. De este modo, Artaud “nos invita al grito, a la descarga energética del gesto, a lo indiferenciado, a lo no-derivable de un cuerpo hecho *todo él palabra*” (Fernández, 2011, p.2). Por lo cual, podría ser considerado como un artista del desate, de lo inaprehensible; precisamente, incentivará el desarrollo de un teatro que permita remover todo lo que las palabras han adormecido entre sus letras:

La escena es un lugar físico y concreto que exige ser ocupado, y que se le permita hablar su propio lenguaje concreto. Afirmo que ese lenguaje concreto, destinado a los sentidos, e independiente de la palabra, debe satisfacer todos los sentidos; que hay una poesía de los sentidos como hay una poesía del lenguaje, y que ese lenguaje físico y concreto no es verda-

deramente teatral sino en cuanto expresa pensamientos que escapan al dominio del lenguaje hablado (Artaud, 2001, p. 42).

Dicho esto, se vuelve indispensable abordar cómo opera aquel lenguaje concreto, el mismo que podría “crear una poesía en el espacio capaz de crear imágenes materiales, equivalentes a las imágenes verbales” (Artaud, 2001, p. 42). Al respecto, Artaud (2001) dirá que aquel lenguaje es, en contraposición al de las palabras, uno de expresión *dinámica* que acontece en y a través del espacio teatral. Es decir, en él intervendrán “el lenguaje visual de los objetos, los movimientos, los gestos, las actitudes, pero sólo si prolongamos el sentido, las fisonomías” (p. 90). Así, destaca en la obra artaudiana la dimensión expansiva de toda forma, la cual estaría ligada a una concepción de flujo y cambio perpetuo. Es que en sí mismo, y a través del propio cuerpo, las infinitas posibilidades de sentido se disuelven y vuelven a formar; cuerpo como signo inmanente, portador de sentidos, que acontecen *en sí y ahí*. De esta manera, “se restablecerá una comunicación directa entre el espectador y el espectáculo, entre el actor y el espectador, ya que el espectador situado en el centro mismo de la acción se verá rodeado y atravesado por ella” (Artaud, 2001, p. 96).

Si bien esto operaría de manera distinta a las posibilidades de expresión del lenguaje hablado, Artaud (2001) manifiesta que sí se utilizara este lenguaje, pero sólo mediante sus posibilidades en tanto ampliación de lo meramente conceptual. Es decir, se promovería ir más allá de un lenguaje preestablecido; agotado en palabras estáticas. En efecto, las palabras utilizadas por Artaud se desarrollarían en el mismo espacio, tendrían una acción disociadora y, además, vibratoria sobre la sensibilidad -alejándose así de un sustento racional-. Esto admite intervenir las infinitas variables de entonación y pronunciación respecto de la palabra. Por consiguiente, las múltiples combinaciones posibles entre palabras y expresividad visual se transformarían en signos capaces de crear una especie de alfabeto, el cual admitiría “crear una metafísica de la palabra, del gesto, de la expresión, para rescatarlo de su servi-

dumbre a la psicología y a los intereses humanos³” (Artaud, 2001, p. 90).

En consecuencia, las imágenes materiales referidas por Artaud (2001) implicarían ya no un lazo estricto con la palabra y su respectiva sujeción intelectual, sino una correspondencia con los sentidos, esos que, más allá de toda forma establecida, permitirán afrontar de un modo único e irrepetible el ejercicio artístico, logrando, en definitiva, una aproximación a lo propiamente inabordable de la *vida*. Es a partir de aquello, que su materialidad penetraría, exaltaría y entorpecería la sensibilidad, liberando así el sentido a través de “un nuevo lirismo del gesto” (Artaud, 2001, p. 96). De tal modo, como dirá Derrida, (1969) el teatro artaudiano “es un teatro en el cual la totalidad del sentido y de los sentidos no se habría consumado” (p. 19). En consonancia con lo anterior, es que aquel lenguaje, replegado en torno a una organolepsia sensorial respecto de aquello que irrumpe en escena, facultaría al teatro para:

Hacer que el lenguaje exprese lo que no expresa comúnmente; es emplearlo de un modo nuevo, excepcional y desacostumbrado, es devolverle la capacidad de producir un estremecimiento físico, es dividirlo y distribuirlo activamente en el espacio, es usar las entonaciones de una

manera absolutamente concreta y restituirles el poder de desgarrar y de manifestar realmente algo, es volverse contra el lenguaje y sus fuentes bajamente utilitarias, podría decirse alimenticias, contra sus orígenes de bestia acosada. (Artaud, 2001, p. 51)

Por todo esto, el teatro artaudiano no sólo operaría como *rebelión* ante la idea de un arte acosado por el sentido, sino que revelaría, a su vez, un contacto con lo *vivo*. Es decir, Artaud disloca, desgrana e interrumpe el continuo cultural en tanto pierde de sí eso que excluye: lo *informe*. Esto sólo sería posible -no sólo tomando distancia del lenguaje hablado-, sino justamente haciéndolo estallar; desarticulando lo que cada palabra, ahogada en su perpetuidad, pervierte en lo relativo a la *vida*. Derrida (1969) es conciso en aseverar cómo Artaud “desea terminar con el concepto imitativo del arte. Con la estética de Aristóteles, en la cual se ha reconocido la metafísica occidental del arte” (p. 7). Concretamente, se promueve un quiebre respecto de la mimesis [*imitatio*] como núcleo de la actividad creadora.

En efecto, Aristóteles diferencia las diversas disciplinas artísticas “según los medios, los objetos y el modo en que se realiza la mimesis y, asimismo, para referirse al imitar como una habilidad innata de aprendizaje en los hombres a partir de la cual, derivan dichas artes” (Suñol, 2008, p. 76). En este sentido, se aprecia cómo la mimesis -en consideración de sus diversas posibilidades- se asocia a procesos de aprendizaje y razonamiento (Suñol, 2008). Justamente, al considerar la capacidad cognitiva como origen del arte y describir una funcionalidad artística relativa a formas más o menos complejas de conocimiento, se desprende que lo imitado siempre estaría bajo una lógica que operaría mediada por lo cognoscible. Es a partir de aquello, que en el centro de todo quehacer artístico primaría constantemente una cualidad intelectual, la cual tendría estricta relación con las ideas y los conceptos (Bosch, 2011). Es más, bajo estos criterios la racionalidad cobra un papel preponderante, pues el artista *concibe* la idea de lo que producirá, *entiende* lo que generará, y a través de aquello se *define* lo creado (Bosch, 2011).

3 Se puede profundizar y problematizar la dimensión de un arte emancipatorio respecto del yugo humano –en tanto raciocinio y expresión *tomada* por la representación–, en los Cuadernos Materialistas realizados por Colectiva Materia. Al respecto, Colectiva Materia (2016) indaga las posibilidades de un nuevo materialismo, el cual, a partir del posthumanismo, diluye la noción del discurso *sobre* el sujeto y *sus* finalidades. De este modo, ocurre un “rechazo de la habitual reducción de la escritura y el pensamiento a una suerte de *superestructura* que vendría a embellecer (desde el punto de vista racional) una *realidad* cruda y casi intolerable” (p.4). Es a partir de aquello, que Colectiva Materia (2016) promueve tomar “partido por las cosas, tratar a la subjetividad como una materia y a las ideas y conceptos como piedras que pueden arrojarse para romper o asentarse para sostener. Pensar qué espera la piedra y cómo se acomuna la planta. Pensar desde la planta y desde la piedra, desde el animal y desde lo muerto” (p.4). Dicho esto, se presenta una propuesta que realza el valor otorgado por Artaud a lo material y concreto en el aspecto artístico, incluyendo a las propias ideas y conceptos como materia; elementos reales y susceptibles de transformación. Además, se abriría la posibilidad de una gestualidad expresiva propia de lo inhumano: lo mineral, lo vegetal, lo animal, lo inorgánico, entre otros (Colectiva Materia, 2016).

De ahí que Artaud reivindica lo que la idea-representación, mediatizada por sus palabras, prohíbe de *vida*: entre la mimesis y la vida existiría de manera implícita una fractura pues la acción imitativa estaría siempre ensamblada a una supuesta imagen aprehendida y domesticada de lo *vivo*. Es por ello que la representación en tanto límite y forma aprehensible deja tras de sí una pérdida, una pérdida de contacto con ese irrepresentable que Artaud rastreará desde la *crueldad*. Derrida (1969) es enfático en aseverar que “el arte teatral debe ser el lugar primordial y privilegiado de esta destrucción de la imitación: más que cualquier otro ha sido marcado por este trabajo de representación total, en el cual la afirmación de la vida es desdoblada (Derrida, 1969, p. 8). Artaud, por su parte, es tajante en relación con aquel antropocentrismo mimético:

Puede así reprocharse al teatro tal como se practica, una terrible falta de imaginación. El teatro debe igualarse a la vida, no a la vida individual, a este aspecto individual de la vida en donde triunfan los caracteres, sino a una especie de vida liberada, que barre con la individualidad, y en donde el hombre no es más que un reflejo. (Derrida, 1969, p. 7).

Dicho lo anterior, destaca cómo la *crueldad* artaudiana remueve y dificulta aquel reflejo, ese en que la realidad infinita se encuentra acoplado. En otras palabras, si el hombre es siempre un “venir desde” aquella especie de *vida liberada* -esa acción y accidente continuo-, lo que el teatro permitiría es torcer ese imposible trayecto sobre el cual el hombre se ha asimilado. Para Artaud, las ideas no se pudren; hay que pudrir las. Y esto sólo sería posible, como se ha dicho, a través de ese lenguaje material, destinado a la capacidad nerviosa y sus sentidos: más allá -y más acá- de cualquier representación.

En vista de aquello, Artaud fomenta la necesidad de “ver más allá, infinita y peligrosamente más allá de la apariencia real e inmediata de los hechos. Es decir, más allá de la consciencia que la consciencia conserva comúnmente de los hechos” (Artaud, 2008, p. 13). Es enfático al aseverar cómo “limitamos a

ese dominio que está al alcance del pensamiento cotidiano, el dominio conocido o desconocido de la consciencia; y si nos dirigimos teatralmente a lo inconsciente es sólo para arrancarle lo que haya podido acumular (u ocultar) de experiencia accesible y cotidiana” (Artaud, 2001, p. 52). De acuerdo a lo anterior, el autor refiere que a través de “una apelación a ciertas ideas inusuales, que por su misma naturaleza son ilimitadas y no pueden ser ni siquiera formalmente esbozadas” (Artaud, 2001, p. 94) habría que:

Reencontrar el significado religioso y místico que nuestro teatro ha perdido completamente [...] basta con pronunciar las palabras *religioso* y *místico* para que lo confundan a uno con un sacristán [...] superficial e iletrado, [...] esto demuestra simplemente que somos incapaces de sacar de una palabra todas sus consecuencias (Artaud, 2001, p. 52).

De esta forma, si la palabra cae, es que el teatro, y el arte en general, podría liberarse del dominio que preexiste al ejercicio de todo lenguaje conceptual: “el origen del teatro, tal como ha de ser restaurado, es una mano levantada contra el detentador abusivo del *logos*, contra el padre, contra el Dios de una escena sumisa al poder de la palabra y del texto” (Derrida, 1969, p. 13):

Hay un hueso
donde
dios
se puso encima del poeta
para robarle la ingestión
de sus versos (Artaud, 2002, p. 5).

Por todo esto, en el teatro artaudiano se enaltecería justamente aquello que aún no ha sido sometido por el lenguaje hablado, como establece Derrida (1969): “del grito que la articulación de la lengua y de la lógica no ha llegado aún a congelar del todo, de lo que subsiste de gesto oprimido en toda palabra” (p. 14). Es más, su afirmación es nítida respecto de lo que Artaud manifestaría sobre el arte:

Lo que nos prometen sus aullidos, articulándose bajo los nombres de *existencia*, de *carne*, de *vida*, de *teatro*, de *crueledad*, es, antes de la locura y la obra, el sentido de un arte que no da lugar a obras, la existencia de un artista que no es ya la vía o la experiencia que dan acceso a otra cosa que ellas mismas, la existencia de una palabra que es cuerpo, de un cuerpo que es un teatro, de un teatro que es un texto puesto que no está ya al servicio de una escritura más antigua que él, a algún archi-texto o archipalabra. (Derrida, 1989b, p. 240).

La *crueledad* sería aquella práctica del cuerpo; cuerpo que se accidenta, se agrieta, se desmorona, imposibilitando la futura repetición de sí mismo –es decir, su representación–. El teatro artaudiano, en tanto imagen material y concreta, se aproxima desde las capacidades sensoriales (mediadas por objetos, sonidos, movimientos, gestos, actitudes no agotadas por su sentido, fisonomías, espacios dinámicos), a lo excluido por todo concepto. Al respecto, Derrida (1969) manifiesta: “el teatro de la crueledad sería el arte de la diferencia y del desgaste sin economía, sin reserva, sin rodeo, sin historia. Una presencia pura como diferencia pura, su acto debe ser olvidado, activamente olvidado (p. 23). Olvidado, justamente, por su incapacidad de repetirse. No es menor el hecho de que Artaud refiera “He dicho crueledad como habría podido decir *vida*” (Derrida, 1969, p. 137).

De este modo, si el teatro procura acercarse a lo vivo, a la vida propiamente tal, es que nos aproximamos a una noción que transgrediría los márgenes de la subjetividad: lo *irrepresentable*. Eso que, como dirá Maurice Blanchot, sería (1990): “lo imposible, lo invisible, lo que desde siempre ha desaparecido bajo los escombros” (p. 38). Podríamos decir: los escombros de la palabra. Desde este punto de vista, Noelia Billi (2017) establece:

Podemos pensar que todos los temas artaudianos –desarrollados rigurosamente bajo la forma poética– deben pasar, necesariamente, a través del diafragma de lo impersonal: pasaje en el que la materialidad de la escritura se alza

por sí misma (en tanto relación espacial diferencial y discontinua), abonando el terreno para el despliegue de un campo de subjetividad que prescinde de la animación subjetiva y se entrega a una comunidad de existencias que caen perforando los horizontes de lo representable, pero cuyo movimiento nunca es apropiable en la dimensión de la persona. (p. 17).

