

Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben.

Naked life and sacrifice in Venezuela. A reading of the civil resistance from Giorgio Agamben.

Erik Del Búfalo*
(Universidad Simón Bolívar)

Artículo recibido: 01 de junio de 2018.

Arbitrado: 25 de junio de 2018.

Resumen: A partir de las protestas que sacudieron a Venezuela en el 2017, analizamos el caso de las muertes ocurridas desde el punto de vida biopolítico, según como el concepto es tratado por Giorgio Agamben. A partir de ello, y utilizando la noción de sacrificio, según la concepción metapolítica de Joseph de Maistre, indagamos en la relación que existe entre la antropogénesis o la vida propiamente humana y la vida sacrificable desde el poder.

Palabras clave: Venezuela, Protestas, Sacrificio, Biopolítica, Metapolítica, Agamben, De Maistre.

Abstract: After the turmoil that shook Venezuela in 2017, we analyzed the case of deaths that occurred from the point of Giorgio Agamben definition of biopolitical power. Since, and using the notion of “sacrifice” according to the metapolitical conception of Joseph de Maistre, we inquire the relationship between anthropogenesis, i.e. properly human life, and life sacrificed by power.

Keywords: Venezuela, Turmoil, Sacrificed, Biopolitics, Metapolitics, Agamben, De Maistre.

* Profesor titular del Departamento de filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

*Ma che significa, per una vita,
mettersi – o esseremessa – in gioco?*

Giorgio Agamben

En toda lucha existe una extraña reversibilidad sacrificial. Quienes muren dejan a otros la perplejidad por haber sobrevivido, dar la vida y sobrevivir son los límites de toda resistencia. Lo que se llama a la ligera “lucha de los pueblos” o “lucha de la sociedad” siempre es la revuelta de solo un grupo muy pequeño de individuos. Estos pocos individuos valen por todos, del mismo modo que el cordero sacrificial, el cordero pascual, vale por todos los hombres ante el Dios de Moisés¹.

Entre abril y agosto del 2017, Venezuela llenó de duras imágenes al mundo. Las imágenes de una insurrección popular masiva y brutalmente reprimida. No se trataba de la primera vez que una gran parte de la sociedad civil se rebelaba contra el chavismo; el país ha vivido protestando desde el 2001. Pero sí fue la primera vez que la desobediencia tuvo un carácter tan masivo, insistente y transversal a todos los sectores de la población y clases sociales. Y aunque hombres, mujeres, ancianos y adolescentes, obreros y clase media, opositores de siempre y personas desencantadas provenientes del chavismo se unieron en una sola fuerza común y obstinada, hubo un sector protagónico que se constituyó rápidamente en “el último soldado en la trinchera”; ese sector fue la juventud, estudiante o trabajadora, aburguesada o proletaria, politizada o simplemente desesperada por la imposibilidad siquiera de concebir un futuro en esa situación económica enmarcada en una política que había suprimido el Estado de derecho. Pero aún dentro de ese pequeño grupo, hubo otro grupo más pequeño, formado por aquellos que estaban dispuestos al “sacrificio” y llevaban la consigna “si el precio de la libertad es la vida, yo lo pago”. Rápidamente las miles de voces anónimas de las protestas bautizaron a muchos de estos jóvenes, los que se hallaban siempre en la vanguardia de las manifestaciones, quienes llevaban la peor parte, como “los escuderos”, pues se enfrentaban a las fuerzas represivas de un Estado sin escrúpulos, dando su batalla apenas protegidos con “escudos” de madera, plástico o latón, casi siempre descamisados, con el “pecho al aire”, siendo como una falange antigua enfrentada a los persas solo con valentía y dignidad. La mayoría de esas muertes, que sobrepasaron las 130, las pusieron estos cuerpos jóvenes y resueltos.

¹ Éxodo, 12: 21-22



Fotografía de Vladimir Marcano (2017).

¿Pero cómo podemos llamar “batalla” a semejante crimen de Estado? ¿Qué hace que todo un país ofrezca en sacrificio a algunos pocos jóvenes esperando con ello su absolución? ¿Y, sobre todo, cuál es la razón del cordero para estar dispuesto al sacrificio? Aunque todos los jóvenes asesinados en las protestas del 2017 en Venezuela son, en primer lugar, víctimas de violación de derechos humanos fundamentales, no podemos soslayar su arrojo y la clara conciencia en todos ellos del peligro que corrían. No podemos llamarlos simplemente “víctimas” como se llama víctima a alguien que sufre un accidente de tránsito. Estos jóvenes, sujetos políticos radicales, marcan una anfibología contundente en su lucha por la emancipación: su heroicidad no puede ser puesta en duda sin que los matemos una segunda vez, pero tampoco podemos decir que son solo héroes, como Aquiles, pues no eran guerreros o soldados con entrenamiento, eran simplemente jóvenes valientes. Víctimas y héroes al mismo tiempo fueron muy pronto olvidados por la clase política y recordados con una mezcla de dolor y vergüenza por la sociedad venezolana, que hasta ahora no consigue el camino de restablecer el Estado de derecho y el goce de sus libertades. Sus muertes apuntan con dedo acusador a una sociedad sumida en el marasmo, que, no obstante, les rinde respeto y manifiesta su admiración. Víctima y héroe forman la paradoja del mártir. Estos

mártires de la libertad nos muestran, en las contradicciones de la situación venezolana, el sacrificio de sus vidas contra la vida desnuda de la excepción totalitaria.

Ellos *pusieron el cuerpo* como el último escudo que le queda a la dignidad ante la abyección que los masacraba como si fueran animales y no seres humanos. Nada nuevo, la humanidad ya ha visto esta deshumanización miles de veces y en mucha mayor escala. Pero deshumanización y *antropogénesis* son siempre fuerzas en conflicto, de ese conflicto surge justamente “la humanidad”. Se lucha contra la inhumanidad para reproducir la dignidad humana. Es como si el hombre siempre estuviera atravesado por la cruz que une al cordero, animal indefenso, a los dioses más crueles del sacrificio. Que un dios pida un sacrificio significa literalmente que un dios reclama a su criatura ser restituida, reintegrada a lo sagrado (*sacer esto*).

El costo del sacrificio siempre es imponderable, puede tratarse de millones de muertes indiscriminadas o de solo algunas muertes selectivas. Pero basta una sola muerte para crear un *holocausto*, el degüello y la cremación de una vida inocente en nombre de algo más alto, de lo altísimo. El sacrificio de un hombre puede ser solo la redención de todos los hombres porque es el *Cordero*, el animal de rebaño, la manada mansa, quien marca lo *preindividual*, lo universal, de todo individuo: “Eres digno de tomar los libros y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación.”² Una sola muerte es la muerte de un individuo, pero en todo individuo hay ya una manada, una banda, pues el individuo no está en el cuerpo, aunque reside en el animal, que como tal, jamás es del todo un “individuo”. La animalidad en cada organismo es el signo de una especie. La especie es más que el pueblo, la raza y la nación juntos.

Un ave, un jabalí, un coleóptero, animales que ni son domésticos ni cultivables, salvajes y, por ello, nunca tendrán nombre propio, particular exclusivo, expresan la vida en su pre-individualidad. Solo los perros, los gatos, las mascotas llevan un nombre como lo lleva una persona humana. El individuo es siempre metafísico. Ese individuo metafísico, esa persona, es quien se apropia de un cuerpo y dice “mi cuerpo”. El hombre sin cuerpo, no obstante, es intangible y pertenece a la esfera del *noli me tangere* de la resurrección. Gracias a esto, en el alma hay un individuo, en el cuerpo una manada, “todo animal es ante todo una banda, una

² Apocalipsis, 5: 9-10

manada”³ ¿Y qué es el cuerpo-manada sino el soporte material de la vida, donde se juega en última instancia lo político? Pues es en la muerte donde el poder encuentra su última posibilidad de dominio. En el cuerpo vulnerable, en la *nuda vita*, en la vida desnuda, sacrificable, piensa el filósofo italiano Giorgio Agamben, se localiza la zona donde el Estado y el estado de excepción se hacen uno, en ese lugar la vida atravesada al mismo tiempo por la legalidad y la excepción encuentra un “umbral de indiferencia”⁴ y es solo allí donde el sacrificio es posible: allí se manifiesta la razón por la cual el sacrificio significa ante todo un lugar de intercambio entre la animalidad y la humanidad, entre la vida desnuda y la vida individuada, con nombre propio.