Se puede esgrimir, entonces, que es a partir de este cruce respecto de lo impersonal que la singularidad subjetiva cede su espacio. Efectivamente, un diafragma de lo impersonal sería:

Un vector que atraviesa a los sujetos y que contrasta con lo identitario, con el predominio del yo. Si lo personal está del lado de lo propio, lo impersonal señala hacia aquello que precede y excede al sujeto, a las singularidades preindividuales y transindividuales que lo atraviesan (Saidel, 2013, p. 163).

De este modo, la conceptualización de lo impersonal implicaría un continuo que precede y excede la representación. Precisamente, sería esta constante lo que vuelve infranqueable lo irrepresentable: “la relación con lo otro se impone a mí como rebasándome infinitamente; una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa, en la misma medida en que, dentro de esta relación, estoy y permanezco separado” (Blanchot, 1996, p. 5). Es así como eso otro, que rebasa de manera infinita al sujeto, no pertenecería al horizonte de la realidad, ni menos se inscribiría en ningún horizonte representable (Blanchot, 1996, p. 5). Justamente, sería abortado por el ejercicio representacional, ese mismo que con tanto ahínco busca derrocar Artaud (2001), el cual, amparado por su objetivo mimético, ha abandonado lo que él considera un drama esencial; contenedor de infinitas perspectivas de conflicto, esos que de manera sustancial y activa vincularían una y otra vez lo material:

Analizar filosóficamente un drama semejante [*la vida*] es imposible y sólo poéticamente, y

serviéndonos de cuánto pueda haber de comunicativo y magnético en los principios de todas las artes, es posible evocar, por medio de formas, sonidos, música y volúmenes, dejando de lado todas las similitudes naturales de las imágenes y de las semejanzas, no ya las direcciones primordiales del espíritu, a las que nuestro excesivo intelectualismo lógico reduciría a inútiles esquemas, sino estados de una agudeza tan intensa y absoluta que más allá de los temblores de la música y la forma se sienten las amenazas subterráneas de un caos tan decisivo como peligroso. (Artaud, 2001, p. 57).

3. Lo inconsciente

Considerando lo anterior, existe una disciplina que tal como el Teatro de la crueldad cuestiona y revoca desde su centro operacional la consciencia y la continua otorgación de *sentido* que, en su uso, promovería en relación con la *vida*. De este modo, el psicoanálisis desplaza el valor que en las distintas ramas psicológicas de la época -fines del siglo XIX- había tenido la consciencia, en tanto vía de aprehensión y validación de lo psíquico. Justamente, Freud (1992a) refiere: “dentro del psicoanálisis no nos queda, pues, sino declarar que los procesos anímicos son en sí inconscientes” (p. 167). Implicando así el desarrollo de una praxis y repliegue teórico que tendrán como eje fundamental el concepto de *inconsciente*; el cual se reviste, no sólo de cualidades específicas, sino, y fundamentalmente, de un imprescindible capaz de provocar y disgregar el sentido de lo anímico que hasta entonces operaba. Tal como establece Strachey (Freud, 1992a):

El interés de Freud por este supuesto [...] era práctico. Encontró que sin ese supuesto le resultaba imposible explicar o aun describir una gran variedad de fenómenos que le salían al paso. Formulándolo, por el contrario, se le abría el camino a una región, inmensamente fértil, de nuevos conocimientos. (p. 156).

Es así como el concepto de inconsciente muta de forma irreversible a través de su clínica, destacando tres registros que abordarán propiedades elementales de la disciplina psicoanalítica, a saber: “tópico (lugar o registro en el que se ubican los diferentes sistemas), económico (fuerza, energía, carga o investidura que contienen las representaciones) y dinámico (movimiento y conflicto entre las representaciones y sus investiduras)” (Gallegos, 2012, p. 899). De esta manera, Freud (1992a) sería capaz de dilucidar aquellos actos psíquicos que, para la consciencia, no habría forma de explicar, ya que, como se deja entrever, estos no trabajarían dentro de los bordes del sentido y su lógica.

Más aún, Freud (1992a) refiere la insuficiencia que tendría la consciencia al momento de abordar los propios procesos anímicos, pues sitúa a ésta en analogía con los órganos sensoriales -acorde a la limitación de éstos a la hora de percibir el mundo exterior en aras de su transformación cognoscible⁴: “el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la consciencia, por la percepción que esta hace de él” (Freud, 1992a, p. 167). Poniendo así de manifiesto una visible impugnación al posicionamiento consciente respecto de lo psíquico: “la igualación convencional de lo psíquico con lo consciente es enteramente inadecuada. Desgarra las continuidades psíquicas [...] está expuesta al reproche de que sobrestima sin fundamentación

4 En consideración de lo expuesto por Freud respecto de los órganos sensoriales, se hace necesario recalcar la opuesta connotación que Artaud otorga a los mismos. Por un lado, para Artaud éstos serían *el* medio de contacto con la *vida*. Es decir, el rasgo propiamente instintivo de lo sensible sería asequible a lo humano a través de ellos. Justamente, los sentidos ejercerían un rol fundamental para esto, pues *actuarían siempre previo* a cualquier ejercicio cognoscitivo, permitiendo remecer y sobreponerse a lo racional. Por su parte, Freud (1992a) se ampara en Kant al momento de considerar la percepción -mediatizada por los órganos sensoriales-, como un obstáculo de lo cognoscible (en el caso del psicoanálisis, se referirá explícitamente al conocimiento del proceso psíquico inconsciente), ya que el condicionamiento subjetivo obstaculiza aquel ejercicio: “Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella [...] Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece (p.167).

visible el papel de la consciencia” (Freud, 1992a, p. 164). Generando, por tanto, una dislocación respecto de la objetividad y univocidad de la que había sido testigo la consciencia. Tal como Blanchot (1959) explicaría en razón de lo que Artaud restituye a través del arte, precisamente, eso que escapa a la lógica del pensamiento:

Aprendemos lo que no llegamos a saber: que el hecho de pensar no puede por menos de ser trastornador; que lo que hay que pensar es, en el pensamiento, lo que se aparta de él y se agota inagotablemente en él. (Blanchot, 1959, p. 49).

Supuesto esto, si los procesos anímicos son *en sí* inconscientes -apartados del pensamiento lógico-, y, además, no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente por la mera percepción que la consciencia hace de él, se instaura la interrogante: ¿cómo abordar eso que la consciencia no puede asir? Freud (1992b) va a señalar: “desde luego, lo conocemos sólo como consciente, después que ha experimentado una trasposición o traducción a lo consciente” (p. 161). Con ello, se deduce que lo inconsciente estaría siempre *antes* de cualquier intento cognoscitivo. Es decir, lo inconsciente *es* pasado constante, mientras que la consciencia se establecería siempre como retardo de aquello. Ahora bien, respecto de esa trasposición o traducción: “¿Cómo es posible eso? ¿Qué quiere decir “hacer consciente algo”? (Freud, 1992b, p. 21). Freud (1992a) dirá “por conexión con las correspondientes representaciones-palabra” (p. 22). De esta manera, se despliega la lógica de la *representación*, la cual será primordial para el trabajo interpretativo -otorgador de sentido- que busca su autor:

El camino hacia las situaciones de conflicto, las más de las veces olvidadas, que queremos reanimar en el recuerdo del enfermo nos es indicado por los síntomas, sueños y ocurrencias libres de él, que por lo demás primero tenemos que interpretar, traducir, puesto que bajo la influencia de la psicología del ello han cobrado formas expresivas ajenas a nuestra comprensión. (Freud, 1992b, p. 191).

Efectivamente, aquellos “procesos anímicos latentes que [...] gozan de un alto grado de independencia recíproca, como si no tuvieran conexión alguna entre sí y nada supieran unos de otros” (Freud, 1992a, p. 166). serían para Freud susceptibles de sentido mediante una *traducción*. La cual, en el psicoanálisis, tendría como objetivo preponderante la comprensión de un determinado padecer –aquello inconsciente que justamente no ha sido representado-. Partiendo de tales afirmaciones, Freud (1992a) va a aludir:

Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la consciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. (Freud, 1992a, p. 173).

De esta manera, las representaciones pasan a tomar un papel fundamental para poder aprehender los procesos anímicos. Freud (1992a) en su trabajo sobre las afasias ya investigaba el concepto de representación, aludiendo dos tipos fundamentales: representación-cosa y representación-palabra. Al respecto, señala que la representación-cosa sería un “complejo asociativo de las más diversas representaciones visuales, acústicas, táctiles, kinestésicas y otras” (p. 211). Además, este tipo de representación sería característica del sistema inconsciente, pues se encuentra en una relación más inmediata con la cosa -no mediada por la palabra-: “el sistema inconsciente contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas” (p. 198). Complementando aquello, Freud además dirá que “la representación-cosa consiste en una catexis, si no de imágenes mnémicas directas de la cosa, por lo menos de huellas mnémicas más alejadas, derivadas de aquéllas” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 369). Con esto, se advierte cómo la representación-cosa es susceptible también de catectizar huellas mnémicas ya inscritas con anterioridad en el aparato psíquico. Así, existiría un complejo mnémico de carácter

sensitivo; una memoria, podríamos decir, *más acá* de la palabra, la cual no operaría bajo el influjo de la razón, pues, justamente, la palabra estaría ausente.

Por su parte, la representación-palabra vendría a ser para Freud (1992a) una representación compleja, en la cual la palabra, a través de un complicado proceso asociativo, hará confluír diversos elementos de origen visual, acústico y kinestésico. Por tanto, una representación-palabra estará anudada siempre a una –o varias-, representación-cosa. Es así como “la palabra cobra su significado por su enlace con la representación-objeto” (Freud, 1992a, p. 211). De esta manera, “el sistema preconscious nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden” (p.198). Desde lo expuesto, resalta como Freud -si bien considera imperativa la funcionalidad de la representación-palabra al momento de ejercer su disciplina-, pone de manifiesto cómo la representación-cosa sería aquello anterior a cualquier práctica del *sentido*. Justamente, es la representación-cosa, en tanto compleja asociación sensorial-nerviosa, la portadora de un sin sentido: lo inconsciente, esa otra escena, la cual sólo puede ser *traducida* a la operatividad del sentido mediante una representación-palabra.

Dicho lo anterior, y considerando la lógica que Freud desarrolla en torno a las representaciones, así como al valor que otorga a estos representantes pulsionales para poder ejercer una traducción que, por parte de la consciencia, permita abordar los procesos anímicos inconscientes, cabe preguntarse: ¿Qué repercusiones tiene el ejercicio de la representación-palabra? ¿En qué medida esa traducción involucraría algún tipo de pérdida respecto de lo aprehendido como complejo asociativo visual, acústico, táctil y kinestésico, propio de la representación-cosa?

Derrida (1989a) dirá en razón de los cuerpos verbales que estos no se dejan transportar a otra lengua, ya que la *traducción* provocaría en sí misma una caída: la del propio cuerpo. Al respecto, cabe señalar: “no hay traducción [...] más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado,

presente siempre a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado”. Es decir, el concepto de *signo* (significado y significante) siempre estaría en juego para que la traducción se pueda ejercer. Ahora bien, considerando lo dicho, la trasposición de inconsciente a consciente se revestiría de una dificultad primordial: lo inconsciente no obedecería a aquella lógica, pues regiría la: “movilidad de las catexis; ausencia de negación, de duda, de grado en la certidumbre; indiferencia a la realidad y regulación por el [...] principio del placer-displacer” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 195). Esto, en sí mismo, conllevaría una operatividad que escapa al trabajo verbal, pues, como dirá Derrida (1989a) en relación al sueño –vía regia por excelencia a lo inconsciente-: “un cierto policentrismo de la representación onírica es inconciliable con el desarrollo aparentemente lineal, unilineal, de las puras representaciones verbales” (p. 299). Justamente, lo inconsciente se produciría y actuaría desde la dimensión significante, sobreponiéndose a cualquier significado si no es por sus determinados enlaces con la representación-palabra, acción que por lo demás haría de eso inconsciente ya algo propio de la consciencia.

En razón de aquello, si la energía esencial de la traducción sería perder el cuerpo -o la forma, en tanto todo cuerpo significante *es* unidad diferenciada-, y el cuerpo del significante, más allá de lo verbal, constituye a través de sí mismo el idioma del sueño, en tanto vorágine de sentido, el sueño –o sea, lo inconsciente-, se volvería intraducible. Justamente, lo que está en juego en lo inconsciente es la susceptibilidad de las formas para ser ellas mismas; relación caótica siempre dispuesta a *algo*; eso que produce de sí a través del contacto continuo con la *vida*. En consideración de esto, es que Derrida (1989a) dirá que “la escritura psíquica no se presta a una traducción porque es un único sistema energético, por diferenciado que sea, y porque cubre todo el aparato psíquico” (p. 293). Efectivamente, es la fuerza misma, en el movimiento perpetuo de lo psíquico -y más allá de una tópica inconsciente, preconscious, consciente-, la que *produce* la capacidad del sentido.

4. Conclusiones

En definitiva, es la repetición de la fuerza psíquica la que inaugura su propia traducibilidad, haciendo posible la emergencia del lenguaje como signo –lo representacional propiamente tal–: “transforma el idioma absoluto en límite desde siempre ya transgredido: un idioma puro no es un lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobra ya desde siempre la punta de la primera vez” (Derrida, 1989a, p. 293). Promoviendo así una noción que, mediada por la *repetición*, permitiría al *idioma absoluto* –podríamos decir de la *vida*– abrirse paso a un lenguaje *representativo*, el cual operará siempre como límite –a través de su transgresión y repetición– de lo absoluto; de aquello *irrepresentable* en su estado puro. Dicho lo anterior, se esboza la siguiente observación a considerar: toda representación es un fragmento acabado de lo infinito. Se podría decir que lo irrepresentable es así mismo por su incapacidad de detenerse; por su expansión inagotable: esa que justamente sujeta la palabra. Lo que generaría una nueva perspectiva a la hora de vislumbrar esa *escena* en continuo movimiento:

Freud piensa que el sueño [...] pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente, piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos. Pero convierte la escritura psíquica en una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido propio, escritura codificada y visible «en el mundo», no sería más que una metáfora de aquella. (Derrida, 1989a, p. 288).