Desde un punto de vista *metapolítico*, podemos así perfectamente describir esos duros días que Venezuela vivió entre tanto horror. Vidas con nombre propio, defendiendo las ideas de república y democracia, de libertad y progreso ante un Estado que solo quiere existir como estado de excepción, es decir, como una revolución o como una tiranía y que no quiere ciudadanos con nombre propio, sino vidas desnudas a su alcance. “Libertad”, “democracia”, ideas gruesas, molares, generales demasiado llenas y vacías de contenido a la vez, pero resignificadas y encarnadas en una voluntad de sacrificio, arrojada a ser vida desnuda, no vestida, revestida, de conceptos. El sacrificio devuelve lo sagrado de la vida, lo que no es invención de los hombres, a lo político. La vida noción fundamental que nunca ha podido ser realmente definida –la vida y el tiempo son nociones que comparten esa naturaleza– se une allí con lo propiamente político, con la lucha de un modo particular en el cual se pueda vivir esa vida de un modo humano y no meramente zoológico.

No obstante, pese a su indefinición, la vida se encuentra en un cuerpo y el cuerpo humano pertenece a la naturaleza del mismo modo que pertenece el cuerpo animal. El cuerpo también es el lugar donde ocurre la muerte, se revela como la zona de mayor vulnerabilidad de lo humano y es allí también donde ocurre la transmutación de Dios con el cordero, en la vida sacrificada. La naturaleza de este cuerpo vulnerable, lugar, en última instancia, donde opera el poder, no solo pertenece al terreno de la biopolítica, pertenece también al límite de la posibilidad de fundamentar la relación de la vida con la libertad, relación última de lo político. Pues es la

³ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p.293

⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il poteresovrano e la nudavita*, Torino: Einaudi, 1995, pp. 22-23

libertad más que el “poder”, que en sí mismo está vacío de política, quien marca la esfera de lo público y lo privado, del *oikos* y de la *polis*.

Idea oscura desde la ilustración, arcaica desde el pensamiento moderno, “el sacrificio” pervive, no obstante, en toda acción política contemporánea y sigue siendo un límite del deber aún muy poco esclarecido, como si en aquél la razón tuviera que conceder aún la existencia de una forma sobrenatural de relación con los principios. He allí la principal razón por la cual una biopolítica es también una metafísica y una metapolítica, pues si la política opera en los cuerpos, su agente no está en el cuerpo.

En su ensayo de 1810, *Eclaircissement sur les sacrifices*, Joseph de Maistre, pensador antimoderno y autor que acuña el nombre de “metapolítica” para pensar los primeros principios de la política, su metafísica, prueba la conmutación de la sangre del animal y de la sangre humana, entre la sangre zoológica y la sangre biológica, en la ejecución de los sacrificios antiguos. En aquellos el animal se sacrificaba por el hombre, el hombre en su rito redimía al animal. También muestra cómo fue un mérito de las leyes mosaicas haber sustituido la carne humana por la carne animal en los holocaustos, lo que a los ojos de los hebreos los separaba de los otros pueblos a los cuales se unían, sin embargo, en la “ley fundamental” del sacrificio, sea de lo humano o de lo animal; unión que justamente constituye el límite no-político de lo político, la violencia extrema deshumanizante⁵. Pero ¿cómo es posible que el animal represente al hombre ante lo divino? Inquietante suposición que encierra la premisa de que “el inocente podía pagar por el culpable”⁶, porque la misma “fuerza sagrada” se encuentra en el animal y en el hombre, sin que el hombre se haga equivalente por ello al animal. Matar a un hombre no es igual a matar a un animal, pero solo se mata a un ser humano matando su animalidad, su *zoé*, su vida desnuda, mortal, sin cuerpo de gracia, sin nombre propio, sin lenguaje, sin espíritu: su cuerpo en sí o su preindividualidad.

En todo homicidio se viola algo de lo sagrado, algo que viola un orden superior, causa de que los hombres existan de otro modo que animal y, por lo tanto, se viola algo que va más allá del individuo asesinado, en un homicidio se transgrede aquello por lo cual la humanidad es más que una vida individual. De ese orden, más bien, igualmente participa el animal, pues el animal

⁵ Cf., DE MAISTRE, Joseph, ŒUVRES, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 814