De este modo, la metáfora planteada por Derrida: la escritura visible como correlato de una escritura psíquica, tendría estricta relación con cómo la consciencia vendría a ejercer un reflejo metafórico, en tanto fragmento de lo inconsciente. Lo cual podría extenderse a aquel reflejo de esa *vida liberada* –referida por Artaud–, el cual engendraría la posibilidad de afrontar una realidad aprehensible. Por ello, se podría inferir que la consciencia sería eso percep-

tible de aquella materia que va más allá de los límites del propio material nervioso que la produce. Justamente, el ejercicio artaudiano, así como el freudiano, es un trabajo del borde: un trabajo del vértigo, donde la dinámica continua y el accidente sin ocaso de la vida –llámese *liberada*, *cruel* o *inconsciente*–, se entrelaza y desdice a través del abismo de cada palabra. En este sentido, valga la redundancia, el sentido se diluye entre sus propias letras, permitiendo escudriñar aquel *borde* en que la palabra todavía no nace; cuando el grito no es aún un discurso, cuando la repetición, y con ella la lengua en general se vuelve un imposible (Derrida, 1969).

Asimismo, a pesar de lo expuesto, destaca cómo el fenómeno representacional actúa en el psicoanálisis desde un prisma funcional: es éste el que, dentro de los marcos de la realidad, permite remecer el trabajo propiamente subjetivo en torno al padecer humano. Sin embargo, para lograr dicho objetivo, siempre estaría en consideración aquello *ajeno* para el sujeto, eso inaprehensible en su momento para la consciencia. De este modo, el psicoanálisis sería capaz de jugar con los significantes gracias al reconocimiento de una ausencia; una ausencia que en su hueco admite infinitas formas susceptibles de acontecer dentro de los márgenes de la realidad. Como dirá Derrida (1969): “el interés del psicoanálisis por la lingüística supone que se *transgreda* el *sentido habitual del lenguaje*” (p. 303). Es así como lo representado sólo se volvería problemático si obturara nuevas posibilidades de sentido. Ya lo establece Freud (1992a) al mencionar que “la representación-objeto nos aparece entonces como algo no cerrado y que difícilmente podría serlo, mientras que la representación-palabra nos aparece como algo cerrado, aunque susceptible de ampliación” (p. 212).

Por su parte, el *Teatro de la crueldad* al reconocer a la *vida misma* en cuanto ella tiene de irrepresentable (Derrida, 1969), claramente también otorga un rol fundante a aquello que desborda el control de las palabras. Sin embargo, no otorgaría a lo representacional una funcionalidad en su campo. Pues mediatizaría el desencuentro con lo *vivo*. En efecto, anularía lo irreversible de las formas a través de su

continua repetición, quebrando la oportunidad de la *vida* para acaecer por sí misma. Así, lo inconsciente e irrepresentable actuarían como diferenciación pura, destacando el despliegue de las particularidades en tanto cuerpos exentos de sentido: *más allá* o *más acá* de cualquier palabra, independiente de la instrumentalización representacional que a posteriori logre hacerse de aquello.

Referencias bibliográficas

- Artaud, A. (2008). Van Gogh el suicidado por la sociedad. *Revista literaria Katharsis*. Recuperado de: <http://www.revistakatharsis.org>
- Artaud, A. (2005). *El arte y la muerte/otros escritos*. Buenos Aires: Caja negra.
- Artaud, A. (2002). *Artaud el momo*. Recuperado de <http://revistalavoragine.com.ar/wpcontent/uploads/2015/07/Artaud-Artaud-el-momo.pdf>
- Artaud, A. (2001). *El teatro y su doble*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Billi, N. (2017). Materialidad y agujeros sin espíritu: Artaud entre Blanchot y Derrida. *Aisthesis*, (6), 9-23.
- Blanchot, M. (1996). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Blanchot, M. (1959). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bosch, M. (2011). Proyecto estético aristotélico: entre placer y placer. *Convivium*, 24, 43-58.
- Colectiva Materia. (2016). *Cuadernos Materialistas*. 1.
- Derrida, J. (2000). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1989a). *Freud y la escena de la escritura. La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos editorial del hombre.
- Derrida, J. (1989b). *La palabra soplada*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1969). El teatro de la crueldad y la clausura de la representación. *Ideas y valores*, 32, 5-31.
- Fernández, J. (2011). El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud. *A Parte Rei*, (75), 1-15.
- Freud, S. (1992a). Lo inconsciente. En *Obras completas, Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo originalmente publicado en 1915).
- Freud, S. (1992b). El yo y el ello. En *Obras completas, Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo originalmente publicado en 1923).
- Gallegos, M. (2012). La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 15(4), 891-907.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Saidel, M. (2013). Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, *Eikasia*, 51(9), 159-176.
- Suñol, V. (2008). *Mimesis en Aristóteles. Reconsideración de su significado y su función en el Corpus Aristotelicum*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.283/te.283.pdf>

MÁS ALLÁ DEL ESPECISMO EN LA CUESTIÓN ANIMAL

BEYOND SPECIESISM IN THE ANIMAL ISSUE

DIEGO NÚÑEZ ZEREGA¹

Resumen

Partiendo desde la distinción conceptual entre humano y animal no-humano, el presente artículo busca dar cuenta de una dimensión de la cuestión animal que va más allá de los problemas relacionados con el *especismo* como tal. Mientras las prácticas especistas perjudican a los animales no-humanos por el mero hecho de no pertenecer a la especie humana, el aspecto de la discusión del cual se busca dar cuenta en el presente trabajo corresponde al aparato conceptual que sostiene dichas prácticas y cuyos alcances tienen consecuencias importantes también en la vida de los seres humanos. ¿Qué tan implicados estamos en la cuestión animal? Siguiendo la propuesta por Corine Pelluchon en *Manifiesto Animalista* (2018), el presente artículo plantea la cuestión animal como una estrategia o programa político. La cuestión animal y el reconocimiento de nuestra condición compartida de seres finitos pueden constituir una orientación filosófica y normativa para nuevos horizontes de convivencia, organización social y política.

Palabras clave

Zoopolítica, Capitalismo de la vigilancia, Cuestión animal, Especismo.

Abstract

Starting from the conceptual distinction between human and non-human animal, this article seeks to account for a dimension of the animal question that goes beyond problems related to *specism*. While the specific practices harm non-human animals by the mere fact of not belonging to the human species, the aspect of the discussion that is sought to account in this work corresponds to the conceptual apparatus that sustains these practices and whose scope have important consequences also in the life of human beings. How involved are we in the animal issue? Following the proposal by Corine Pelluchon in *Manifiesto Animalista* (2018), this article raises the animal issue as a political strategy or program. The animal issue and the recognition of our shared condition of finite beings can be the philosophical and normative orientation for new horizons of coexistence, social and political organization.

Keywords

Zoopolitics, Animals, Surveillance capitalism, Animal issue, Speciesism.

Fecha recepción: 21 de septiembre de 2019

Fecha de aprobación: 11 de diciembre de 2019

¹ Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: dtnunez@uc.cl

“This is something much less spectacular than “the movement” or “the revolution”, but more decisive.

No one can say what an encounter is capable of generating.”

(The Invisible Committee, 2015, p. 45)

1. Adoptar un enfoque distinto: dos dimensiones de la cuestión animal

A lo largo de la mayor parte de la historia, nuestra especie ha reservado para sí un lugar privilegiado, creando una jerarquía a través de la cual guardar distancia con las demás especies animales. Si bien nuestros vínculos varían y pueden ser de distinto tipo, lo que normalmente se discute es el *uso*, muchas veces irrestricto, que los humanos hacen de los animales no-humanos. En general, la pregunta mentada suele abordarse a partir de una postura marcada por una interpretación y valoración en particular de conceptos como vida, integridad o libertad, entre otros, tomando siempre en cuenta o asumiendo cierta distancia implícita entre especies y perjudicial para los animales no-humanos. En oposición a lo anterior, el enfoque desde el cual este trabajo busca abordar la cuestión animal prefiere comenzar preguntándose en qué sentido y hasta qué punto la discusión involucra directamente a los seres humanos en múltiples ámbitos.

En términos muy generales, la literatura que trata la cuestión animal se ha ocupado de discutir sobre la condición de los animales no-humanos, de cuáles son nuestras semejanzas y diferencias respecto de ellos, y de responder preguntas acerca de si, como especie, tenemos alguna clase de obligación hacia animales no-humanos (Cortina, 2009; Wolf, 2014). Por cuestión animal podemos entender aquel conjunto de discusiones que, intentando aclarar los problemas y puntos conceptuales ya mencionados, buscan entregar sugerencias y/o pautas para tratar los problemas prácticos de nuestra relación con los animales no-humanos. De aquí que podamos sostener que el objeto de estudio en la cuestión animal son las *relaciones* que establecemos como humanos con los animales pertenecientes a espe-

cies distintas de la humana. Pero en cuanto, por definición, una relación corresponde a una conexión que hay entre dos o más cosas, cabe afirmar que la cuestión animal no concierne únicamente al interés de los animales no-humanos. Es de hecho nuestra relación, nuestro cohabitar y convivir, junto con el compartir y disputar espacios, lo que sostiene, mantiene y determina aquél delicado equilibrio que permite la coexistencia de todos los habitantes de la Tierra. Y es precisamente aquél espacio que ocupamos, consciente o inconscientemente, en la constitución de dicho equilibrio lo que nos permite hablar de un destino compartido. La reducción de la biodiversidad, la contaminación, la reubicación forzada de especies y la constante expansión de los espacios urbanos en completo desmedro de los no-urbanos son solo algunas de las prácticas y procesos que han contribuido a alterar, tal vez de manera irreversible, la integridad de la biosfera, poniendo en peligro la supervivencia de todos sus habitantes. La urgencia de la cuestión animal se hace evidente en esta primera dimensión cuando en la relación que mantenemos con los radicalmente otros, los no-humanos, somos también capaces de ver reflejada la relación con nosotros mismos y con nuestra especie como un horizonte finito, sujeto ya no a la figura romántica de la avanzada inarrestable del espíritu humano que se abre camino en la historia, sino a una serie de factores constitutivos de un equilibrio que se encuentra mucho más allá de nuestro alcance y donde nuestra voluntad no necesariamente se despliega. La capacidad ampliamente limitada de dominar las fuerzas motrices del equilibrio de la naturaleza determina un destino compartido para los seres vivos, revelando así dos características transversales para todos ellos: (i) la vulnerabilidad, o capacidad de ser afectados, dañados; y (ii) la dependencia mutua.

Dijimos que el objeto de la cuestión animal son las relaciones que se establecen entre humanos y animales no-humanos. El enfoque principal de la cuestión animal está puesto principalmente en los no-humanos por ser las principales víctimas de explotación por parte de los humanos y, sobre todo, por ser los más vulnerables en términos materiales. Podríamos afirmar entonces que la urgencia de la

cuestión animal tiene que ver con la necesidad o el deseo de resolver la condición de vulnerabilidad a la cual los animales están sujetos, en un intento de entregar y obligar a respetar la plena potestad sobre sus vidas. No se excluye aquí la posibilidad de que los seres humanos estén sujetos a las mismas condiciones que los no-humanos en términos de explotación indiscriminada, pero sí se pone de manifiesto el hecho de que tanto la consideración general como las instituciones que en la práctica velan por los intereses y protección de los animales no-humanos no solo son materia reciente, sino también un asunto en constante disputa entre quienes se benefician de la explotación animal en sí y quienes se oponen a las ya mencionadas formas de maltrato y crueldad sistemáticas e institucionalizadas. En este sentido, cabe destacar que la protección de los animales ha cobrado terreno en las últimas décadas en lo que respecta a avances legislativos, protección e integración jurídica, pero estamos aún lejos de zanjar de una vez el asunto. En la práctica y cuando refiere específicamente a los animales no-humanos, la cuestión animal parece disputarse en el terreno político-legislativo. Pero sería problemático buscar reducir el asunto a este aspecto: las instituciones que sostienen este tipo de prácticas están de hecho ancladas a un determinado entendimiento de la vida y de la organización social. Y más allá de que en nuestro horizonte más próximo podamos ver cómo se sanciona cada vez con mayor severidad el maltrato animal o los movimientos animalistas cobren más adeptos, las cifras y estadísticas narran otra triste realidad. Quisiera entonces llamar la atención sobre lo que podemos distinguir como dos aspectos de la cuestión animal. Por un lado, tenemos el problema especista², aquél que involucra y afecta en una amplia variedad de aspectos a los animales no-humanos por su mera pertenencia a una especie distinta a la humana. En esta dimensión los seres humanos, además de ejecutores, somos objeto del problema en términos

tangenciales: no somos directamente sujetos de explotación ni violencia, sin embargo, padecemos las consecuencias de la misma. Pero parece haber un aspecto ulterior de la cuestión animal hacia el cual hemos hecho algunos guiños en las últimas páginas. Los problemas que afectan a los sujetos no-humanos no quedan restringidos a la exclusividad de la especie: por el contrario, podríamos argumentar que las consecuencias materiales de la construcción de sentido que se le atribuye a la figura del *animal* en su sentido más amplio involucra también a grupos o individuos humanos.

Cabe aquí preguntarse acerca del origen de la distinción que, como si de un asunto vergonzoso se tratara, parece encubrir, o al menos pasar soberanamente por alto, el hecho de que los seres humanos somos por definición animales, estableciendo una oposición entre lo *animal* y lo humano. Esto ha dado cada vez más fuerza a la idea, latente en nuestro imaginario, lenguaje y cultura, de que existe una distinción cualitativa evidente entre los humanos y las demás especies, ya no entendidas como especies específicas con características particulares y distintivas, sino como no-humanos: se definen por la falta de uno o más atributos. La imposición de este anonimato no es indiferente: mientras las características humanas son definidas, los no-humanos y específicamente *animales* en este caso corresponden únicamente a la negación o al menos a la oposición de lo humano. Siguiendo a Yañez González (2018), “la filosofía desde sus inicios hasta hoy se ha caracterizado por el deslizamiento de una voluntad basada en supuestos ontológicos que definen al ser humano como radicalmente diferente al animal” (p. 12). El establecimiento de la dualidad humano-animal es la base del desarrollo de la historia de occidente y definir lo humano como aquello de lo cual el animal carece trae consigo implicaciones éticas, políticas y estéticas, pero sobre todo materiales. Esta definición cala tan hondo en nuestra historia como para definir la forma de nuestra cultura, economía y política, llegando por lo tanto a tener repercusiones sobre la organización de nuestra sociedad y la construcción de nuestra propia subjetividad. Yañez González sostiene que el dualismo humano-animal nos ha permitido construir una idea de civilización orien-

2 Peter Singer escoge el término *especismo* para referirse al “prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y desmedro de los de otras” (Singer, 1999, p. 42).

tada hacia la disciplina de nuestros cuerpos, con la principal finalidad de dominar los comportamientos instintivos y movimientos corporales que se asocian típicamente con la animalidad. Pero, una vez más, esto afecta la materialidad de nuestro cuerpo y la forma en la cual lo percibimos, estableciendo así un imperativo, un mandato acerca de lo que somos y debemos ser, tanto a nivel de individuo como de especie, siempre en oposición a aquello que se ha relegado al dominio de lo *animal*. La producción de lo humano y la misma educación de los individuos se dan a partir de la censura y la exclusión de lo *animal*: el tránsito hacia la humanidad consiste en “la reducción de la animalidad en uno mismo, y si el animal en el hombre es sometido, reducido y excluido, ¿por qué no iba a serlo el animal fuera del mismo?” (ibíd., p. 148). Lo que puede aparecer como un inocente desliz conceptual tiene implicaciones materiales en las vidas de todos los animales, sean humanos o no, y “definir al *animal* como lo completamente diferente de lo humano es lo que ha justificado en principio la dominación humana sobre las vidas de los animales” (ibíd., p. 13). Siguiendo al autor, que la ontología sea una policía quiere decir que ésta, en su afán de captar el ser de lo *animal*, no sólo establece diferencias mínimas o abisales entre el humano y el no-humano, sino que además las jerarquiza. El *animal* se ubica así por debajo del humano, por la falta u omisión del reconocimiento de ciertos atributos o facultades, siendo tal vez el más relevante la palabra articulada (Yañez González, 2018). Pero sería también un error reducir el asunto a una cuestión de falta de atributos: en aquella figura anónima correspondiente al *animal* no se designa solamente la diferencia entre la especie humana y otras, sino que se establece también un criterio de determinación, exclusión y jerarquización para determinados grupos o individuos humanos. ¿Cómo podemos enfrentarnos entonces a la máquina disciplinaria y la policía ontológica en su cometido de determinar, devaluar y someter al *animal*? La tarea de restauración de nuestra relación con los animales no consiste únicamente en devolver a los animales no-humanos aquellos aspectos constitutivos de la riqueza de sus vidas que la filosofía se ha encargado de eclipsar, sino también de volver a elaborar

el sentido, de cuestionar la intención y sospechar de los límites, alcances y consecuencias prácticas de aquellos conceptos que sostienen y constituyen una determinada configuración del mundo humano que resulta problemática en cuanto nociva para sus mismos habitantes.

El especismo explica la mayoría de las prácticas reprochables que se ejercen sobre los animales no-humanos. No obstante, si tenemos en cuenta la complejidad y riqueza de sus vidas, como justificación y sostén del especismo no queda más que un precario y dudoso aparato conceptual que a ratos y según convenga busca sostenerse sobre el discurso y la práctica científica sin ahondar en sus límites y condiciones. Como bien señala Pelluchon (2018), los vuelcos sociales y políticos, como los cambios en los modos de consumo y producción no son fruto de los avances científicos. Si bien estos pueden proporcionarnos argumentos que permitan afianzar nuestra postura *a posteriori*, creer que los cambios sociales o la justificación de nuestras prácticas provienen de los avances de la ciencia es también ignorar los motores de la Historia. Hasta ahora el principal obstáculo de la cuestión animal ha sido el paso de la teoría a la práctica y el conjunto de movimientos que buscan reivindicar a los animales no-humanos parece encontrarse en un punto muerto. A lo largo de los años, no han sido pocas las victorias que se ha logrado conseguir para proteger y mejorar las vidas de los animales no-humanos. Sin embargo, si observamos el panorama a gran escala, el movimiento está aún lejos de lograr cumplir con sus objetivos y entre los mayores obstáculos se encuentra el funcionamiento y los intereses de las distintas industrias que consideran al *animal* como una mera materia prima con potencial económico. Las distintas aproximaciones a la cuestión animal nos han entregado algunas pistas acerca de cómo construir relaciones sostenibles con los no-humanos en términos individuales. No obstante, en términos generales, pero sobre todo institucionales, el desarrollo de herramientas que permitan salvaguardar a los animales no-humanos dependen de múltiples factores, convirtiendo eventuales guiños de progreso en resultados ambiguos y dispersos. La argumentación racional no es suficiente como para convencer

a los individuos de que cambien sus estilos de vida. Es por eso que, para intentar resolver la cuestión animal en su dimensión especista, cabe adoptar un enfoque distinto: un enfoque que aborde la cuestión animal en toda su riqueza, reconociendo la participación humana en la constitución y designio de lo *animal*, socavando los límites establecidos por el ámbito político-institucional.

¿Qué es lo que está en juego en la cuestión animal? Si ponemos atención a los términos generales que aquejan esta discusión, no resulta difícil visualizar la magnitud del problema. Sin lugar a duda, lo que nos interesa es encontrar un territorio común donde sea posible establecer los términos generales que legitiman la explotación independientemente de la especie. Si partimos desde una particular determinación de lo humano con raíz histórica, podemos sostener que la construcción arbitraria de la figura del *animal* como un ámbito opuesto e inferior se sostiene primero sobre una percepción negativa del otro, donde se le priva de individualidad y se niega la agencia moral. Si bien podemos rastrear y reconocer las raíces históricas de la cuestión animal en casos concernientes a nuestra especie tales como las cuestiones de género y la esclavitud, topamos aquí con el abismo establecido por la ontología político-institucional. La integración a la esfera político-institucional exige el reconocimiento de los intereses de un individuo y/o un grupo entre aquellos que componen la idea general de bien común. La vida en sociedad se mantiene en primer lugar por los beneficios mutuos de la organización social, y los grupos minoritarios humanos han entregado su vida en la lucha por la participación y el reconocimiento en la esfera política con el fin de ser representados e igualmente beneficiados en dicha convivencia. Dicha condición de subordinación nos permite construir de manera más clara un nexo con la condición *animal* perpetua de los animales no-humanos. Entra aquí en juego la cuestión de la representación.

La cúspide de la emancipación humana en el ámbito político-institucional parecer ser el ejercicio de la representación legítima, donde dado un contexto democrático, una agrupación de individuos puede escoger a un tercero como representante

de sus intereses frente al sistema de organización social. La palabra articulada es aquí el abismo: mientras algunos grupos minoritarios históricamente oprimidos han podido encontrar su voz para hacerse partícipes de la discusión pública exigiendo su reconocimiento y ejerciendo participación política, ya sea directamente o mediante representantes pertenecientes a los mismos grupos, los animales no-humanos carecen de aquellas facultades que se han establecido como requisitos mínimos para la participación y el ejercicio de la política en el marco institucional. Para esclarecer el punto cabe destacar que los animales no-humanos no pueden votar ni tienen un interés particular en una u otra forma de organización social, estatal o representativa. Carecen también de una Historia como narrativa constitutiva de su identidad y motivo de proyección abstracta dentro de un horizonte de sentido mediado por lo político. Pero sobre todo carecen de la posibilidad de expresar sus intereses particulares y su voluntad de manera directa: los animales no pueden comunicarse verbalmente con los humanos para expresar preferencias ni pueden representarse a sí mismos para exigirlos. Nuevamente, la asimetría de la palabra determina aquí la condición de inferioridad que ha caracterizado a los animales no-humanos en su relación con los seres humanos y ha sido el fundamento de su exclusión de la esfera política y de consideración moral, convirtiéndose así en un claro obstáculo al reconocimiento de su alteridad. Si el *logos* es aquello que determina la pertenencia al mundo humano, entonces evidentemente el *animal* y en particular los animales no-humanos no son parte del mundo humano o sus instituciones por sí mismos, sino por las eventuales atribuciones que le puedan ser concedidas por sujetos humanos. Es una relación de dependencia constante para la cual resulta difícil tan solo imaginar una solución. Contra las mejores expectativas y por más tristemente descriptiva que pueda ser esta condición comúnmente reservada o atribuida a los animales no-humanos, no resulta exclusiva. La violencia que sufren los animales es solo uno de los rasgos más ilustrativos de la evolución del capitalismo que supera la oposición originaria entre patrón y asalariado (Pelluchon, 2018), adquiriendo

un carácter holístico en la producción y determinación de sentido y, más importante aún, formas de vida. Y si bien los animales son de hecho los mayores perjudicados por los nuevos horizontes de la vida y la comodidad humana, los seres humanos somos también víctimas del fetichismo de la mercancía. En el próximo apartado, deseo abordar la cuestión animal en su dimensión especista y su relación con la evolución del capitalismo. En particular me interesa evidenciar aún más las similitudes y diferencias que conciernen a la condición del *animal* y los animales no-humanos. Nuevamente, mi objetivo en este trabajo es poner de manifiesto la existencia de un territorio común, un destino compartido que se enmarca en la figura del *animal* ya no como sujeto de una especie no-humana, sino como una producción conceptual con consecuencias prácticas que se opone a lo humano estableciéndose como un totalmente otro. Hay obviamente urgencia de resolver la cuestión animal en su dimensión práctica y especista. Pero el enfrentamiento efectivo al sistema que sostiene las prácticas de explotación exige a su vez la disolución de un aparato conceptual en el cual no podemos olvidar nuestra implicación dual, ya sea como sujeto vulnerado o vulnerante. De aquí que, mientras resulta imperante trabajar para mejorar las condiciones de vida de los animales no-humanos en términos político-institucionales en el estado de cosas actual con tal de producir un cambio considerable y duradero en vez de paliativo, resulta también urgente estudiar y demoler aquél aparato conceptual que sostiene una determinada forma de vida, organización social y política basada en la explotación y la exclusión.

2. Las nuevas fronteras del capitalismo tardío

¿Cuáles son los obstáculos para el reconocimiento de los animales no-humanos y el establecimiento de condiciones de justicia para las relaciones que nos involucran? Hasta ahora nos hemos referido sólo brevemente al aspecto material que sostiene y justifica las prácticas especistas. Podríamos reiterar que el especismo está fuertemente arraigado en la tradición y, dado que en el caso humano la Historia compartida juega un rol particularmente fuerte en

la definición de la identidad personal y la *agentividad*³, es posible también entrever los motivos de la reticencia de algunos seres humanos al establecimiento y reconocimiento de condiciones de igualdad y justicia básica con los animales no-humanos. Algunos habrán visto con admiración y aprendizaje a montar desde pequeños en actividades familiares acosando terneros en medialunas vestidos según los ropajes prestados por la presunta tradición, y otros aún no podrán encontrar motivo alguno para prescindir del consumo del cadáver de un animal si es que se encuentra bien aliñado y cocinado con cariño. Pero sería deshonesto atribuir la reticencia a reconocer la relevancia de la cuestión animal en el mantenimiento de la costumbre, identidad personal o colectiva. Para ilustrar este punto, Corine Pelluchon (2018) pone como ejemplo el caso de la esclavitud en los Estados Unidos. En lo que respecta a abolición de la esclavitud podemos identificar dos principales obstáculos: por un lado, los prejuicios acerca de la superioridad racial; por el otro, los fuertes intereses en la mantención de la práctica esclavista de un grupo terrateniente para la extracción de beneficio económico. Cabe entonces preguntarse ¿a quién beneficia el consumo masivo de productos animales? ¿A quién benefician las prácticas experimentales de las industrias farmacéuticas cuando existen alternativas claras y confiables a la experimentación forzada sobre animales no-humanos? ¿A quién beneficia la deforestación y la industria ganadera si ambas prácticas constituyen algunas de las principales amenazas para el mantenimiento del equilibrio en la biosfera? ¿A quién benefician los zoológicos, los acuarios y los circos, si hoy en día disponemos de las herramientas suficientes como para apreciar a los animales en sus hábitats naturales de maneras no invasivas? No hay que desconocer el aporte a la humanidad de las prácticas e industrias mencionadas, pero sí

3 “El término *agentividad* refiere al hecho de ser capaz de expresar intereses y preferencias individuales. Los animales que poseen agentividad son agentes morales, aunque no sean personas, es decir, sujetos a los que se pueda imputar la responsabilidad de sus actos; tampoco son agentes deliberativos que puedan participar directamente en los debates para tomar decisiones colectivas” (Pelluchon, 2018, p. 127-128).

cabe preguntarse por su eficiencia o relevancia en la actualidad, donde existen claras alternativas y se hace evidente un interés netamente económico a la raíz de su continuidad. El ingreso de la causa animal en la dimensión político-institucional es también el enfrentamiento con un sistema económico basado en la extracción de beneficio a través de la explotación de los seres vivos. Pero si queremos dar cuenta de la relevancia de la cuestión animal en todas sus dimensiones, tenemos que mostrar también de qué manera los humanos estamos implicados en la evolución y desarrollo del capitalismo tardío.