⁶ *Ibid.*, p.813

no es otra cosa que aquello que siendo parte de nuestra vida no es propiamente nuestro, aunque se asimile a nuestro cuerpo, perteneciendo a la naturaleza en su totalidad. Esta creencia extraordinaria es la génesis de la “entrega” a los dioses, al absoluto, que implica lo sagrado. La sentencia de la pena de muerte, según el derecho de las XII tablas, *duodecim tabularum leges*, de Roma, inspiradas en Solón de Atenas, y cuya particularidad era la igualdad ante la ley de los ciudadanos romanos, terminaba diciendo *sacer esto*, “que sea entregado” al orden prehumano, pero no natural, divino⁷; devuelto al plano de inmanencia preindividual de donde emana todo individuo, que en tanto tal no es un ente de la naturaleza física, de la φύσις, de aquello que se engendra por sí mismo. El culpable supone siempre una culpa anterior, y toda culpa, un pecado original. En el pecado original, el hombre arrastra también a la vida y a las “creaturas”, a la creación entera⁸. El animal es la primera víctima indirecta de la expulsión del paraíso, la víctima inocente que de pronto se descubre “desnuda” y se avergüenza⁹. De allí la reversibilidad entre hombre y bestia, entre culpa e inocencia, entre pecado y expiación. En el estado de excepción, en las tiranías o revoluciones, no obstante está reversibilidad se pierde y la vida biológica es tratada como vida zoológica; el hombre bestializado trata a su prójimo como a un animal, como vida sin nombre propio, sin individualidad, el hombre es desnudado, despersonalizado.

Si en el momento arcaico en que aparece el sacrificio como la inclusión de la vida objetiva del animal en la vida política y religiosa del hombre y la reversibilidad de una en la otra, en la excepción moderna vida y humanidad no son tanto “reversibles” como sí “indiferentes”. Giorgio Agamben ve en esta disyunción enigmática, la división entre βίος ἡ ζωή, de la vida política, digna y humana y la vida apolítica, prescindible o animal, la distinción constitutiva de Occidente¹⁰.

Sin embargo, el concepto latino de *sacer*, que viene del griego ὅσιος, significa “sagrado” en un sentido quizás ya perdido. Este sentido se refiere, como apunta De Maistre, a aquello que es ordenado según leyes divinas que no se pueden traducir totalmente a leyes humanas. Pero también, en oposición a ἱερός, que significa profano, irrespetuoso de las leyes divinas, o simplemente lo humano en tanto se contrapone, desde “la caída”, soberbiamente a lo divino¹¹. Así, el poder es hierático, la libertad sagrada. El poder es un secreto, la libertad un misterio

⁷ Ibíd., p.816

⁸ Génesis, 3: 17

⁹ Génesis, 3: 7

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio, op. cit., p.11

¹¹ Cf., DE MAISTRE, Joseph, op. cit., p. 816

fundamental. Lo sagrado, entonces, significa, ante todo, la coincidencia en un mismo cuerpo del animal y del hombre desde el punto de vista del hombre, de la vida, como algo perteneciente a la naturaleza y anterior al hombre, dentro de una vida civil o politizada. Para conjurar esta constante disyunción de la existencia humana, en una vida *biológica* y otra *zoológica*, se produce el dispositivo del sacrificio, que se encontraba ya en la fundación de la antigua república romana, donde aparece la formulación del primer *Estado de derecho*. Pero lo sagrado es también Zeus transformado en Toro, es el dios egipcio Amun-Ra que era un carnero solar, mezcla de hombre, animal y astro. Lo sagrado es la continuidad entre el hombre y el universo, bajo un orden preciso y misterioso que la razón humana, limitada por sí misma, no puede fundar y que, por consiguiente, se mantiene fuera del derecho y del Estado. En otras palabras, el poder es anterior a la razón: *arcanum o ratio status*, donde el secreto de Estado es el secreto de la fabricación de su poder, es decir la verdad desde el punto de vista del Estado, particularmente, manejado por una dictadura, genera su autoridad, su *nomos* y su ley, prescindiendo de la verdad de la razón¹². Por ello, lo sagrado aparece como primacía, antes de toda razón y es solamente por un sacrificio, libremente escogido, el del cordero de Dios, que la razón, o el Verbo, puede aparecer finalmente junto a lo sagrado, en el principio: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος¹³.

Este orden profano o hierático del poder, su *soberanía*, que le permite pasar por encima de toda verdad y colocarse como dueño de la vida humana, hace que lo político pueda absorber, en última instancia, la vida humana en la vida animal, siendo solamente por el sacrificio que la dignidad o libertad humana puede ser restablecida. Esta tensión, entre vida ciudadana y vida desnuda, no se agota en el sacrificio, es más bien el sacrificio el que es signo de una tensión anterior; se trata de la tensión entre las fuerzas que politizan la vida y aquellas que la despolitizan, que le quitan su libertad. La guerra fratricida, la guerra civil (*stásis*), incluso suspendida en aquello que tiene de guerra civil una revolución, redefine los límites de lo que es político siempre como guerra (*polemos*)¹⁴. La lucha de los “escuderos”, de esos jóvenes sin armas, fue una verdadera guerra en tanto estaba inmersa en una tensión por politizar algo que anteriormente había sido despolitizado, y que pertenecía a la mera vida privada, la libertad

¹² Cf., SCHMITT, Carl, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid, 2003 p. 45 y ss.