La filosofía de la ilustración, la revolución francesa y la declaración de los derechos humanos contribuyeron en gran medida a la idea de que todos los hombres nacen iguales en derechos y dignidad. Se difunde y afianza la idea de que el individuo tiene un carácter absoluto, siempre presentándose como un límite para la acción, y los derechos subjetivos encuentran en principio su fundamento tanto en el valor intrínseco atribuido cada individuo como en la libertad y la igualdad derivadas del derecho natural. Sin embargo, es solo con la evolución, apertura y diversificación del mercado tras la revolución industrial del siglo XVIII que se inaugura el nuevo concepto de libertad que conduce hasta la actualidad. Tras la revolución, el hito fundamental es el nacimiento del mercado del trabajo: la organización social se ve drásticamente modificada cuando los sirvientes en el sistema feudal son removidos de sus tierras volviéndose dueños de sí mismos, no teniendo en principio otro valor para intercambiar que su propio trabajo (Harvey, 2018; Varufakis, 2019). El ejercicio de la libertad en una sociedad de mercado está indudablemente ligado a la extensión del acceso a dicho mercado y la diversificación de los productos que en él se intercambian. Ya no se trata únicamente de satisfacer necesidades básicas de subsistencia. La evolución del mercado exige el desarrollo de una esfera de actividades relacionadas con la extracción de beneficios vinculados a la creación, venta de productos y entrega de servicios orientados a satisfacer una gama cada vez más amplia de necesidades que rotan en torno a un nuevo concepto de libertad, un nuevo entendimiento de la subjetividad y por qué no, nuevas exigencias en

lo que respecta la calidad y expectativas de vida de los individuos. El mercado necesita establecer los rasgos generales de una forma de vida deseable para sostenerse. Pero hay más, pues es con el florecimiento de las sociedades de mercado, que el lucro se vuelve un fin en sí mismo. Si en el sistema feudal la posición dominante de los aristócratas dependía en buena parte de sus ventajas políticas, militares y legales ligadas a su posición en un sistema de jerarquías sin movilidad social, es con el advenimiento de las sociedades de mercado que se establece un nuevo ordenamiento determinado por el mercado, donde la única herramienta efectiva para garantizar la propia supervivencia consiste en la acumulación de capital. Como en la sociedad industrial todo sujeto tiene en principio la oportunidad de volverse emprendedor, cada individuo se ve incluso involuntariamente envuelto en una pelea a muerte por los recursos, la fuerza de trabajo, la producción y, en resumen, la supervivencia misma (Varufakis, 2019).

Hoy el mercado se encuentra más diversificado que ayer y menos que mañana. Todos nos encontramos involucrados en él. ¿Pero dónde queda nuestra fe ciega en el individuo, la libertad y la voluntad cuando lo que se vuelve un producto es la misma experiencia humana? Si bien los orígenes de esta discusión se encuentran ya en la obra de Marx, Shoshana Zuboff llama a la etapa actual de nuestro sistema económico *capitalismo de la vigilancia* y lo define como un nuevo orden económico que proclama la experiencia humana como un producto, materia prima para prácticas económicas de extracción de datos, predicción y ventas (Zuboff, 2019). El capitalismo de la vigilancia es una lógica económica en la cual la producción de bienes y servicios se encuentra subordinada a una nueva arquitectura global de modificación del comportamiento y se caracteriza por una distribución de bienes, conocimiento y poder tan asimétrica como nunca antes presenciada: *el sistema sabe todo acerca de nosotros, pero poco o nada es lo que nosotros sabemos acerca de él*. Zuboff argumenta que el capitalismo de la vigilancia es una amenaza para la forma de vida humana en el siglo XXI tal como la sociedad industrial lo fue para la naturaleza entre el siglo XIX y XX. La nueva etapa del sistema económico parece diluir los límites

de la experiencia personal y la autonomía individual, llegando a ejercer control una amplia gama de aspectos de la vida humana nunca antes puestos a disposición del mercado. Se reserva así el derecho de invadir activamente el terreno de la autonomía y la voluntad con el objetivo de modificar y dirigir el comportamiento de los individuos hacia fines determinados. El desarrollo de las herramientas que sostienen al capitalismo de la vigilancia ha de ser entendidos como la privatización del “pilar fundamental del orden social actual, a saber, la división del aprendizaje” (ibíd., p.19). En cuanto el lucro en la era actual queda garantizado por la capacidad predictiva y la certeza que se obtiene a raíz de la recolección de datos, los arquitectos del nuevo orden social han caído en cuenta que la mejor manera de optimizar dichas predicciones es a través de la intervención directa con el fin de reorientar el comportamiento humano. Nace así una nueva forma de poder que Zuboff escoge llamar *instrumental*, un poder que conoce y forma la experiencia humana más allá de la voluntad del propio individuo. El cometido del poder instrumental es organizar, agrupar y ecualizar a los individuos para obtener una confluencia social donde la moda, los grupos de presión y la certeza computacional reemplace el rol de la política y la democracia, extinguiendo a su paso no solo el sentimiento de una realidad compartida, sino también la función, incidencia y el valor social de la existencia individual. Con todo, la fuerza totalizadora del capitalismo de la vigilancia constituye “un golpe *desde arriba*, uno orientado no a derrocar el Estado, sino la soberanía y la integridad de los individuos” (ibíd., p. 21) en virtud del control y mantenimiento del orden con fines predictivos.

Con la comercialización de la experiencia, encontramos en los seres humanos una nueva fuente de extracción de materia prima para el funcionamiento de una determinada industria y la optimización de otras. Zuboff es bastante clara respecto de este punto al momento de ejemplificar mediante el caso de Google y la extracción de datos. Cuando Google nace como motor de búsqueda, los datos excedentes y almacenados de manera automática por la plataforma comienzan a ser aprovechados por sus desarrolladores con el fin de mejorar el mismo

servicio y, sobre todo, están a disposición de cualquier usuario con acceso a la red. Los textos predictivos, corrección ortográfica y traducción automática son solo algunas de las herramientas que venían desarrolladas a través de la información recolectada sobre la experiencia de los usuarios. En esta fase, hay aún una reciprocidad en el uso: los datos extraídos de los usuarios producen métricas utilizadas para mejorar la calidad del servicio con el fin de optimizar la experiencia y atraer más usuarios, es decir, “las personas eran tratadas como fines en sí mismos” (ibíd., p. 70). Pero en semejante ciclo de reinversión un servicio gratuito como Google no tenía manera de prosperar económicamente. En búsqueda de una resolución de este problema, las cabecillas de Google encontraron mejores maneras de utilizar los datos extraídos de la experiencia de los usuarios. La relación de reciprocidad se rompe cuando nace el servicio de AdWords, orientado al desarrollo de anuncios personalizados y dirigidos a usuarios con intereses particulares. No son ya los emprendedores interesados en promocionar su producto los encargados de escoger el método adecuado de difusión y llegada al público, son los datos extraídos desde los usuarios y su respectiva interpretación la herramienta de predicción y difusión por excelencia (Zuboff, 2019). Los datos recolectados dejan de estar completamente destinados a la reinversión directa en el ciclo de implementación de la calidad del servicio para pasar a ser comercializados con el fin de obtener excedentes. No se trata ya de un ciclo que vuelve sobre sí mismo, sino de una espiral que se amplía con cada giro. El problema principal, por cierto, no es la mera ruptura del ciclo de reciprocidad distintiva del servicio de Google, sino en el tipo de información que se almacena, su uso y distribución. Mientras en un comienzo la memoria caché y los datos almacenados corresponden a excedentes relacionados con búsquedas y datos generales, la personalización de la experiencia exige que el sistema tenga acceso cada vez a mayor información personal sensible e identificable (PII), es decir, datos que al ser interpretado pueden reconducir directamente al individuo que los ha entregado. Dada esta situación, las legislaciones de distintos países han tomado cartas en el asunto

para garantizar que dicha información sensible sea almacenada de la manera más segura posible, garantizando su uso adecuado y compromiso con la mantención de la privacidad de quienes la crean. El problema está en que estas legislaciones están lejos de ser universales o en algunos casos incluso obligatorias, y mientras algunos gozan de al menos algunas garantías y derechos que protegen su experiencia en la red, la gran mayoría de los territorios donde este tipo de servicios tienen vigencia están recién comenzando a tomar conciencia de la magnitud y alcance del asunto. Así, donde la legislación lo permite, la información de los usuarios de los distintos servicios no solo viene comercializada abiertamente, sino que viene puesta a disposición de empresas e instituciones, no siempre contando con el consentimiento explícito⁴ de los usuarios. Y si bien es evidente que el manejo de la PII ha contribuido a mejorar con creces lo que hoy resultan servicios digitales para muchos imprescindibles, ha revelado ser una herramienta de doble filo. Un claro ejemplo es el uso que se ha hecho de esta información por parte de las instituciones jurídicas y policiales del estado chileno y no solo para investigar, rastrear y perseguir a dirigentes y activistas sociales de distintas ramas. Asimismo, en lo que respecta a la revolución de octubre del 2019, la información compartida a través de la red, en particular las redes sociales, ha permitido perseguir abiertamente a manifestantes y ponerlos a disposición de un sistema de justicia dudoso, aprovechándose de una población y un aparato legislativo aún no preparado para responder

4 Lo que hoy se conoce como contrato digital corresponde a un tipo de documento electrónico que establece los términos y condiciones del servicio que se va a utilizar. En cuanto aceptar dichos convenios es necesario para acceder a un servicio, es común que los usuarios de un servicio acepten los términos y condiciones sin haberlos leído ni menos entendido. Por este motivo, este tipo de contrato ha sido ampliamente cuestionado y acusado de ser exageradamente extenso la mayoría de las veces únicamente con el fin de incentivar al usuario a aceptar las condiciones sin estar al tanto de las mismas. Esto es problemático debido al hecho de que la mayoría de las veces dichos términos y condiciones ponen al usuario y su respectiva información personal a merced del administrador del servicio, entregando a esta entidad plenos poderes en el manejo, distribución y comercialización de dicha información, más allá de los términos, necesidades y exigencias mínimas del usuario (Zuboff, 2019)

a una de las grandes problemáticas de la era digital.

Podríamos argumentar que si el mercado y el aparato estatal actual basan sus funciones en la certeza y la administración del comportamiento, no hay manera en la cual podamos garantizar nuestra seguridad ni la legitimidad de las decisiones que tomamos⁵. ¿Y si de hecho somos el producto de las decisiones y exigencias del mercado? ¿Cuál es el uso que se le debería dar y quién debería hacer uso de este tipo de tecnologías? Y aún más interesante ¿es la distribución y comercialización de la experiencia humana un problema? ¿Qué es lo que nos molesta? Tal vez es un sentimiento de rechazo a la evidencia de que somos también objetos de intercambio o fuentes de materia prima a través de la cual extraer provecho, experimentando la crueldad en un sentido diametralmente distinto a aquel en el cual la viven los animales. Mientras los animales viven la crueldad en su carne, nosotros tenemos el privilegio de experimentarla en algo tan abstracto como puede ser la integridad de nuestra conciencia, de nuestra identidad, lo que Foucault escogió denominar como el castigo del alma. Pero allí donde alguna vez trazamos un límite entre el mundo digital y el mundo material, hoy más que nunca estos dos dominios se confunden y en la era digital las consecuencias de la información que se maneja a través de la red atraviesan como balas las pantallas de nuestros dispositivos para llegar incluso a herirnos directamente. El desarrollo tecnológico ha condicionado en amplia escala el entendimiento que tenemos de nosotros mismos y de nuestro entorno. Viendo el mundo a través de una pantalla la mayor parte del tiempo olvidamos que los espacios y refugios proporcionados por la Internet no

5 El llamado Brexit, es decir, el abandono de la Unión Europea por parte del Reino Unido, fue orquestado y ampliamente promovido mediante un importante estudio de datos proporcionados por usuarios y una fuerte campaña de propaganda y publicidad personalizada y dirigida. En este sentido, se ha sugerido en ocasiones que la demanda votada por la población británica no sería legítima ni una expresión de la voluntad de las personas, sino un objetivo impuesto a través de la manipulación mediática y la modificación del comportamiento de la población. Por este motivo, el periódico *The Guardian* se ha referido a este caso y a otros semejantes como 'secuestros de la democracia', poniendo énfasis en lo artificial e ilegítimo de las demandas (Cadwalladr, 2017).

son independientes del mundo material, sino *super-venientes*⁶. En última instancia, nuestra existencia está anclada de manera férrea, casi inamovible, a la Tierra. Y si el capitalismo de la vigilancia con las herramientas de nuestra era nos ha privado o nos ha persuadido lo suficiente como para olvidar aquellos aspectos de nuestra vida que fundamentan el conocimiento de nosotros mismos y nuestro sentimiento de comunidad, tal vez una posible solución al problema provenga precisamente desde el reconocimiento y la revalorización de dichos aspectos. Si nos interesa volver a apoderarnos de nuestra vida, seguramente tenemos que comenzar preguntándonos por aquellos aspectos de la vida que permiten nuestra identificación con el otro y nuestra conexión con el entorno:

Poco a poco hemos ido borrando lo que nos une a los otros seres humanos y hemos creído que nuestra libertad era lo único que definía nuestra subjetividad, cuando es nuestra corporeidad, nuestra vulnerabilidad y nuestra condición de seres engendrados, la necesidad de aire, agua, comida y espacio que señala el carácter siempre relacional del sujeto, lo que introduce de lleno a los demás seres vivos en la ética y la justicia (Pelluchon, 2018, p. 54)

Hoy más que nunca nos encontramos a merced de fuerzas que no podemos gobernar. Estas ya no son simplemente las fuerzas de la naturaleza que algún día nos esmeramos en gobernar sin éxito. Son las fuerzas de un sistema de gobierno orientado al resguardo del orden, la optimización de los procesos y la extracción de provecho económico sin resguardo alguno por la integridad y el bienestar de los individuos. Aquí y allá se lee y se oye acerca del fracaso del modelo neoliberal, siendo la revolución chilena el ejemplo más evidente de la divergencia entre el bienestar económico y el bienestar social. Contra la fantasía y el romanticismo

6 La superveniencia es una relación dependencia entre partes. Un grupo de propiedades X superviene de un grupo de propiedades Y cuando las propiedades del grupo X están determinadas por las del grupo Y.

que subyacen a la figura del individuo contemporáneo, del ser humano emancipado de la naturaleza, nuestros actos no ocurren en un espacio aislado. Se inscriben en un mundo compartido y tienen consecuencias sobre los demás seres vivos que cohabitan nuestro espacio vital. En general y atendiendo al significado de las palabras, dependencia e independencia corresponden a relaciones entre individuos y espacios, siendo conceptos que se encuentran comúnmente en oposición. Y como la narrativa económica neoliberal ha intentado convencernos de que el bienestar y la libertad le pertenecen a un individuo en constante conflicto con su entorno, al individuo autónomo e independiente, hoy más que nunca cabe poner atención a la vulnerabilidad, a la dependencia. Es precisamente el reconocimiento de estos aspectos transversales y comunes a todos los seres vivos lo que puede permitirnos configurar un nuevo aparato conceptual orientado al resguardo de los individuos y la comunidad, poniendo atención ya no a la homogeneización e independencia de los individuos particulares, sino al reconocimiento de la diferencia, la vulnerabilidad, pero sobre todo la mutua dependencia.