¹³ Juan, 1: 1

¹⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio, *Stasis, La guerra civile come paradigma politico. Homo Sacer, II, 2*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015, p.30

privada (*oikòs*) y la libertad pública que siendo consustancial a la condición ciudadana (*polis*) estaba siendo anulada por el poder sin fundamento de un Estado degenerado en tiranía. La libertad, apolítica o privativa de la condición humana, se encontraba en una lucha descarnada por lograr su condición pública, política. Puesto que en un sentido profundo, una revolución es la transformación de lo que significa político y de lo que no debe ser político, toda resistencia implica de suyo el sacrificio, es decir la restitución de lo que es sagrado, es decir de la verdad apolítica que antecede al poder político y que aquél tiende a negar como realmente existente en el marco de su pretendida “soberanía”, que siempre significará, como en su origen absolutista, superioridad del Estado en relación al individuo.

Aquello que radicalmente se opone a la soberanía es la *resistencia*, que se remonta en su significado a la *στάσις*, *stásis*, poder mantenerse en un lugar, poder mantenerse en su dignidad. La resistencia se encuentra en el eje de dos dicotomías, distintas pero complementarias: la vida animal y la vida propiamente humana y la libertad privada en su lucha por devenir o mantenerse como libertad pública. Sea que se piense lo político como una sustancia, más o menos misteriosa, donde el poder siempre es exterior a la verdad; sea que se conciba lo político como un campo de fuerzas “politizantes” donde nunca se llega a reducir la vida totalmente a la dimensión política. En ambos casos nos encontramos, no obstante, siempre en medio de un conflicto civil o, dicho de otro modo, en un conflicto por “un modo de vida” sobre un modo de poder, de la idea de lo público contra la soberanía de algunos que hablan en nombre del Estado. Es allí, en esa lucha, donde la vida consigue un modo de mundo, un mundo para ella, y no solamente una vida en sí: se pelea por internalizar un lugar y exteriorizar ese lugar según un modo particular de vida, según la libertad. “Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una *pólis* y una política son posibles.”¹⁵ Por ello resulta imposible reducir la resistencia a una simple dialéctica entre poder del Estado y derechos individuales. Es solo en una guerra donde ocurre la manifestación de lo propiamente individual, no solo en relación al Estado, sino en relación a los pueblos. El sacrificio es ante todo un principio de individuación, para la humanidad toda, y es solo por ese principio previo, o sagrado, que una República, lo público conformado por la libertad de los individuos, se vuelve realmente posible.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, p135

Ya desde finales de la Primera Guerra Mundial se hizo de algún modo evidente que los Estados-nación europeos no fueron capaces de asumir tareas históricas y que los pueblos mismos fueron llamados a desaparecer. Se malentiende completamente la naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX si se los ve sólo como una continuación de las últimas grandes tareas de los Estados-nación del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Lo que está en juego aquí es algo totalmente distinto y más extremo, ya que se trata de asumir como tarea la propia existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último análisis, su vida desnuda¹⁶.

El populismo *posttotalitario*, animalizante, bestializante, que se manifiesta como el nuevo Leviatán del siglo XXI; tiene como sujeto a la vida desnuda, no es ya el “el pueblo” o la “sociedad civil” el sujeto del poder. A su vez, lo que emerge en la resistencia de los jóvenes asesinados en las protestas del 2017 es la vida propia que se sacrifica por un fin anterior a lo político, continuar con el proyecto metafísico del individuo sobre lo puramente preindividual, expresado con fines libertarios, para que el respeto por el individuo, que marca el *telos* de toda antropogénesis, sea el centro de lo público. El sacrificio aquí restaura un orden superior a la voluntad política, el del individuo, cuyo reino, no siendo de este mundo, debe hacer de este mundo el lugar para poder lograr vivir de otro modo que como un puro animal. La paradoja está en que para ello no puede perder el animal o al cuerpo que lo liga a este mundo. “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica.”¹⁷ La resistencia del hombre por no perder su humanidad pasa, en última instancia, en la experiencia límite, por sacrificar su vida, en tanto está ligada al mundo por el cuerpo. Pero este sacrificio no es de todos los hombres, sino de aquellos que son, aunque no necesariamente los más excelsos, sí los más raro, cuya muerte se acerca al sacrificio del Cordero que está en los cielos.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 140

¹⁷ *Ibíd.*, p. 146