3. Para una nueva política: atender la cuestión animal.

Partamos desde el caso de los animales y la dimensión especista de la cuestión animal para aproximarnos a la idea de *zoopolítica*. Uno de los principales errores cometidos por los defensores del abolicionismo animal⁷ es malinterpretar las relaciones de dependencia que se pueden dar entre humanos y animales, contribuyendo así al desarrollo de una apología a la autonomía y la independencia en desmedro de su supuesto opuesto. Históricamente,

7 El abolicionismo reconoce que los animales son sujetos de derechos al igual que los seres humanos y que, por lo mismo, cualquier uso que se pueda hacer de ellos resulta problemático. Esto se debe a que los abolicionistas no aceptan circunstancias en las cuales los animales puedan ser utilizados por los seres humanos. Por el contrario, los animales serían fines en sí mismos y deberían ser tratados como tales; tal como ocurre con los seres humanos, cualquier uso que se pueda hacer de los animales es, en última instancia, un abuso y debe, por ello, ser evitado.

los animales han sido clasificados en dos grupos a raíz del tipo de interacciones que mantienen con nuestra especie. Si son dependientes de nuestra especie, decimos de ellos que son domésticos, y si no lo son, decimos de ellos que son salvajes. No obstante, esta clasificación parece poner en oposición a los animales asumiendo que la dependencia de unos es excluyente respecto de la condición de los otros. Sin lugar a duda, aquí no se tiene en cuenta que la dependencia toma múltiples formas, continuas entre sí, las cuales varían para cada individuo de acuerdo con su actividad y contexto a través del tiempo (Donaldson & Kymlicka, 2011). Podríamos argumentar que no existe una oposición entre la dependencia y la independencia, sino que los distintos organismos que habitamos un mismo sistema nos encontramos en relaciones de interdependencia muchas veces implícita, pero no por ello insignificante, para mantener nuestra existencia. Es evidente que, si bien escogen no mantener una relación directa con nuestra especie, los animales salvajes, a pesar de encontrarse en los hábitats más remotos, se ven gravemente afectados por la actividad humana, siendo la alarmante disminución de la biodiversidad el indicador más notorio de lo anterior. Con el tiempo nos hemos vuelto más proclives a la idea de que los humanos, en todas las etapas de nuestra vida, somos seres altamente vulnerables y dependientes. Nuestro sentido de la independencia y autosuficiencia descansa sobre fundamentos frágiles que se hacen particularmente evidentes en nuestra finitud y pequeñez ante, por ejemplo, la naturaleza. Hasta ahora el pensamiento occidental en general, y con ello la filosofía, se han ocupado de separar al individuo humano de los demás seres vivos, concibiendo su libertad como algo arrancado y en directa oposición a los designios del mundo natural. Y si bien esta ficción teórica puede haber aplanado el camino hacia nuestra era ubicando al individuo como fundamento de cualquier poder político-legislativo, es un error confundirla con una definición o descripción exacta de la condición humana. No es esta libertad ficticia lo que define la subjetividad de cada individuo, sino más bien su corporeidad y todo lo que ello conlleva: la vulnerabilidad y las necesidades que subrayan el carácter

siempre relacional del sujeto (Pelluchon, 2018).

Habitar la Tierra es siempre cohabitar con otros seres vivos. Como bien señala Pelluchon, cuando se toma en serio la materialidad de la existencia, el espacio, y no solo las nociones de libertad y de tiempo, se comprende que la justicia es ante todo el modo de compartir recursos fundamentales para el mantenimiento de la vida con otros seres vivos. La necesidad de agua, alimento y espacio sugieren la idea de un desarrollo ligado al hecho mismo de vivir y que hagamos lo que hagamos, estaremos siempre relacionándonos con un otro. En este sentido, “nuestra política es siempre una *zoopolítica*”⁸ (ibíd., p. 57-58) porque tiene repercusiones inevitables sobre la comunidad mixta que *de hecho* formamos con los animales no-humanos. La explotación de los animales no-humanos se vuelve un problema político porque supone que, en una comunidad mixta, sus intereses están subordinados directamente a los de los seres humanos. Los animales no-humanos son sujetos políticos porque tienen intereses y preferencias individuales y son capaces de comunicarlas dentro de los límites de sus condiciones materiales. No obstante, nosotros no podemos ser representantes de los animales no-humanos en el espectáculo de la política institucional porque la representación política implica que el representado puede revocar las funciones del representante si considera que no ha defendido sus intereses. El representante, en un contexto democrático, es un mandatario que expresa la voluntad de los ciudadanos que no pueden ocupar una posición en los organismos deliberativos. La afasia animal se vuelve aquí un obstáculo para el ejercicio de la política en términos representativos. Pero si la justicia no

8 “El término lo establece Jennifer Wolch en 1998 para designar una ética ambiental urbana que ponía el acento de en la comunidad mixta formada por humanos y no humanos. Según Sue Donaldson y Will Kymlicka, esta comunidad también es, en realidad, una comunidad política: nuestras relaciones con los animales y su capacidad para actuar como agentes determinan las obligaciones concretas que tenemos hacia ellos y aportan un contenido positivo a sus derechos. [...] El término “zoópolis” comporta que los principios de la justicia dejen de ser establecidos únicamente en beneficio de los seres humanos. [...] Nuestra política es siempre zoopolítica, puesto que nuestras actividades tienen siempre un impacto directo o indirecto en los animales” (Pelluchon, 2018, pp. 135-136).

se reduce a una serie de derechos atribuidos a los distintos seres, sino que tiene como objeto la estructura básica de la sociedad (Rawls, 2006), tenemos una primera pista acerca de cómo abordar la cuestión animal y tener en cuenta los intereses de los animales en términos político-institucionales.

La vida de los animales se encuentra estrechamente relacionada con la pertenencia a un territorio muchas veces específico o único (Donaldson & Kymlicka, 2011; Cooke, 2017), lo que evidentemente no excluye a nuestra especie. Es por este motivo que algunos autores han sugerido que las teorías de los derechos fundamentales deberían encontrar una manera de acomodar sus postulados para abrir paso a la preocupación por el hábitat de los seres vivos, introduciendo de esta manera la dimensión medioambiental en la cuestión animal y manifestando también la urgencia de abordar este asunto en términos político-institucionales. Dunayer sugiere que, con la posible excepción del derecho a no ser asesinado por seres humanos, el derecho más importante para el *animal* es aquel que asegura la conservación de su hábitat (Dunayer, 2004). Siguiendo esta misma idea algunos autores como Hadley (2005) y Sapontzis (1987) han argumentado que el derecho a la conservación del hábitat de los animales no-domésticos puede ser formulado en términos de propiedad, lo que en términos legales prevendría incluso la inexorable expansión de los seres humanos en la naturaleza por la obligación de respeto de la propiedad de otro. Pero en términos prácticos este último caso suena particularmente difícil de implementar pues, a diferencia de nuestra especie, los animales no tienen un límite definido para su hábitat y la carrera por la supervivencia les exige extenderse, muchas veces, más allá de los territorios de su mismo nicho. Parece en extremo difícil que la mayoría de los animales no-humanos pueda entender y respetar los límites de la propiedad (Cooke, 2017). Si a ello se agrega que los animales no son personas, es decir, que en términos morales no se les puede atribuir responsabilidad por sus actos como tampoco elaborar ni contraer compromisos, parece cada vez más difícil argumentar que la institución de la propiedad tenga algún sentido o utilidad para ellos. El interés de los animales salvajes, a diferencia del nuestro, no

está puesto en conservar un nicho o un lugar en específico. Por el contrario, el interés está puesto en poder mantener un ecosistema o un hábitat en general en el cual dichos nichos puedan existir y tengan las condiciones adecuadas para ser habitados (Donaldson & Kymlicka; Cooke, 2017). El derecho a la conservación del hábitat de un *animal* surge de su fuerte interés en mantenerse con vida siendo dependiente de aquel hábitat. No son pocas las especies de animales no-humanos cuya existencia está directamente relacionada con el mantenimiento de un espacio en específico, pues se han adaptado para sobrevivir en él y, si este desapareciera, su existencia se vería a su vez amenazada. Si el interés en mantenerse con vida de un animal es lo suficientemente fuerte como para generar el deber en otros de no acabar con su vida, entonces generará también un derecho a no ser privado de las condiciones necesarias para sobrevivir (Cooke, 2017). A los animales más desarrollados les importan sus vidas y tienen interés en mantenerla. De tal interés surge el derecho a continuar con vida, pero allí donde este derecho fundamental se encuentra atado a la existencia de un determinado medioambiente, el derecho al mantenimiento de tal hábitat se vuelve, a su vez, un derecho fundamental (ibíd).

Contrario a como ha sido tratada en distintas ocasiones, la preocupación por los animales no-humanos no puede separarse de la cuestión medioambiental y se conecta así con la lucha por la supervivencia de los seres humanos. Es, en última instancia, la lucha por la supervivencia de todas las especies. La vida de las distintas especies, humanas y no-humanas, es consecuencia de una enorme y delicada red de interdependencia entre individuos y especies, donde cualquier error o cambio puede llegar a tener consecuencias incluso catastróficas para el equilibrio y la continuidad de todas las formas de vida. La emergencia ambiental, el calentamiento global y los problemas de la contaminación en general han contribuido a una visible disminución de la biodiversidad en el planeta, siendo cada vez más común oír acerca de la extinción de alguna especie, de incendios y catástrofes de todo tipo, o de animales salvajes famélicos que, de pronto, aparecen en zonas urbanas buscando comida y causando alboroto. Con las herramientas que hemos

logrado desarrollar y dadas las condiciones actuales, la intervención en la naturaleza por parte de nuestra especie va adquiriendo cada vez más el carácter de una obligación. Pero no se trata ya de una intervención depredadora e indiscriminada guiada por la lógica capitalista de apropiación y explotación. Se trata más bien de reconocer nuestra responsabilidad en la situación medioambiental actual y dimensionar las consecuencias que nuestra actividad ha tenido y seguirá teniendo sobre las vidas de todos los habitantes de la biosfera habidos y por venir. Puede ser que, en efecto, tengamos el deber de resolver la misma situación que hemos contribuido con creces a causar, reconociendo que las medidas paliativas y el negacionismo ya no son suficientes ni aceptables. No basta ya con reciclar o tener conciencia acerca de las repercusiones que nuestras acciones tienen sobre el medioambiente y las especies en general. Tampoco basta con dejar a los animales en paz. Si queremos garantizar la supervivencia de las especies, las acciones que necesitamos emprender son mucho más amplias e implican un deber y compromiso positivos y activos hacia nuestro entorno. Solo una política-institucional que ponga límites claros al uso y distribución de los recursos y estabilidad de manera adecuada nuestra relación con los animales no-humanos puede ayudarnos a crear una sociedad justa “donde la relación entre humanos y no-humanos no beneficie solamente a los primeros” (Pelluchon, 2018, p. 69). Si acostumbramos a pensar la crueldad como algo relacionado con el daño o el perjuicio directo hacia los individuos, se hace cada vez más difícil vislumbrar aquellos aspectos más sofisticados de la explotación e instrumentalización, un ejercicio de la crueldad tan vivo ante nuestros ojos que se hace difícil de enfocar.

Hasta el momento, hemos hablado del enfoque de la cuestión animal que se opone al problema especista. Pero la zoopolítica como reconciliación nos permite también abordar la codificación del sujeto *animal* en su sentido más amplio. Como ya mencionado, resulta imperante abordar la cuestión animal desde las herramientas actuales para atender el problema relativo a la falta de representación y la poca consideración que se tiene por los animales no-humanos en el ámbito político-legislativo. Aquí, no son poco los esfuerzos que se han

realizado para integrar a los animales no-humanos al aparato estatal y las herramientas conceptuales se vuelven cada vez más sofisticadas al momento de abordar los problemas jurídicos que dichas maniobras implican. Pero mientras este tipo de maniobras y estrategias logran satisfacer sólo una parte de las demandas, como por ejemplo, aquellas propias de los animales domésticos o más cercanos a nuestra especie, no logran atender de manera satisfactoria un amplio ámbito de la cuestión animal, aquella que concierne a los animales no-domésticos en general y que encuentra su reflejo en el sujeto *animal*. Un sujeto *animal* ahora general y extenso en el cual se incluye a los humanos excluidos. Es posible entonces entrever un problema ulterior: la forma de nuestro aparato político-institucional junto a la organización social que lo sostiene parecen no poder amortiguar la cuestión animal en su magnitud, y apostar a soluciones que se mantengan dentro de los códigos ya establecidos por el aparato estatal o discutir la cuestión dentro de los márgenes de un organismo institucional obsoleto únicamente revela el carácter paliativo o parcial de las medidas tomadas para atender la cuestión animal. Estamos frente a un punto de quiebre, donde las instituciones heredadas no son capaces de atender del todo las demandas de un mundo cada vez más rápido y donde las esperanzas de vida como las exigencias de los individuos están cada vez más diversificadas. Si es que existe una solución a este problema, la ruta a emprender exige que comencemos deshaciéndonos de aquel aparato conceptual que codifica y disciplina al *animal*, que reduce sus posibilidades de desarrollo y las vuelve a configurar en base a las exigencias de la organización social y el mercado. Pero, sobre todo, si es que existe una solución definitiva a este problema, ha de encontrarse seguramente fuera de los límites de las instituciones que actualmente se encuentran a cargo de nuestra sociedad. La zoopolítica puede ser pensada como una herramienta de reapropiación del poder del cual hemos sido privados y, en este sentido, puede ser considerada como una demanda inscrita al límite de los términos de la democracia institucional. Sin embargo, allí donde el ejercicio del poder se disputa en términos de apropiación y disposición del mismo, parece que el *animal* queda condenado al carácter cíclico

de la historia y la reinauguración del problema, ya descrito por Platón, de la enfermedad del sistema institucional. Tal vez, la zoopolítica como reconciliación y reconocimiento de nuestra vulnerabilidad, de nuestro destino compartido con el sujeto *animal* más allá de la codificación humana sea también el punto de partida para el desarrollo de una nueva política más allá de lo institucional y policiaco.

La cuestión animal corresponde a un conjunto de preocupaciones y discusiones que tienen como principal objeto los animales no-humanos. Si bien la preocupación y las referencias a los animales no-humanos pueden ser rastreadas tanto en los orígenes de la historia del pensamiento occidental como en los albores de la filosofía, es solo a lo largo de los últimos 50 años que esta preocupación cobra un sentido distinto. Lo que nace como una reacción de rechazo a las prácticas de crueldad ejercidas contra sujetos no-humanos es hoy parte de una discusión mucho más amplia, pero sobre todo de un movimiento político que se articula como consecuencia de las contradicciones de fondo de la democracia liberal vigente y reinante. Que se me permita aclarar este punto. Mientras en los albores de aquella rama de la ética que se pregunta acerca de la condición de los animales -e incluso en la actualidad- encontramos aún arraigada una distinción fuerte entre el estatuto de los animales y los seres humanos, la cuestión pasa de ser exclusivamente ética, filosófica o de interés teórico con consecuencias prácticas a *política* en el momento en el cual reconocemos que la cuestión animal no se refiere únicamente a estos seres vivos propiamente otros, sino que es un reflejo, un espejo de las relaciones y la condición humana. Es una reacción al ejercicio del poder. Nuestra relación con los animales no-humanos pone de manifiesto las dificultades que tenemos para sentirnos unidos a nuestro entorno y a los demás seres vivos, siendo tal vez la prueba más evidente de nuestras dificultades para aceptar la alteridad. Pero tenemos tal vez solo la oportunidad de remediar esta situación. Allí por los distintos barrios, las calles y las avenidas se asoma cada vez con más fuerza un pensamiento nuevo. Uno que asocia el respeto a los otros con la aceptación de la vulnerabilidad que compartimos en nuestra finitud

los seres vivos, ya no contentándonos de poco sino exigiendo aquello que corresponde. Chile es un caso bastante particular y explícito: en las calles, entre el humo de las lacrimógenas y la violencia sistemática estatal, el sentimiento de comunidad aflora con fuerza y la alienación se deshace entre rostros cubiertos y camaradería. Este sentimiento por tanto tiempo perdido parece provenir precisamente desde la aceptación de la condición de igual vulnerabilidad y los objetivos comunes. El miedo al otro ya no existe y el peligro cobra un rostro, se pone un uniforme. Y allí donde el estado busca enemigos imaginarios, brotan las ganas de seguir viviendo, de seguir luchando. Al respecto Pelluchon escribe que nos encontramos en el umbral de una nueva edad: la edad de lo viviente. “La cuestión animal es crucial y seguirá siéndolo: es importante en sí misma y porque los animales sufren, pero también porque la violencia que ejercemos sobre ellos es solo el reflejo del desprecio que sentimos hacia los seres que consideramos inferiores o sencillamente distintos a nosotros” (Pelluchon, 2018, p. 19). La reconciliación con nosotros mismos y los animales puede ser el primer paso en la lucha por nuestro futuro: si el mundo al que nos han arrojado es nuestra casa, es nuestro deber convertirla en un hogar.

Referencias bibliográficas

- Cadwalladr, C. (2017). The great British Brexit robbery: how our democracy was hijacked. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/technology/2017/may/07/the-great-british-brexite-robbery-hijacked-democracy>
- Cooke, L. (2018). *The unexpected truth about animals*. Londres: Black Swan.
- Cooke, S. (2017). Animal Kingdoms: on habitat rights for wild animals. *Environmental Values*, 26(5), 629-648.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- De Lora, P. (2003). *Justicia para los animales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis*. New York: Oxford University Press.

- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2014). Animals and the Frontiers of Citizenship, *Oxford Journal of Legal Studies*, 34(2), 201-219.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Dearwood: Ryce Publishing.
- Francione, G. (2007). Reflections on Animals, Property and the Law and Rain Without Thunder, *Law and Contemporary Problems*, 70(1), 9-57.
- Francione, G. (2008). *Animals as Persons*. New York: Columbia University Press.
- Hadley, J. (2005). Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights. *Journal of Social Philosophy*, 36(3), 305-315.
- Harvey, D. (2019). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. Londres: Profile Books Ltd.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista*. Barcelona: Reservoir Books.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Regan, T. (2007). Derechos animales y ética ambiental. José Antonio Méndez Sanz (trad.), En A. Herrera Guevara (ed). *De animales y hombres: Studia Philosophica*, (pp. 117-130). Ediciones de la Universidad de Oviedo, Biblioteca Nueva. Recuperado de: <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Derechos-Animales-y-etica-medioambiental.pdf>
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. Berkeley: The University of California Press.
- Rossello, D. (2017). All in the (Human) Family? Species Aristocratism in the Return of Human Dignity. *Political Theory*, 45(6), 749-771.
- Sapontzis, S. (1984): Predation. *Ethics and Animals*, 5, 27-38.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Madrid: Valdés y Plaza Editores.
- Yañez González, G. (2018). *La ontología es una policía. Devaluar y someter al animal*. Santiago de Chile: Aluén Ediciones.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power*. Great Britain: Profile Books.

ESTUDIOS SOBRE NECROPOLÍTICA. RECORTANDO UN CONCEPTO SITUADO

AUTORES: ÉTIENNE BALIBAR, ALEJANDRO BILBAO, BERTRAND OGILVIE.

ED. LOM, SANTIAGO, 2018.

RESEÑA POR: ISIS CASTAÑEDA¹ Y JUAN PABLO VILDOSO²

El concepto de necropolítica, en su génesis, interrelaciones y derivas, representa un ejemplo de cómo epistemologías y marcos culturales de diferentes continentes, pueden contribuir a crear un frente de resistencia ante la hegemonía neoliberal. Al mismo tiempo, da cuenta de la evolución de la crítica poscolonial desde la década del ochenta hasta nuestros días.

Propuesto por el camerunés Achille Mbembe a partir del par foucaultiano, biopoder-biopolítica, representa también su contracara y extensión³. De manera general, estos pueden entenderse como la forma de soberanía, es decir, de gobierno y en definitiva de poder, cuyo objeto es la vida biológica del hombre, ya sea a nivel individual o de población. En “La Historia de la sexualidad”, Foucault afirmó que el antiguo derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, fue desplazado en la modernidad por un poder que hace vivir o que por el contrario abandona a la muerte. Este será el punto de arranque de Mbembe, quien toma las herramientas foucaultianas y las transforma en el marco del África poscolonial

centrándose en las prácticas de muerte, vinculando el biopoder con los estados de excepción y de sitio, para lo cual, es indispensable tener presente uno de los imaginarios más relevantes de la modernidad, la figura del otro como amenaza, a su vez apuntalada en un racismo histórico y biológico. Mbembe traza una genealogía de los dispositivos del necropoder: la plantación, los campos, el township del apartheid y la ocupación colonial de palestina. En todos ellos, la explotación del hombre por el hombre es llevada a un extremo en el que los cuerpos son reificados, mercantilizados y finalmente desechados.

A partir de estas nociones los tres autores del libro: Étienne Balibar, Alejandro Bilbao y Bertrand Ogilvie, enlazan una serie de ensayos que buscan problematizar el lugar de la política en los tiempos actuales y su relación con estallidos sociales y prácticas de violencia extrema. De cierta manera, y aun cuando el significante necropolítica no sea nombrado a lo largo del libro, recorre como un nervio la totalidad del texto. Al mismo tiempo, los argumentos y senderos trazados por los autores contribuyen a realizar una suerte de recorte en torno a aquél. En efecto, podemos aplicar al concepto de necropolítica la misma idea que Jameson a la de posmodernidad, vale decir, si es que existe tal, deberá encontrarse al final de recorrido y no en su inicio, tal es la apuesta de esta compilación.

En los primeros ensayos de este libro, Etienne Balibar sitúa el problema de la violencia en el seno de la política. Un elemento troncal será la pregunta

1 Psicóloga Clínica. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Doctorante en Filosofía, Université Paris 8. Contacto: isis.castaneda.c@gmail.com

2 Psiquiatra-Psicoterapeuta, Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile, Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Contacto: juanpablovildoso@gmail.com

3 Aun cuando Foucault no escribiera un libro en el que desarrollara una teoría general de estas nociones, la reflexión en torno a ellas formó parte importante de los cursos que dictara en el College de France entre 1975 y 1979.

en torno a la “civilidad”, que nos remite al *politikon* de Aristóteles, es decir, a la concepción de la condición humana como inextricablemente política, como viviente de la polis, un viviente del espacio político. Dentro de esta lógica, el autor señalará que una de las tareas más complejas de la comunidad es la tramitación de la violencia, donde el entramado subjetivo y social se produce en las operaciones de una economía de la violencia.

En esta trama política-subjetiva se interesará por la extrema violencia, la que alude a las formas en que el sujeto en una determinada situación histórica, geográfica y social puede devenir *cosa*, desecho o directamente cadáver, a veces viviente, otras veces no. Este será el marco en el que define la noción de la *crueledad*, concebida como un modo de conversión de lo humano en su singularidad, pero también en todo su género, en inhumano. Se trata de hecho, de la destrucción del humano por sí mismo, planteando en palabras del autor, una de las más complejas interrogantes antropológicas, pues ubicará en el núcleo de la humanidad la tendencia a su destrucción. En este punto se encuentra, sin nombrarla explícitamente, con la noción de *necropolítica*, en la búsqueda de los mecanismos por los cuáles los cuerpos devienen meramente “carne”.

El problema de la *crueledad* es situado entonces en torno a la destrucción del sujeto como categoría ciudadana, pero también, y al mismo tiempo, en su dimensión subjetiva, que siguiendo a Hannah Arendt (2006) en los *Orígenes del totalitarismo* abarcaría “su personalidad jurídica, su personalidad moral, y su individualidad diferenciada” (Balibar, p. 19). En este punto el autor enfatiza en que se trata de una tendencia a la eliminación que escapa a la utilidad social, pero que, al mismo tiempo, es funcional a una cierta economía de la violencia que produce una (des)utilidad radical.

Para avanzar en su abordaje de la *crueledad* diferenciará dos formas de la violencia extrema, que exhiben un cruce de dos modalidades de destrucción. En primer lugar, aquellas que reducen a los seres humanos al estatus de cosas eliminables e instrumentalizables en el mundo de las mercancías y, en segundo lugar, aquellas que individualizan a los objetivos de su destrucción. Estas serán denominadas respectivamente ultra-objetivas y

ultra-subjetivas. Dichas categorizaciones, establecidas con una finalidad meramente explicativa y no sustancial, no buscarían explicar las causas de la violencia, por el contrario, pretenden formular una estructura de los efectos, donde la causa se hace presente justamente por su ausencia. De este modo establece una racionalidad en torno a la dimensión de la *negatividad* en que “la medida se convierte en exceso y la relación en no relación, ya sea por la desaparición o por la absolutización de la figura del adversario, ubicándose en el límite del discurso y de la metáfora” (Balibar, 2018, p. 24). Es en este espacio en que la pregunta en torno a la violencia se encontrará con los límites del pensamiento representacional y binario, donde el humano avanza hacia la destrucción de su propia categoría, produciendo un conjunto de transgresiones que tienden a desdibujar los límites entre sujeto y objeto, entre autor y víctima.

De este modo se instala un campo de “producción destructiva”, bajo la forma de un *imperativo categórico*, de la destrucción de aquello que se ha definido como humano. Curiosamente, como destacará Bertrand Ogilvie más adelante, en la época donde más se han defendido los derechos humanos. En este punto, siguiendo a Derrida (2010) en “Estados de ánimo del psicoanálisis” se pondrá en juego la hipótesis de una tendencia de la vida de volcarse contra la vida misma, es decir, de su asociación constitutiva con la *pulsión de muerte*.

Desde este marco epistemológico-político el autor retornará a su interrogante por las formas de civilidad en la ciudadanía “moderna”, dentro de la cual seríamos productos y actores de un derecho universal, pero que en su universalidad evocaría la forma de una “comunidad sin comunidad”. En este sentido la civilidad versaría sobre el modo en que una comunidad histórica, geográfica y social, en sus dimensiones “objetivas” y “subjetivas” se conforma y se hace cargo de la extrema violencia, es decir, de aquella tendencia a la destrucción de sí misma. Nos parece importante el énfasis en la destrucción de sí misma, en la medida en que la extrema violencia no avanzaría necesariamente hacia la destrucción de un orden o de la paz, sino que, hacia la destrucción del conflicto mismo, que sería la base de la historicidad de una comunidad.

El ensayo de Alejandro Bilbao puede comprenderse como un largo rodeo para ubicar los eslabones que permitan enlazar la necropolítica con la idea de *la inconsistencia de la política*, que estaría además en su base. Mediante esta última expresión denota la insuficiencia actual de la política para establecer los fundamentos de la habitación colectiva. Sin embargo, dicha sentencia sería testimonio de una fallida operación histórica, a saber: el intento de conjuración del asesinato por parte de la política de la lógica de filiación humana. Esto quiere decir que no hay ningún fundamento real de la gobernabilidad ni de los sentidos de la democracia. La inconsistencia sería el resto de tal operación, resto que ha sido históricamente conjurado mediante las ideologías del Dios padre y, tras la secularización, del mercado y el estado nacional-social.

Luego de historizar las violencias de conjuración en los mundos trágico y judeo-cristiano se aboca a la época actual pero indicando que, aun tras la muerte de Dios, las configuraciones ideológicas asentadas en la figura del buen pastor continúan siendo uno de los mayores soportes de la conjuración-saturación de la inconsistencia, especialmente en los fundamentalismos, tanto religiosos como los vinculados a la democracia-liberal: “El fundamentalismo (...) actúa igualmente en las representaciones del individualismo democrático y en la plétora de discursos que son construidos a propósito de la idea del individuo político por las democracias dichas liberales” (Bilbao, p. 84). Este último señalamiento merece una indagación más profunda y tal vez podría enlazarse, entre otras propuestas, con las nociones de: realidad integral (Baudrillard), realismo capitalista (Fisher) y con lo enunciado por Rancière (a quién Bilbao sigue de cerca) en *Odio a la democracia*:

Según esta visión, no hay más que una sola realidad, y ella nos deja la alternativa de interpretarla: nos pide únicamente respuestas adaptadas que son siempre las mismas, más allá de nuestras opiniones y aspiraciones. Esa realidad se llama economía: en otros términos, lo ilimitado del poder de la riqueza (Rancière 2012, p. 111).

Esta forma de fundamentalismo que podríamos llamar, sin alejarnos demasiado de la propuesta de Bilbao, neoliberal, tiene consecuencias directas para la existencia humana. En este punto, la inconsistencia de la política se articula con la idea de necropolítica, otra vez, sin nombrar el concepto:

La deriva economicista de los estados liberales debería conducir a nuevas apreciaciones sobre lo que Foucault llama biopolítica, pues las producciones de excedencia —como operaciones de resto de este tipo de política—, movilizan importantes focos de reflexión relativos a la vida humana y al estatus político de los individuos. En este contexto de observación advienen las vidas precarias, las vidas marginales y nunca nombradas, los colectivos de la excedencia condenados a un tipo de existencia que es la del desecho (Bilbao, p. 87).

Bilbao enlaza las actuales poblaciones de excedencia con las palabras: plebe, en el sentido que Hegel le da en su Filosofía del derecho, el lumpen proletariado descrito por Marx y lo que los nazis denominaban: franjas de existencia inhumana. A esta cadena, para la que casi cualquier calificativo se torna débil, también debería sumarse la reflexión de Agamben (2005) en torno a la figura del musulmán, último estado de degradación del ser humano deportado en el campo. En la actualidad no se trataría de poblaciones que vivan bajo la amenaza de la pobreza o el yuyo de la desigualdad, sino de aquellos sobre los que se cierne el terror de la aniquilación o de una existencia ubicada entre la vida y la muerte: pandemias, genocidios, depuraciones étnicas y trabajos de muerte:

En el imperio de la rentabilidad y la extracción de bienes de usufructo, la excedencia humana no es sólo un saldo de resto, ella brinda insumos no deleznable a la explotación de material humano destinado a rentabilizar la exclusión. El comercio de órganos, el tráfico de niños y mujeres, completa el cuadro de la excedencia (Bilbao, p. 99).

Ahora bien, esta forma paradigmática de la violencia extrema de conjuración de la inconsistencia de la política en nuestro tiempo, la ideología neoliberal, que culmina por concebir a lo humano como un equivalente de cosa u objeto, generando las ya mencionadas poblaciones de excedencia, desencadenaría formas de violencia radicales e incontrovertibles que colapsan (o tornan inverosímil) el ideario ilustrado de civilización y progreso:

(...) una sociedad regida únicamente desde lo alto, desde el pasado, o desde la ley y la obligación, se encuentra condenada a desfallecer en la esterilidad, en el formalismo o en el horror. Este es por lo demás el gran desafío de las sociedades actuales, sumergidas en una lógica de lo abierto que solo promueve, en exclusividad, violencias rapaces y nudas (Bilbao, p. 95).

Esta forma de violencia de conjuración específicamente contemporánea y su contracara de violencia no reductible, evidenciable en las periferias urbanas y el terrorismo religioso, para la que la noción de “subjetividades endriagas” de Sayak Valencia (2010) se torna útil, torna prioritario construir sentidos políticos alternativos, no identitarios ni hegemónicos. Para esto Bilbao recurre a un campo privilegiado, precisamente por su potencial de resistencia ante la saturación: el espacio público. A diferencia del espacio social, producido y colmado por y partir de los imaginarios conjuradores e ideologías normalizadoras: pueblo, raza, etnia, clase (a los que deberíamos agregar el de género) y desde el que emerge con fuerza el terrorismo de estado, el espacio público es el lugar de la habitación política conjunta, sin roles predefinidos ni lugares específicos de acción social; permite la acción colectiva como expresión de una agrupación; es el campo en el que se preserva el vínculo humano; un espacio amenazado de zozobra y de petrificación, pero que cuenta con el potencial para responder ante la violencia política extrema. Mediante la noción de espacio público retorna a la idea de la inconsistencia de la política, ya que aquél no es sino una más de sus formas: “En la relación que los pueblos esbozan con la política se develan

hoy, ante nuestra mirada, los modos que las colectividades poseen para obrar frente a la inconsistencia, evidenciando que ella yace allí para lo mejor o para lo peor” (Bilbao, p. 100).

Bertrand Ogilvie comienza reflexionando sobre la legitimidad de la violencia “Por mucho tiempo, la respuesta a la violencia fue la propia violencia: es decir, la misma violencia. Sin embargo, también desde hace mucho tiempo, la institución, incluso la más fallida, ha hecho valer sus derechos o su fuerza contra esta impulsión” (Ogilvie, p. 103). Ello, en vista de una aproximación analítica a las formas de violencia “actuales” y la afirmación de que quizás la nuestra sería la época más violenta, no obstante, aunque rechaza esta última fórmula de manera general, se interesa por las formas de violencia contemporáneas, planteando una pregunta en torno a la novedad de las formas de la violencia propias de nuestra época y cómo éstas se vuelven legítimas.

En busca de esta particularidad, recurre a Michel Foucault (2007) en “La volonté de savoir” donde instala como un elemento singular, desde el siglo XX, el modo en que distintos regímenes han practicado la violencia hacia sus propias poblaciones y como esta matanza se ha hecho en nombre de la necesidad “se educa a poblaciones enteras para que se asesinen mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales” (Ogilvie, p. 179). Es decir, la muerte avanzaría en nombre de la vida, de la especie y/o de la raza. Al respecto, en consonancia con Etienne Balibar, el autor marcará un énfasis que nos parece fundamental respecto del problema de la *crueledad* y es que estos fenómenos de destrucción masiva han sido acompañados de la también masiva extensión del discurso en torno a la defensa de los derechos humanos en el mundo entero. En este punto nos invita a dar un paso analítico al costado de la declaración discursiva, ya sea desde los derechos humanos o desde la pregunta “en el nombre de qué” la violencia sería válida o no, focalizándose en los procesos de producción y la posibilidad de construir un discurso desde la singularidad de situaciones concretas, más allá de una finalidad. Para ello, la noción de proceso es central, justamente porque nos moviliza desde

una lógica causal, hacia un pensamiento que no se fija a las entidades preestablecidas, sino que más bien, se produce en un trayecto analítico en torno a los elementos que analiza, los cuáles son producidos en el momento en que se efectúan.

Desde este punto de vista, no se trataría de unas violencias humanas y otras inhumanas, puesto que no habría naturalezas predefinidas, sino que estas se producirían contingentemente en el núcleo de la organización social, la que, a su vez en su materialidad, se entrama con emergencias singulares, procesos históricos y políticos. En este sentido, en palabras del autor, hablamos “de una violencia como efectuación continua de una potencia de la cual somos los elementos mismos” (Ogilvie, p. 118). Seríamos agentes y objetos de las violencias y, por lo tanto, seríamos potencialmente víctimas, y al mismo tiempo, tendríamos el poder de ser obstáculo o de potenciarlas. Entonces, en consonancia con Balibar, sitúa aquellas violencias tildadas de inhumanas en el centro de lo humano y abre un campo de *negatividad* que excede la representación.

Volvamos al problema de la violencia sin fin. A través de este recorrido, quizás ya podemos reconocer que no se trata de una violencia “ciega”, sino que, de una particular reflexividad, de una “intencionalidad in-tencional, una voluntad involuntaria, una subjetividad objetiva” (Ogilvie, p. 119) he ahí el problema de la representación. Aquí no se trata de dejar el espacio de lo “irrepresentable” como un mar oscuro y profundo en el cual habría que sumergirse, sino que más bien, de un modo de pensamiento que renuncia a re-presentarse. Dicha renuncia permite en un primer término avanzar hacia lo que creemos percibir como inédito y, ante ello, un modo posible sería responder por “vía negativa” a aquello que vincula la representación de la violencia al postulado de lo originario.

Lo anterior, se suma a lo que a través del texto se configura como una característica central para la comprensión de las formas de violencia de nuestra época, que es la transformación de todos los elementos de una sociedad en mercancía, lo que por supuesto, no excluye a aquellos que se catalogan como humanos. En esta lógica, nuevamente

tocando nuestro concepto, quizás justamente no *representado*, la “necropolítica”, se han tendido a eliminar ciertas categorías de la población, desplazándolas al estatuto de “carne”, en la medida que, en tanto mercancía, todo elemento sería superfluo y reemplazable.

Aquí se hace presente la máquina de la violencia sistémica o industrial, resultado de una industria humana que elimina industrialmente a lo humano. De una violencia histórica, social y humana, pero que no encuentra su origen ni fin en ninguna de esas categorías, sino que es por sobre todo coyuntural, situacional. El autor se pregunta:

“¿No existe acaso una paradoja en buscar la esencia de aquello que toma su fuerza y debe su presencia justamente a la ausencia de una tal esencia? Pues uno de los componentes de la violencia reside en la ausencia de esencia de este ser que es su teatro” (ibídem, p. 129).

En este punto resulta nuevamente pertinente abrir una interrogante en conexión con el trabajo de Balibar, específicamente sobre la dimensión ultra-subjetiva de la violencia, es decir, la tendencia a la destrucción de grupos humanos específicos, con un rostro determinado, con una “esencia” monstruosa ¿será que justamente la violencia se encontrará en la búsqueda de categorización de aquello que ha quedado fuera del marco de lo viviente en una época?

Ogilvie retornará al problema del genocidio, propio de nuestra época y contingencia, como una violencia que se caracterizará por el hecho de que una parte de la humanidad decidirá que otra está de más. Esta “decisión” estará determinada por procesos históricos, puramente situacionales, como bien nos ha mostrado nuestro último siglo. Sin embargo, ello le otorga una renovada densidad a la problemática en torno a la posibilidad de la vida, pues en la eliminación del otro, la que muchas veces pasa por una afirmación de la propia identidad y supuesta posibilidad de existencia, se olvida forzosamente la codependencia social de la existencia humana, es decir, retomando nuevamente a

Balibar, se realiza un atentado a la humanidad en su amplia categoría. No obstante, pareciera que en las sociedades contemporáneas una de las principales estrategias de cohesión de un pueblo identificado con un Estado, ha sido a condición de dejar fuera de sí lo inconmensurable que amenaza su homogeneidad, su existencia instituida no insurreccional, es decir, aquello que representa el proceso de división inextricable que lo habita, y que representa en parte, su origen violento.

Justamente desde esta coyuntura el autor cierra el texto, rodeando la posibilidad de una vida colectiva, que oscila entre el otro y lo extranjero en nosotras/os mismas/os como condición de nuestra existencia, así como también de nuestra desaparición. De este modo, aquella condición de (in)existencia se intentaría ocultar constantemente como una manera de escapar de la posible desaparición de las categorías y materialidades con las cuales nos definimos, ya sea como sujetos y/o como sociedad, pero, tal como el retorno de lo reprimido, emerge como un proceso trágico del cuál no nos podríamos escabullir, sino que más bien convendría preguntarnos, a nuestro juicio, ¿cómo vivir con aquello extranjero que nos habita? en un mundo donde la explotación, extracción y destrucción de aquello heterogéneo a los poderíos

económicos y de Estado, avanza justamente hacia su propia destrucción. Así finalmente nos preguntamos ¿cómo habitamos el fin del mundo?

Los ensayos reunidos en el libro corresponden a ediciones de intervenciones realizadas en Santiago de Chile entre los años 2008 y 2016. Pensamos que junto a otra/os autora/es y grupos de investigación latinoamericanos, conforman un corpus sustantivo que permite reflexionar sobre los sucesos continentales y, más específicamente, intentar pensar el acontecimiento que ha sido nombrado como estallido, crisis o terremoto social.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. España: Alianza editorial.
- Derrida, J. (2010). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Ranciére J. (2011). *El odio a la democracia*, España: Amorrortu.
- Valencia S. (2019) *Capitalismo Gore*, España: Ed. Melusina.

Bricolaje

